

Tomás Ibáñez

ANARQUISMOS A CONTRATIEMPO



Ya era conocida la pasión de Tomás por sorprender, en el buen sentido de esta palabra, y por provocar, en el sentido de incitar a la reflexión para no quedarnos en las puras convicciones. En su nuevo libro, publicado por VIRUS, vuelve a sorprendernos con el provocador título de *Anarquismos a contratiempo*. Un título que presupone la existencia de anarquismos a “tiempo”, como el provocador título de *Anarquismo es movimiento*, su libro anterior, suponía la existencia de anarquismos estancados, inmóviles, anquilosados. Esos anarquismos en los que las ideas han sido transformadas en dogmas y el ideal en doctrina.

A estas alturas de su obra, Tomás no cesa de mostrarnos su talento para convertir la irreverencia y la provocación en un método que le permite proclamar y afirmar a la vez su heterodoxia e incitarnos a la audacia de serlo para mantener el pensamiento anarquista “ampliamente abierto a los cuatro vientos”. No solo porque tal es la condición del ser anarquista sino también porque “la gran vitalidad del anarquismo nos autoriza tal audacia”, como concluye atinadamente la nota que los editores (Rue des Cascades) del libro en francés han puesto en la contraportada.

Dicho con las propias palabras del autor de *Anarquismos a contratiempo*: para incitarnos a “pensar y actuar a contratiempo, pero sin dejar por ello de pertenecer a nuestro tiempo”. Más concretamente: para “asumir la incómoda tensión generada por la doble exigencia de sintonizar plenamente con el presente y de contradecirlo de manera radical”.

Octavio Alberola



ANARQUISMOS A CONTRATIEMPO

Tomás
Ibáñez

VIRUS
V

Tomás Ibáñez

ANARQUISMOS A CONTRATIEMPO



© 2017 de esta edición, Virus Editorial

Diseño de cubierta: Silvio García-Aguirre (cartonviejo.net)

Primera edición: marzo de 2017



Virus editorial i distribuïdora, SCCL C/ Junta de Comerç, 18
baixos 08001 Barcelona

T. / Fax: 934 413 814, editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

Edición digital: C. Carretero

Difusión: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

ÍNDICE DE CONTENIDO

Presentación

PARTE I. SOBRE ANARQUISMO Y REVOLUCIÓN

- I. Argumentos para un neoanarquismo
- II. La naturaleza humana: un concepto excedentario
- III. Chequeo de la revolución y de su imaginario
- IV. Participación política libertaria en la actualidad

PARTE II. SOBRE ANARCOSINDICALISMO

- V. Ilusión y desencanto en una misma entrega
- VI. El anarcosindicalismo en el siglo XXI
- VII. Apuntes sobre pensamiento anarcosindicalista
- VIII. El reto de su necesaria transformación

PARTE III. EN TORNO AL PODER, EL ESTADO Y LA LIBERTAD

- IX. Foucault o la ética y la práctica de la libertad
- X. La razón gubernamental y las metamorfosis del Estado
- XI. La gobernanza: pieza clave del neoliberalismo avanzado
- XII. Poder y libertad: una tensión inherente al campo político
- XIII. La razón científica como dispositivo de dominación

PARTE IV. EL CONTEXTO ACTUAL

XIV. A contratiempo

XV. Luces y sombras del nuevo escenario

XVI. Los nuevos códigos de la dominación y de las luchas

XVII. El sorprendente ritmo de las revueltas

XVIII. El triángulo de las Bermudas. Independencia, nacionalismo y derecho a decidir

XIX. El 15M y la tradición libertaria

XX. ¿Innovación o reset? El penetrante aroma del eterno retorno

XXI. Can Vies, un efecto nacido para perdurar

PARTE V. MOMENTOS DE UN ITINERARIO

XXII. Conversación biográfica, con Freddy Gómez

Publicaciones del autor en el ámbito libertario

Bibliografía

PRESENTACIÓN

Los textos publicados en el libro *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*¹, al que la presente obra da cierta continuidad, fueron escritos a lo largo de un amplio período de más de cuarenta años, cuya extensión se acrecienta aún más si tomamos en cuenta que las posteriores ediciones argentina² y francesa³ incluyeron algunos textos más tardíos. En todas esas ediciones, la presentación de los artículos siguió un orden cronológico que evidenciaba probablemente el papel desempeñado por cierta nostalgia en la decisión de editarlos. Como si la incursión en un pasado bastante lejano pretendiese reencontrar quizá las primeras e intensas emociones provocadas por el contacto con un movimiento anarquista en el que no se «está» sino que se «vive».

1 *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*, Anthropos, Barcelona, 2006.

2 *Actualidad del anarquismo*, Terramar–Libros de Anarres, Buenos Aires, 2007.

3 *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, Rue des cascades, París, 2010.

No quedan rastros de nostalgia en las motivaciones que han impulsado la elaboración del presente libro; todos los textos que aquí se presentan fueron redactados y publicados en los diez años que separan el 2006 del 2016 y todos pertenecen, pues, al siglo XXI. Se trata de un intervalo temporal suficientemente corto como para que carezca de interés buscar evoluciones o poner de manifiesto continuidades, sino que parece más fructífero detectar centros de interés y temas de reflexión. Eso explica que haya optado aquí por una agrupación temática en lugar de cronológica.

Independientemente de las traducciones a las que dieron lugar en otras lenguas, los textos originales de este libro fueron publicados en francés o en español en diversas revistas, principalmente en *Réfractions* y en *Libre Pensamiento*, y se reproducen aquí con correcciones menores destinadas a mejorar su lectura, pero sin alterar su contenido.

Al repasar los trabajos elaborados al ritmo de las circunstancias durante estos diez años, me pareció que lo más adecuado era reagruparlos en cinco grandes bloques.

El primero recoge una serie de reflexiones sobre el anarquismo, ya sea considerándolo en sí mismo, ya sea confrontándolo con algunas cuestiones sustantivas como la Naturaleza Humana, la Revolución o las luchas populares y la intervención política de carácter libertario.

El segundo versa sobre el anarcosindicalismo, procurando entender las razones de su peculiar actualidad en España y sugiriendo pistas para su indispensable transformación. Algunos

de esos textos fueron elaborados con motivo del centenario de la creación de la CNT.

Le sigue un bloque dedicado al fenómeno del poder y de la dominación, así como a la cuestión del Estado y la gobernabilidad, prestando especial atención a la gobernanza. Todo ello conduce, por supuesto, a tratar la problemática de la libertad y, más precisamente, la de las prácticas de libertad. A nadie escapará la influencia que ejercen las tesis de Foucault sobre mi propio entendimiento de esas cuestiones y, por lo tanto, a nadie sorprenderá que dedique un espacio a indagar las relaciones entre el poder y el saber, o a escudriñar la peculiar retórica de la verdad que acompaña al conocimiento científico.

El cuarto bloque se centra en la actualidad política y se apoya en acontecimientos y fenómenos recientes para esbozar una visión anarquista de la cuestión nacional, o para valorar la voluntad de eficacia política que está alentando la «conquista de las instituciones» emprendida por determinados sectores militantes y los espejismos que les aguardan.

Finalmente, bajo el epígrafe «Momentos de un itinerario», el último bloque acude a elementos biográficos para ilustrar algunos rasgos del movimiento anarquista a lo largo de un período que va desde el inicio de los años sesenta del siglo XX hasta el momento presente en el reducido ámbito de la Europa del sur. Desde esa perspectiva que pretende recurrir a las vivencias personales para entender mejor un determinado contexto sociopolítico resultaba muy difícil no sucumbir a la tentación de otorgar un lugar preeminente a unos acontecimientos que siguen estremeciéndome y haciéndome soñar, me refiero por

supuesto a Mayo del 68. Es con un evidente placer que me he dejado arrastrar por esa tentación. Por otra parte, en 2014, el cincuentavo aniversario de la creación de la «A» en un círculo me dio pretexto para reflexionar nuevamente sobre el significado de ese símbolo y su relación con las formas adoptadas por el anarquismo contemporáneo; es precisamente con ese texto que concluye el presente libro.

La elección de una agrupación temática permite explorar más detenidamente las cuestiones planteadas, diversificando los ángulos desde los cuales se abordan; sin embargo, también acrecienta los riesgos de poner de manifiesto la repetición de ciertas ideas y de que se solapen parcialmente los textos. Así mismo, la escasa distancia temporal entre la escritura de estos textos también alimenta ese riesgo. Ahora bien, aunque esos factores no estuvieran tan presentes en aquel primer compendio que fue *¿Por qué A?* –textos que se distribuían sobre un período temporal mucho más largo– ya precisaba, en aquella ocasión, que por fluctuante que pueda ser la andadura de un pensamiento,

...parece que ocurra con ciertas preocupaciones y con ciertas formulaciones lo mismo que con determinadas melodías, que se instalan tan cómodamente en nosotros que no hacemos sino repetirlas incesantemente poniéndoles otra letra o susurrándolas en otros tonos⁴

... sin que siquiera nos demos cuenta. Esa observación resulta aun más pertinente esta vez.

4 Tomás Ibáñez: *¿Por qué A?...*, ob. cit., p. 7.

Sin embargo, no es solo la proximidad temática de las cuestiones abordadas ni la proximidad temporal de su tratamiento las que provocan resonancias entre los textos; lo que les confiere cierto «aire de familia» es

*... cierta voluntad de agitar, con mayor o menor acierto, las aguas del anarquismo para que no se adormezcan de un sueño complacido y no dejen nunca de ser turbulentas.*⁵

Esa voluntad, mejor o peor plasmada –de eso solo podrán opinar los lectores y las lectoras–, hace que persista en reivindicar un anarquismo que sea crítico respecto a sí mismo, y que continúe expresando la necesidad de un anarquismo no dogmático, a fin de que ese pleonasma pueda estimular, por contraste con el oxímoron que evoca –el de un anarquismo dogmático–, esa mirada crítica que debe lanzar permanentemente sobre sí mismo.

5 *Ibíd.*, p. 9.

**SOBRE ANARQUISMO
Y REVOLUCIÓN**

I. ARGUMENTOS PARA UN NEOANARQUISMO ⁶

Si afirmase que el anarquismo no permanece invariable en el tiempo no haría sino enunciar una simple obviedad puesto que es la afirmación contraria la que plantearía un hecho de muy difícil explicación.

En efecto, en la medida en que está inmerso en el flujo del tiempo histórico, el anarquismo incorpora necesariamente algunos de los nuevos elementos que se producen constantemente en ese flujo, y eso lo modifica de forma más o menos importante. El hecho de que el anarquismo cambie con el paso del tiempo constituye por lo tanto una evidencia que no merece mayor discusión.

Sin embargo, la idea que quiero desarrollar aquí es bastante diferente. Consiste en afirmar que la anarquía, tal y como la concibe el pensamiento anarquista, no se limita a experimentar cambios coyunturales provocados por los avatares históricos,

⁶ Publicado en J. Ch. Angaut, D. Colson y M. Pucciarelli (eds.): *Philosophie de l'anarchie*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 2012.

sino que se trata de una realidad constitutivamente cambiante. Eso significa que el cambio se encuentra directamente inscrito en su modo de constitución y en su modo de existencia, es decir, en el tipo de ser que es la anarquía, y el resultado es que esta no puede seguir siendo ella misma si no varía.

En otras palabras, o bien la anarquía es cambiante o no es anarquía, porque su inmutabilidad derogaría al tipo de ser que es. Esa modalidad de ser conlleva una serie de consecuencias ya que, por ejemplo, si lo que afirmo es cierto entonces no hay nada más alejado de la anarquía que concebirla como una entidad atemporal, inalterable, inmutable, definida de una vez por todas, y eso invalida inmediatamente cualquier pretensión de velar por su pureza original y cualquier tentación de instituirse como guardián del templo.

Además de esas consecuencias que siempre es bueno recordar, si las razones que hacen de la anarquía un tipo de ser constitutivamente cambiante merecen nuestra atención es, en primer lugar, porque ponen de manifiesto algunas de las características distintivas tanto de la anarquía como del anarquismo, y en segundo lugar, porque permiten identificar y comprender mejor las características del anarquismo contemporáneo y, finalmente, porque ayudan a potenciar sus aspectos más abiertos.

Partiendo de esas premisas, argumentaré en primera instancia la afirmación de que la anarquía y el anarquismo son entidades constitutivamente cambiantes. En segundo lugar, proporcionaré una ilustración empírica de esa naturaleza cambiante, describiendo lo que llamo el *neoanarquismo*. Por fin, abordaré

algunos aspectos del pensamiento crítico contemporáneo que son susceptibles de enriquecer el anarquismo.

Las razones de la mutabilidad intrínseca de la anarquía y del anarquismo

Las razones por las que la anarquía y el anarquismo son constitutivamente cambiantes descansan básicamente sobre tres elementos: en primer lugar, sobre la simbiosis entre la idea y la acción que marca el pensamiento y las prácticas anarquistas; en segundo lugar, sobre la resistencia a la dominación que constituye una de las principales dimensiones del anarquismo; y, en tercer lugar, sobre su inevitable apertura al pensamiento crítico.

Sin embargo, antes de abordar cada uno de esos tres aspectos debo aclarar dos puntos. Puesto que he hecho referencia al tipo de ser que es la anarquía, la primera precisión concierne a la cuestión de la ontología. En la medida en que me refiero tanto a la anarquía como al anarquismo la segunda precisión versa sobre la relación entre esos dos términos.

Mi enfoque de la ontología es: antiesencialista, contextualista y relacional. Lo cual significa que no concibo unos seres que lo sean «en sí mismos», y que estarían constituidos por un conjunto de propiedades intrínsecas. Los seres no tienen propiedades intrínsecas, solo son *el* conjunto de todas las relaciones que los constituyen como tales; son, literalmente, el producto de esas relaciones y, por lo tanto, se modifican sustancialmente cuando cambian esas relaciones.

En la medida en que el ser no excede el conjunto de sus formas de existencia, no hay al lado o más allá de sus formas de existencia algo que constituiría su esencia. En ese sentido, la anarquía no es esto o aquello *en sí*, sino que consiste en el producto circunstancial de un conjunto de relaciones que se dan en el contexto de una cultura, de una sociedad y de una época determinada. Más precisamente, el contexto en el que se forja la anarquía es un contexto de dominación experimentado como tal, y frente al cual esta se constituye.

Desde una perspectiva genealógica, eso significa que para que la anarquía acceda a la existencia, para que se construya como una entidad diferenciada y específica, no solo tienen que existir dispositivos de dominación, así como resistencias frente a esos dispositivos, sino que la dominación y la resistencia deben formar parte del campo de la experiencia posible de los sujetos, es decir, deben poder ser conceptualizadas y sentidas como tales. De hecho, concebir la anarquía como algo transhistórico o no-histórico, considerarla, por ejemplo, como lo que se opone en todo momento y en todo lugar a la dominación significaría ignorar el hecho de que el fenómeno que tipificamos hoy como dominación es un fenómeno construido por prácticas contingentes, histórica y socialmente situadas, y conduciría a olvidar que la idea de que habría una especie de lucha entre la dominación y lo que le opone resistencia es, ella también, una idea reciente, histórica y culturalmente situada.

Para que la anarquía se constituya es necesario, además, que otras ideas, tales como las de la libertad, la singularidad o la autonomía sean efectivamente pensables.

La segunda precisión se refiere a la relación entre la anarquía y el anarquismo. La anarquía y el anarquismo son dos fenómenos distintos, sin embargo, el tipo de relación que existe entre ellos hace que sean fenómenos internamente relacionados; no se puede tocar uno de ellos sin afectar al otro. De hecho, la anarquía a la que nos referimos aquí, solo adquiere sentido en el contexto del pensamiento anarquista, que es quien elabora su concepto. Y resulta que ese pensamiento anarquista no es sino uno de los elementos constitutivos del movimiento anarquista, entendiendo por «movimiento anarquista» una suma de prácticas, de producciones discursivas, de eventos sociales y culturales, de elementos simbólicos, etc., que forman un conjunto histórico específico.

Por lo tanto, en la medida en que la anarquía es una producción teórico-práctica que proviene del movimiento anarquista es sobre este último que me voy a centrar, tratando de anarquismo más que de anarquía.

Después de estas dos extensas precisiones es hora de regresar a los tres elementos responsables de que el anarquismo sea constitutivamente cambiante, abordando en primer lugar la simbiosis que este establece entre la idea y la acción.

La simbiosis idea/acción

Sabemos que para el anarquismo, como Proudhon y Bakunin dejaron claro, *la idea* tiene un origen y un valor prácticos; nace en un contexto de acción y tiene como objetivo producir efectos

prácticos mediante la acción que suscita. Por esa razón, los textos que conforman el corpus teórico del anarquismo tienen por lo general una finalidad eminentemente política, nacen de la acción y promueven la acción, en lugar de ubicarse exclusivamente en el registro discursivo de la filosofía y del análisis.

Si bien es cierto que todos los corpus teóricos se hallan históricamente situados, puesto que algunos de sus elementos provienen de las creencias y de los conocimientos propios de los tiempos en los que se forman y se desarrollan, también es cierto que aquellos elementos que responden a una simbiosis entre la idea y la acción son aún más sensibles a los cambios de época.

Esa mayor sensibilidad a los factores históricos se debe a que las acciones siempre están insertadas en un contexto específico y singular, cambiando necesariamente en función de las variaciones que no puede dejar de experimentar ese contexto por ser a la vez singular e histórico. La simbiosis idea/acción hace que los cambios que registra la acción produzcan a su vez modificaciones en la idea, es decir, en el contenido conceptual que produce dicha acción y que resulta de él.

En definitiva, no ser constitutivamente cambiante significaría para el anarquismo romper ese vínculo tan particular entre la idea y la acción que representa uno de sus elementos formativos, y por lo tanto ya no se trataría propiamente de anarquismo.

La dominación y la resistencia

El segundo elemento responsable de que el anarquismo sea constitutivamente cambiante se refiere a su formación en el seno de la resistencia contra la dominación bajo todas sus formas.

Sabemos que el anarquismo se define, entre otras cosas, como aquello que contradice en la práctica la lógica de la dominación, sea cual sea el plano en el que esta se despliega.

El hecho de que se forme en las prácticas de lucha contra la dominación implica que el anarquismo no puede preexistir a las prácticas que lo instituyen, y que no puede sobrevivir, excepto como simple curiosidad histórica, a las prácticas que lo producen constantemente. No puede hacerlo porque no es algo que pueda inspirar y desencadenar esas prácticas, tampoco es algo que estaría latente en su seno, sino que consiste precisamente en esas prácticas y en lo que de ellas resulta.

Una de las consecuencias de que el anarquismo nazca y crezca desde dentro de las prácticas de resistencia contra la dominación es que es necesariamente evolutivo, porque esas prácticas antagonistas se transforman a medida que el cambio social modifica y recompone los dispositivos y los métodos de la dominación.

En otras palabras, aquello contra lo cual lucha el anarquismo se modifica y, en consecuencia, son las formas de lucha las que también se transforman dando lugar a nuevas experiencias y a

nuevos enfoques que, al incorporarse al anarquismo, lo hacen evolucionar.

La filosofía crítica

Finalmente, el tercer elemento que explica el carácter constitutivamente cambiante del anarquismo radica en la inevitable repercusión que tienen en su seno las diversas producciones del pensamiento crítico.

De hecho, las nuevas condiciones sociales que se crean en el curso de la historia no solo modifican los dispositivos de dominación y las prácticas de lucha, sino que también producen cambios en el tejido simbólico y en el ámbito cultural. Por un lado, suscitan nuevos discursos destinados a legitimarlas y, por otro lado, también generan nuevos análisis y nuevos discursos antagonistas que enriquecen la filosofía crítica, es decir, ese modo de pensamiento que, según Foucault, milita en contra de todas las formas de dominación.

En cuanto que ese modo de pensamiento también constituye una forma de lucha contra la dominación, el anarquismo no puede evitar encontrarse con él, recibir su influencia y, por lo tanto, cambiar.

Después de haber revisado algunas de las razones que dan cuenta, en un plano teórico, del carácter constitutivamente cambiante del anarquismo, conviene examinar ahora la realidad

empírica del anarquismo para comprobar si se dan realmente esos cambios.

El carácter cambiante del anarquismo y su caracterización actual neoanarquista

Obviamente, no todo es movimiento en el anarquismo, también existen importantes factores de inercia y de resistencia al cambio. Y eso no es sorprendente, porque el peso de lo instituido crece con el paso del tiempo histórico, algo que vale también para el anarquismo. Lo ya hecho cierra en general más vías de desarrollo de las que abre, e inmoviliza más que impulsa y dinamiza.

Sin embargo, aun teniendo en cuenta esos factores de inercia, una observación del anarquismo durante un período de tiempo suficientemente amplio muestra que este ha experimentado una serie de cambios. Ciñéndome a mi experiencia personal, que cubre el medio siglo transcurrido desde que me involucré en su andadura, son varias las transformaciones que saltan a la vista.

Para empezar, llama la atención la fuerte expansión del anarquismo fuera de las fronteras del movimiento anarquista, dando lugar a lo que llamo el *anarquismo extramuros*.

El anarquismo extramuros

Es cierto que el anarquismo siempre ha desbordado los contornos bastante difusos del propio movimiento anarquista, sin embargo, su actual expansión fuera de él no sólo es mucho mayor que en el pasado, sino que también presenta aspectos un tanto diferentes. De hecho, ya no se trata de un desbordamiento de tipo esencialmente cultural como ocurría antaño, cuando algunos artistas e intelectuales manifestaban a veces su simpatía por las ideas libertarias. Hoy se trata de un desbordamiento que se produce en el mismo corazón de determinadas luchas protagonizadas por movimientos antagonistas que no se reclaman explícitamente del anarquismo.

Los inicios de esa expansión se sitúan a finales de los años sesenta del siglo XX, cuando una forma algo diferente del anarquismo fue emergiendo de las nuevas luchas contra la dominación que comenzaron entonces a manifestarse.

En primer lugar, en la estela de Mayo del 68 y hasta la década de 1980, asistimos a la constitución de los nuevos movimientos sociales que luchaban en clave identitaria para el reconocimiento de determinados sujetos socialmente discriminados y estigmatizados. Esos movimientos no eran anarquistas, ni mucho menos, sin embargo, se acercaban a él en varios aspectos y, en cualquier caso, se distanciaban de los esquemas políticos tradicionales, que eran mucho más centralistas en cuanto a las formas de organización y las formas de lucha, y se mostraban mucho menos sensibles a la problemática de las relaciones de poder.

Más tarde, a finales de los noventa, se produjo una nueva expansión con ese movimiento de movimientos que fue el movimiento altermundista, el cual está probablemente llegando a su fin, pero que, a pesar de su enorme heterogeneidad y de todas las críticas de las que puede ser objeto, no está exento de fuertes resonancias libertarias. De hecho, se compone, en parte, de colectivos y personas que militan fuera de las organizaciones específicamente anarquistas, pero que reencuentran o reinventan en las luchas unas formas políticas afines al anarquismo tanto en cuanto a los métodos de toma de decisión como en las modalidades organizativas. Y es esa misma reinención la que se está produciendo recientemente en España con la eclosión del movimiento del 15M y la ocupación de decenas de plazas públicas, entre las cuales la del Sol en Madrid y la de Cataluña en Barcelona son las más emblemáticas. La heterogeneidad constitutiva del movimiento del 15M, al igual que la que marcó el movimiento altermundista, no excluye la posibilidad de que se produzcan ciertas derivas electorales parlamentaristas (solo el tiempo nos sacará de dudas), pero es innegable que la dimensión libertaria constituye de momento una de las características más llamativas del 15M.

La novedad es que hoy el movimiento anarquista ya no es el único depositario, el único titular, de ciertos principios antijerárquicos o de ciertas prácticas no autoritarias, ni de formas horizontales de organización, o de la capacidad de entablar luchas impregnadas de tonalidades libertarias que recurren a la acción directa.

Esos elementos se han diseminado fuera del movimiento anarquista, y son retomados por colectivos que no se identifican

como anarquistas, y que explicitan incluso, en algunos casos, su negativa a ser encerrados en los pliegues de esa identidad.

Así que, si queremos comprender el anarquismo contemporáneo debemos tomar en cuenta esa realidad, porque es parte del anarquismo en acto, aunque no reclame el nombre y aunque lo zarandee un poco. Hay que tenerla presente, porque lo que de verdad importa es que las personas desarrollen prácticas de tipo anarquista, que emprendan luchas antiautoritarias y muestren una sensibilidad libertaria, más que el hecho de que se coloquen o no bajo la bandera anarquista.

Un movimiento anarquista diferente

Al lado de ese anarquismo que he descrito como un tanto difuso, no identitario, forjado en las luchas contemporáneas y exterior al movimiento anarquista, hoy encontramos dentro del propio movimiento anarquista otra novedad respecto a los años sesenta. Se trata de colectivos y de individuos generalmente muy jóvenes que incluso afirmándose explícitamente anarquistas expresan, sin embargo, una nueva sensibilidad respecto a esa identidad.

Su forma de asumir la identidad anarquista está marcada por la flexibilidad y por una abertura que conduce a establecer una relación diferente tanto con la tradición anarquista como con los movimientos antagonistas ajenos a dicha tradición. De hecho, las fronteras entre esas dos realidades se vuelven más

permeables, más porosas; la dependencia de la tradición anarquista pierde rigidez y, sobre todo, esa tradición se percibe como debiendo ser fecundada, enriquecida, y de ese modo transformada y reformulada por incorporaciones, incluso por una hibridación, por un mestizaje con aportaciones provenientes de luchas llevadas a cabo en el marco de otras tradiciones tales como el zapatismo, los autónomos, el feminismo o el ecologismo radical. La idea es que es preciso producir en común, con otros colectivos comprometidos en las luchas contra la dominación, unos elementos que, al incorporarse en la tradición anarquista, hagan que esta se mueva.

Esa redefinición de la identidad repercute sobre un imaginario anarquista que ya incorporó las barricadas, las ocupaciones y las consignas de Mayo del 68 y, más tarde, una serie de fenómenos tales como el anarco-punk o la proliferación de *squats* con la estética y el estilo de vida que desarrollaron y, por último, los principales eventos internacionales de lucha contra las diversas formas de dominación: desde Chiapas en 1994 hasta Quebec y Génova en 2001, pasando por Seattle en 1999 o por las luchas que acontecen ininterrumpidamente en Grecia desde 2008. Es ese imaginario, algo diferente del que prevalecía en los años sesenta –y que partía de la Comuna de París, pasaba por Kronstadt y por Ucrania, hasta desembocar en la Revolución española–, el que suscita hoy la adhesión identitaria de los jóvenes anarquistas. Está claro que los nuevos elementos que lo constituyen redibujan, inevitablemente, los contornos de esa identidad.

En resumen, la identidad anarquista contemporánea ya no es

exactamente la misma que la de antaño, porque el imaginario en el que se constituye se alimenta también de las luchas desarrolladas por unos movimientos subversivos que no existían en el pasado.

Son, por lo tanto, las formas adoptadas por las luchas de los nuevos movimientos subversivos las que se encuentran parcialmente inscritas en un anarquismo contemporáneo que incorpora a su propio bagaje ciertas características de las luchas en las que se involucra junto con otros colectivos. Eso significa que el anarquismo que cambia es el anarquismo que lucha, no el anarquismo que se limita a la difusión/repetición del pensamiento anarquista y a los debates en torno a sus principios y a su historia.

La lógica subyacente a esas nuevas prácticas de lucha presenta unos rasgos que son bien conocidos, pero que vale la pena recordar.

Las nuevas prácticas de lucha

Michel Foucault nos decía, hace ya mucho tiempo, que la política radical había abandonado la creencia en la emancipación universal y la creencia en la transformación social global. Y agregaba que la política radical se dedicaba hoy a la lucha contra formas específicas de dominación, es decir, al desarrollo de luchas parciales y heterogéneas situadas en el terreno concreto de lo local, sin que eso les haga perder de vista el entrelazado global de las dominaciones.

Tanto si lo lamentamos como si no, parece que estaba en lo cierto y que, en la actualidad, las luchas subversivas se dedican principalmente a multiplicar y a diseminar los focos de resistencia contra injusticias, imposiciones y discriminaciones bien específicas y claramente situadas.

Creo que los cambios sufridos por el imaginario revolucionario, y la resignificación del concepto mismo de revolución, pueden iluminar en parte la naturaleza de las luchas actuales. De hecho, el valor estimulante e incitador que revestía la idea de la insurrección generalizada en el imaginario revolucionario clásico se sustituye en el actual imaginario revolucionario por la atracción hacia lo que podríamos llamar la «revolución continua e inmediata», es decir, la consideración de la revolución como una dimensión constitutiva de la propia acción subversiva. La revolución se concibe como algo que está anclado en el presente y que no sólo se desea y se sueña como un evento situado en el futuro, sino que es efectivamente vivida por quienes la practican.

Lo que es revolucionario es la voluntad de romper unos dispositivos de dominación concretos y situados; es el esfuerzo para bloquear el poder en sus múltiples manifestaciones; es la acción por crear espacios que sean radicalmente ajenos a los valores del sistema y a los modos de vida inducidos por el capitalismo. Es, por lo tanto, sobre el presente y su transformación –limitada pero radical– que se pone el acento, y por eso se vuelcan esfuerzos para crear espacios de vida y formas de ser que se posicionen en radical ruptura con las normas del sistema y que hagan surgir nuevas subjetividades radicalmente rebeldes.

Si contemplamos tanto la expansión del anarquismo fuera del movimiento específicamente anarquista, como las características de muchos de los componentes del actual movimiento anarquista, resulta difícil no apreciar la diferencia entre el anarquismo de los años sesenta y el de hoy en día, y es precisamente para hacer referencia a esa diferencia que el término *neoanarquismo* puede resultar útil.

Dejemos claro que no hay una corriente, que no hay una doctrina, que no hay una identidad que se reivindique neoanarquista y eso indica suficientemente que el neoanarquismo no es en absoluto una etiqueta identitaria, sino que es simplemente un concepto descriptivo y explicativo que remite a esa parte del anarquismo que es auténticamente contemporánea en el sentido preciso de que se corresponde y está en sintonía con las características y con los requisitos del presente.

El neoanarquismo presenta, obviamente, suficientes similitudes con el anarquismo a secas para que sea posible reconocer el anarquismo en aquello que se prefija aquí con el término «neo», pero las diferencias son, ellas también, ampliamente suficientes para que puedan ser referidas mediante un término específico. Conviene añadir que mi uso del término *neoanarquismo* se explica también por una voluntad performativa. En efecto, ese término no se limita a designar un determinado cambio, sino que también sirve, al menos así lo espero, para animar a que las prácticas y el pensamiento anarquista se abran al cambio, incitándolos a ser creativos y a alejarse, tanto como sea posible, de la mera reproducción.

Cuando me refería más arriba a las nuevas condiciones sociales precisaba que no solo causan cambios en los dispositivos de dominación y, por lo tanto, en las prácticas de lucha contra estos, sino que también dan lugar a nuevos análisis y a nuevos discursos que enriquecen la filosofía crítica. En la medida en que el anarquismo coincide con esa filosofía en su oposición a la dominación bajo todas sus formas, no es extraño que sea sensible a su influencia. Puede que tome mis deseos por realidades, pero pienso que si el anarquismo auténticamente contemporáneo, es decir, el que califico de *neoanarquismo*, se diferencia del que existía hace cincuenta años también se debe a que algunas de las ideas desarrolladas por pensadores como Foucault o Deleuze, entre otros, han circulado en el seno del actual pensamiento antagonista y han influido en el pensamiento anarquista, aunque este no les conceda todo el peso que merecen.

Aspectos del pensamiento crítico contemporáneo para enriquecer el anarquismo

Una de las razones por las que el anarquismo opone cierta resistencia a la influencia del pensamiento crítico y no le concede suficiente peso radica probablemente en las condiciones históricas de su propia formación. De hecho, en la medida en que el anarquismo se formó y se desarrolló en el seno de la Modernidad, parece razonable considerar que ha sido influido por sus características, ya sea por asimilación de algunas de ellas

o por oposición a estas. Las diferencias significativas que existen entre los pensadores anarquistas en cuanto a su sintonía o a su desacuerdo con tal o cual aspecto de la Modernidad no quitan que la huella dejada en el anarquismo por determinados presupuestos modernos sea bastante notable y eso haga que el esfuerzo crítico desarrollado contra esos presupuestos por el postestructuralismo se revele doblemente útil.

Útil, en primer lugar, porque nos ayuda a detectarlos y a identificarlos en el seno del pensamiento anarquista y, en segundo lugar, porque nos ayuda a poner de manifiesto los efectos de poder vehiculados por esos supuestos.

De hecho, hay un conjunto de creencias inconfundiblemente modernas que cierran cualquier posibilidad de desarrollar *prácticas de libertad* y que contribuyen a crear ocultos dispositivos de dominación. La forma en la que operan esas creencias, su lógica subyacente, es siempre la misma: consiste, básicamente, en crear una instancia que trasciende las prácticas meramente humanas, marcadas por la contingencia y la historicidad, y que desde ese plano transcendente respecto de lo meramente contingente puede dictarles su ley. Hoy, esa instancia transcendente ya no se llama Dios, se ha secularizado al tiempo que se ha fragmentado en múltiples dobles de Dios que llevan por nombre: la verdad, la naturaleza o la esencia de las cosas, lo universal, la realidad tal y como es en sí misma, el conocimiento experto, etcétera.

Por ejemplo, el universalismo nos dice que ciertos principios, incluidos los principios éticos, son válidos en todos los contextos, en todos los lugares, en todos los tiempos y para

todos. Con cierta frecuencia, el movimiento anarquista se ha mostrado bastante proclive a asumir el credo universalista al afirmar, por ejemplo, que los valores que defiende, tales como la dignidad humana, la libertad, la justicia social o la igualdad, son valores universales, objetivamente mejores que los valores opuestos. Sin embargo, el simple hecho de situar esos valores en un plano trascendente respecto de las prácticas y de las decisiones humanas conlleva importantes efectos de poder incompatibles con el compromiso antiautoritario del anarquismo.

En efecto, si los valores tienen un fundamento universal entonces valen para todos y para siempre, y se mantienen por sí mismos tanto si los defendemos como si no. No se nos ofrece otra opción más que aceptarlos tal y como vienen dados (¿desde dónde?), sin poder cuestionar racionalmente sus fundamentos, o bien transgredirlos, pero por razones que nada tienen que ver con una ética que, al tener un fundamento trascendente, se escapa de nuestras decisiones.

De hecho, el relativismo está en lo cierto cuando sostiene que ningún valor es incondicionado, es decir, válido en sí mismo, que todos los valores son creados por nuestras prácticas y que todos son estrictamente equivalentes en cuanto a su común carencia de fundamentos últimos. Ahora bien, esa total equivalencia en cuanto a la falta de fundamentos no implica que también haya equivalencia en otros planos, y no hay duda, por ejemplo, de que los valores están lejos de ser equivalentes en cuanto a la calidad de los argumentos que los sostienen. Eso significa que la estricta equivalencia de todos los valores en cuanto a sus fundamentos últimos no implica que no podamos decidir que

ciertos valores son mucho mejores que otros, y eso es precisamente lo que hacemos en cuanto que anarquistas. Es precisamente porque los valores no son universales por lo que, en lugar de limitarnos a aceptarlos sin poder decidir sobre su valía, somos dueños de establecerlos y de defenderlos si decidimos comprometernos con ellos.

Encontramos otro ejemplo de las huellas que la Modernidad ha dejado en el anarquismo, en el uso que este hace, con cierta frecuencia, del concepto de emancipación, y que encierra una clara adhesión a los supuestos esencialistas. En efecto, en sus luchas por la emancipación, el movimiento anarquista suele considerar, habitualmente, que se trata de ayudar a liberar lo que yace por debajo de la opresión, ya sea el sujeto en su esencia y su autenticidad –es decir, nuestro verdadero yo–, ya sea nuestro deseo constitutivo, nuestra libertad natural o la naturaleza humana. En definitiva, la emancipación sería liberar una esencia preexistente de las imposiciones que coartan su plena realización.

Esa forma de entender la emancipación, que consiste en reencontrar la autenticidad por debajo de lo que la oprime y la adultera permitiéndola aflorar a la superficie no es ajena a la aceptación acrítica de los supuestos esencialistas, y es donde precisamente la obra de Foucault, por ejemplo, resulta ser importante, porque nos ayuda a ver que «el supuesto esencialista» no sólo es intelectualmente insostenible sino también peligroso para el ejercicio de nuestra libertad.

En efecto, si las cosas tienen una esencia que las constituye

por debajo de su existencia concreta, entonces nuestras prácticas no pueden crear nada que ya no esté precontenido en esa esencia, solo pueden cambiar las manifestaciones circunstanciales de esta, pero la novedad radical, la creación *ex novo*, queda descartada y nos encontramos encerrados en la pura repetición.

En este punto, Castoriadis dice lo mismo que Foucault cuando sostiene que si un ser *autónomo* es un tipo de ser capaz de darse a sí mismo sus propias normas de existencia, entonces este sólo puede existir en un contexto donde la creación radical sea posible, por lo tanto, en un contexto que escape de los requisitos esencialistas y deterministas.

Debemos percatarnos de que no hay autonomía ni libertad, en el sentido fuerte de la palabra, en el marco de una adhesión a los supuestos esencialistas, y parece que el anarquismo no siempre lo ha percibido con claridad.

En definitiva, aunque el anarquismo esté constitutivamente abierto a las influencias del pensamiento crítico, es necesario trabajar para que incorpore más profundamente en su corpus teórico una buena cantidad de elementos ubicados en el exterior del pensamiento anarquista y, más precisamente, en la filosofía crítica contemporánea. Esa es la manera de incrementar su capacidad para detectar y combatir las manifestaciones de poder/dominación que se desarrollan en la sociedad contemporánea.

En conclusión, me gustaría destacar una vez más la idea principal que sostiene este texto. Si nos encontramos frente a una

entidad que es cambiante, puede tratarse de anarquismo o de cualquier otra cosa; sin embargo, si estamos ante una entidad invariable, inmutable, permanente, entonces podemos estar absolutamente seguros de que no se trata de anarquía ni de anarquismo.

La única manera de tornar el anarquismo invariante, fijo, inmóvil consiste en arrancarlo del medio en que vive y transportarlo lejos de las luchas contra la dominación, a fin de embalsamarlo y momificarlo. El anarquismo vivo sólo respira en la fluidez del cambio, es un tipo de ser constitutivamente cambiante cuyo modo de existencia consiste en un perpetuo devenir.

II. LA NATURALEZA HUMANA. UN CONCEPTO EXCEDENTARIO ⁷

Un examen cuidadoso de lo que Proudhon, Bakunin, Kropotkin y otros fundadores del anarquismo escribieron acerca de la naturaleza humana presenta el innegable interés de informarnos sobre algunos de los supuestos que guiaban su pensamiento, al mismo tiempo que evidencia la falacia de ese manido tópico que atribuye al anarquismo una visión excesivamente optimista de la naturaleza humana.

El interés que prestaron al tema de la naturaleza humana provenía, probablemente, de la necesidad de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la anarquía y, también, sobre la manera en la que esta podría afectar al desarrollo de los individuos. De hecho, era necesario examinar detenidamente el argumento según el cual determinadas características del ser humano hacían inviables los modos de vida colectiva propugnados por los anarquistas y, recíprocamente, había que reflexionar sobre las características que debía presentar el ser

7 Publicado en *Réfractations*, n.º 33, noviembre de 2014. Traducción del autor.

humano para que una sociedad sin coacción institucional fuese realmente posible. Asimismo, también había que preguntarse si la arquitectura social propugnada por los anarquistas favorecería, o no, el desarrollo de las potencialidades positivas del ser humano y si se necesitaría algún mecanismo de contención para neutralizar sus eventuales componentes negativos.

En lo que sigue, tras repasar brevemente los diversos enfoques de la naturaleza humana y lo que los anarquistas han dicho históricamente sobre ella, me detendré sobre el papel que debería ocupar en el anarquismo. Sin embargo, partiré del anarquismo como criterio para evaluar la relevancia de este concepto, en lugar de evaluar el anarquismo a partir de determinados presupuestos sobre la naturaleza humana. A continuación, intentaré esbozar una posición anarquista en relación con dos grandes debates contemporáneos: el que versa sobre los fundamentos del respeto de los derechos humanos y el que trata de la eugenesia y del transhumanismo.⁸ En ambos debates, la naturaleza humana se perfila, a menudo, como una última línea de defensa frente a la arbitrariedad, a las violaciones de la dignidad humana o a los peligros de las biotecnologías.

¿A qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de la «naturaleza humana»?

Para saber cómo se sitúa el anarquismo con relación a las diversas posturas sobre la naturaleza humana, puede ser útil empezar por cartografiarlas a grandes rasgos. Si bien es cierto

⁸ A propósito del transhumanismo, véase Pierre Sommermeier: «L'avenir radieux de la technologie», *Réfractio*, n.º 32, pp. 7–22.

que se distribuyen en un continuo que se extiende desde la afirmación dogmática de su existencia hasta su más completa negación, podemos sin embargo dividirlos en dos grandes conjuntos. Uno incluye a todos aquellos que defienden la realidad de la naturaleza humana y el otro, a quienes niegan la existencia de cualquier referente material de este concepto.

Antes de repasar las diversas concepciones que coexisten –no sin tensiones– en el primer conjunto, debemos precisar, para evitar un malentendido que suele originar falsos debates, que nadie, ni siquiera los que rechazan la realidad de la naturaleza humana, absolutamente nadie duda de la existencia de un sustrato común para toda la especie humana. Esa unidad de la humanidad se manifiesta, como explica por ejemplo Edgard Morin,⁹ en una variedad de planos que van desde las características morfológicas, anatómicas o fisiológicas hasta el plano genético, en el que esa unidad hace que sea posible la fertilización cruzada entre todos los hombres y mujeres, independientemente de su origen étnico.

Ocurre lo mismo en el plano cognitivo, puesto que la capacidad innata para adquirir el lenguaje y para desarrollar actividades simbólicas es común a todos los miembros de la especie humana. Nadie duda de que todos los seres humanos poseemos una arquitectura neural común y que somos seres sintientes, capaces de sufrir y de experimentar placer al igual que otros muchos seres vivos. Esa unanimidad indica claramente que es sobre un registro conceptual distinto al de la existencia de una amplia gama de rasgos comunes a toda la humanidad

9 Edgard Morin: *La méthode 5. L'identité humaine*, Seuil, París, 2001.

que se sitúa la división entre partidarios y detractores de la naturaleza humana.

Dicho sea de paso, el reconocimiento de la unidad fundamental de la especie humana tiende a descuidar con bastante frecuencia el margen de variabilidad que se manifiesta dentro de estos rasgos comunes y tiende, por lo tanto, a instituir como patrones normativos las tendencias dominantes, con los múltiples efectos de discriminación y de normalización que se derivan de ello, como queda de manifiesto, por ejemplo, en los que padecen los transexuales, entre muchas otras figuras de la estigmatización.

Volviendo al primero de los dos grandes conjuntos que he señalado, el formado por quienes defienden la existencia de la naturaleza humana, resulta muy habitual diferenciar en su seno a los universalistas y a los contextualistas. Sin embargo, me parece más clarificador distinguir las diferentes concepciones de acuerdo con dos criterios que hacen referencia, respectivamente, al modo de constitución de la naturaleza humana y a su modo de expresión.

El primero de estos criterios enfrenta radicalmente a los defensores del creacionismo y del naturalismo. Como es bien sabido, los primeros afirman que la naturaleza humana vino de la mano de Dios y constituye, por lo tanto, una realidad inmutable que impone un respeto absoluto por el hecho mismo de su origen. Por el contrario, sus oponentes sostienen que el ser humano es integralmente un *ser natural* cuyas características se derivan de la evolución de la especie humana.

El modo de expresión de la naturaleza humana enfrenta a quienes consideran que sus componentes se manifiestan de forma contextualista y a los defensores de una expresión incondicionada.

Los primeros sostienen que las características constitutivas de la naturaleza humana existen bajo la forma de unas potencialidades que solo se manifestarán y desarrollarán si el contexto en que transcurre la vida del individuo las selecciona y las favorece. Los segundos creen que esos rasgos constituyen realidades preformadas que determinan el comportamiento de los seres humanos con independencia de las circunstancias.

Se impone aquí una digresión acerca de la controversia en torno a lo innato y lo adquirido, o a la naturaleza y la cultura porque, aunque esta polémica que agitó durante un tiempo la cuestión de la naturaleza humana resulta hoy muy anticuada, el hecho de que un anarquista tan renombrado como Noam Chomsky defienda las tesis del innatismo nos obliga a recordar brevemente su contenido.

Frente a las concepciones del innatismo, según las cuales los rasgos fundamentales de la naturaleza humana –vengan de la mano de Dios o se hayan construido durante la evolución– están inscritos en nuestro patrimonio genético, los culturalistas argumentan, por su parte, que esos rasgos se forman en el medio cultural en que el individuo se desarrolla.

Así, por ejemplo, un defensor del origen social y cultural del ser humano, como el antropólogo Marshall Sahlins, dice:

*la cultura es la naturaleza humana*¹⁰

y añade que, paralelamente a la selección natural, es

... la larga historia de la selección cultural la que ha conducido al Homo sapiens.

En realidad, lo innato y lo adquirido están tan estrechamente entrelazados y reaccionan entre sí de tal manera que se extiende la duda sobre la pertinencia de esa distinción con respecto a muchas de las características humanas. Por un lado, la plasticidad neuronal hace que la cultura y las experiencias prácticas –en particular las relacionadas con el uso de herramientas– modifiquen nuestra arquitectura neuronal durante la evolución, lo cual evoca, por cierto, una especie de neolamarckismo. Por otro lado, resulta que la expresión de un gen no da lugar de forma automática a un determinado rasgo fenotípico, sino que esa expresión depende de la interacción del gen con el medioambiente por lo que, en última instancia, no hay nada que sea enteramente innato o totalmente adquirido. Fin de la digresión.

En el segundo gran conjunto, el que está formado por quienes niegan la existencia de la naturaleza humana, encontramos una serie de orientaciones filosóficas que se inscriben globalmente en una opción *antinaturalista*.¹¹ Esta opción es entendida, no como negación de la inserción de los seres humanos en el reino

4. Marshall Sahlins: *La Nature humaine: une illusion occidentale*, Éditions de l'Éclat, París, 2009.

11 Sobre esta cuestión, véase Stéphane Haber: *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Hdbernas*, PUF, París, 2006.

animal, o como una contestación al evolucionismo, sino en el sentido de remitir la construcción del ser humano a sus propias prácticas, en lugar de atribuirla a fenómenos naturales ajenos a sus actividades idiosincrásicas. La corriente antinaturalista tiene profundas raíces en la concepción historicista proveniente de los románticos alemanes del siglo XVIII y considera que, lejos de tener una esencia constitutiva, el ser humano es el resultado de las circunstancias históricas y sociales en las que está inmerso. También encuentra puntos de unión con Marx y con las reflexiones de Nietzsche sobre la autocreación del hombre y, más recientemente, con José Ortega y Gasset, para quien el hombre no tiene naturaleza, tiene... historia; o con el existencialismo de Jean-Paul Sartre.¹² Señalemos también que la importante influencia, durante las últimas décadas, del postestructuralismo y del pensamiento de Foucault ha hecho crecer las filas de quienes niegan cualquier realidad a la naturaleza humana y se inclinan claramente hacia posiciones construccionistas.

El anarquismo y la naturaleza humana

Como se quejaba Foucault, existe a menudo una distancia considerable entre lo que alguien dice y lo que dicen que dijo pero, tratándose de lo que dicen los anarquistas sobre la naturaleza humana, esa distancia resulta propiamente abismal. Cabría esperar que las críticas dirigidas al anarquismo, con base en su

12 Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946.

supuesta concepción de la naturaleza humana, partiesen realmente de esa presunta concepción. Sin embargo, es el camino inverso el que se suele seguir habitualmente, ya que es a partir de las características que se atribuyen al anarquismo que se le asigna una determinada concepción de la naturaleza humana; sin molestarse en averiguar qué dice realmente al respecto.

En efecto, es bastante común atribuir al anarquismo la idea de que es posible y deseable construir un tipo de sociedad donde reinarían la justicia social y la libertad entre iguales en ausencia de dispositivos de sujeción, o reduciéndolos a su mínima expresión. Sin embargo, a partir de esa caracterización, que es sin duda bastante acertada, el peso de las creencias dominantes acerca de la naturaleza humana induce a un razonamiento en cascada totalmente falaz.

El primer paso de ese razonamiento consiste en postular que, para que ese tipo de sociedad fuese posible, se necesitaría como requisito previo que la naturaleza humana presentase unas características muy particulares. Se precisa inmediatamente que la naturaleza humana requerida por ese tipo de sociedad debería ser muy similar a la descrita por Rousseau bajo la forma del buen salvaje –posteriormente corrompido por la sociedad existente–. Por último, se suscribe la idea de que la naturaleza humana, lejos de corresponder a la concepción de Rousseau, estaría mucho más cerca de la de Hobbes –*homo homini lupus*–, para quien el egoísmo forma parte, de manera indeleble, de la naturaleza humana.

Una vez que estas premisas se han establecido, de forma totalmente gratuita, es fácil extraer una doble conclusión carente

de cualquier validez lógica: en primer lugar, los anarquistas se adhieren a una visión optimista de la naturaleza humana y, en segundo lugar, ya que esta concepción obviamente falsa es necesaria para la aceptación de las tesis anarquistas, se deduce que estas también son falsas. En suma, la anarquía es muy bella, pero como no se puede cambiar la naturaleza humana y como ésta la contradice, resulta que la anarquía es imposible. Como dice Dupuis–Déri,¹³ esto equivale a afirmar que la dominación y la jerarquía están inscritas en nuestros genes.

En realidad, lo que resulta totalmente falso en cuanto nos tomamos la molestia de examinar el discurso anarquista,¹⁴ es que se caracterice por asumir una concepción de la naturaleza humana cercana a la de Rousseau. En general, las figuras clásicas del anarquismo se inclinan más bien por enfatizar la plasticidad del ser humano, destacando que se compone tanto de rasgos positivos como negativos. De hecho, consideran que estos rasgos entran a menudo en conflicto y, por eso, debemos estar siempre en alerta y reconstruir constantemente las condiciones de la libertad para que una vida colectiva sin coerción sea posible. Lejos de ser ingenuamente optimista, Proudhon señaló, por ejemplo, que en la medida en que la naturaleza humana no puede separarse del contexto social en el que se forja, solo puede ser agresiva, egoísta y dominante, ya que la vida social

13 Véase Francis Dupuis–Déri: «Anarchisme et nature humaine: domination contre autonomie», *Cahiers de Psychologie Politique*, n.º 24, Herblay, 2014. Disponible en: bit.ly/2gPkhcr.

14 Véanse, entre otros, los excelentes trabajos de David Morland: *Demanding the impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth–Century Social Anarchism*, Cassell, Londres, 1997; y Renaud García: *Nature humaine et anarchie: la pensée de Pierre Kropotkine*, tesis doctoral, École Normale Supérieure de Lyon, Lyon, 2012.

implica siempre conflictos de intereses que se resuelven únicamente mediante sucesivos contratos.

En cuanto a Kropotkin –como muestra Renaud García en su tesis doctoral–, lejos de constituir un darwinismo a la inversa, su postura no se reduce a sustituir el egoísmo por la solidaridad. De hecho, no tiene ninguna necesidad de postular una visión optimista de la naturaleza humana como condición para la viabilidad del anarquismo, ya que su concepción contextualista implica que, para que la sociedad anarquista sea posible, basta con que la naturaleza humana presente potencialidades que sean compatibles con ella. Es la propia sociedad libertaria la que favorecerá la manifestación de aquellos aspectos de la naturaleza humana que permitan su adecuado funcionamiento.

Volviendo a la tipología de las concepciones de la naturaleza humana descritas anteriormente, podemos ver que la mayoría de los pensadores anarquistas, independientemente de los matices que les separan y, a veces, de las fluctuaciones que experimenta su propio pensamiento, comparten una concepción muy distante de la versión metafísica de la naturaleza humana y participan de una concepción naturalista de corte contextualista. Además, la mayoría de los teóricos anarquistas retoman la definición del ser humano como un animal social: es el caso de Proudhon, como ya hemos visto; asimismo el de Kropotkin, para quien la sociedad existe antes que el hombre; y también de Bakunin, quien no concibe al ser humano fuera de la sociedad.

En este sentido, se entiende perfectamente que el anarquismo, como acertadamente señala Dupuis–Déri, no tiene ninguna

necesidad de asumir una visión optimista de la naturaleza humana, ya que es el entorno social el que promueve o inhibe la expresión de las distintas posibilidades que esta ofrece. Un entorno libertario favorecería, por así decirlo, la eclosión de seres humanos capaces de adaptarse fácilmente a las condiciones no coercitivas de ese entorno. Es decir, capaces de vivir libremente en armonía.

Es cierto, sin embargo, que frente a la idea de cierta maleabilidad social o, incluso, de una producción social del ser humano, Chomsky hizo oír su voz discordante, claramente alineada con las concepciones de la naturaleza humana propias del innatismo.

En su debate con Chomsky –que, sea dicho de paso, no se centra en la cuestión de la naturaleza humana, contrariamente a lo que sugiere el título del libro que lo recoge–, Foucault le rebate la idea según la cual la justicia y otros valores similares pueden fundamentarse en las características de la naturaleza humana, y declara:

No podéis impedir que crea que esas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que se formaron dentro de nuestra civilización, dentro de nuestro tipo de conocimiento, en nuestra forma de filosofía y que, por lo tanto, forman parte de nuestro sistema de clases, y no podemos, por muy lamentable que resulte, recurrir a esas nociones para describir o justificar una lucha que debería –que debe en principio perturbar los cimientos mismos de nuestra

sociedad-.¹⁵

De hecho, Foucault considera el concepto de naturaleza humana como un simple «indicador epistemológico para designar ciertos tipos de discurso», mientras que para Chomsky la naturaleza humana hace referencia a una realidad sustancial, ya que se compone de

... una masa de esquematismos, de principios organizadores innatos que guían nuestro comportamiento social, intelectual e individual.

En una entrevista más reciente, Chomsky reitera firmemente su creencia en la existencia de una naturaleza humana fija y relativamente bien definida:

*Hay, sin duda, una naturaleza humana muy específica y, con respecto a los problemas humanos, no hay pruebas de que haya cambiado por lo menos en los últimos 50.000 años... No puede albergarse ninguna duda seria sobre el hecho de que existe una naturaleza humana intrínseca [...]. No hay duda de que la naturaleza humana, creada de una vez por todas, impone límites a las posibilidades que tienen las sociedades de funcionar de forma satisfactoria.*¹⁶

Las reticencias de Chomsky frente a la idea de la maleabilidad del ser humano son perfectamente comprensibles cuando se

15 Noam Chomsky y Michel Foucault (1974): *Sur la Nature Humaine*, Éditions Aden, Bruselas, 2006. Traducción al Castellano: *La naturaleza humana. Justicia versus poder*.

16 *Ibíd.*

piensa que lo que se desprende de esa idea es que podemos hacer lo que queramos del ser humano, lo cual es efectivamente peligroso, especialmente si se tiene en cuenta que el verbo *podemos* se refiere aquí, en principio, a los sectores socialmente dominantes. Sin embargo, no es menos peligroso confiar, para contrarrestar ese peligro, en una naturaleza humana innata, fija, determinada, dada de una vez por todas. Lo que Chomsky no parece ver es que tiene que elegir entre la afirmación de una naturaleza humana ya dada en el momento de nacer y el anarquismo en cuanto que exigencia de libertad, porque los dos son incompatibles.¹⁷ De hecho, si como dice Charles Larmore,¹⁸ una parte importante de la herencia de la Ilustración consiste en situar la fuente de las normas morales, ya no en Dios, sino en la naturaleza del hombre, se ve con claridad cuánto debe Chomsky a las tesis de la ideología de la Ilustración, para bien y para mal.

La naturaleza humana parasita la problemática del anarquismo

Aunque la naturaleza humana tal y como la concebía Kropotkin se alejaba considerablemente de las concepciones metafísicas dominantes en su tiempo y todavía influyentes hoy en día, este se equivocaba cuando la interrogaba en busca de

17 Al respecto, véase el texto de la anarquista feminista L. Susan Brown: «Anarchism, existentialism and human nature», en *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, 1993.

18 Charles Larmore: *Modernité et morale*, PUF, París, 1993.

argumentos que justificasen la posibilidad de una sociedad anarquista. De hecho, es en otros registros –de tipo político, social, ético, etc.– en que esta posibilidad debe basarse, suponiendo que tal tipo de sociedad pueda efectivamente existir.

El anarquismo no puede justificarse por ser lo que mejor se adaptaría a la naturaleza humana, o porque permitiría su expresión más lograda. Recurrir a ese tipo de argumento es entrar exactamente en el juego de quienes niegan la posibilidad de la anarquía alegando su incompatibilidad con la naturaleza humana y es caer en la trampa de utilizar la misma lógica argumentativa que inspira su discurso.

Tratándose de anarquismo no hay ninguna naturaleza humana que respetar o que realizar en su plenitud. Lo primero es la decisión de desarrollar cierta forma de vida, es la elección del tipo de seres humanos que queremos ser y es el esfuerzo por hacer avanzar las condiciones sociales que nos parezcan más deseables y, todo esto, enmarcado, por supuesto, en el campo de los valores. Esto significa que el anarquismo no es una cuestión que se dilucida en el campo de lo que *es* sino en el campo del *deber ser*. Es decir, en el ámbito de lo normativo y es, en ese marco, en que ha de situarse su discusión. Esto coloca fuera de juego la cuestión de la naturaleza humana, porque no podemos naturalizar lo normativo. No es en nuestra naturaleza humana donde residen los valores, es en el ámbito social donde se forjan y es la historia la que marca su constitución; lo que significa, en particular, que los valores son enteramente contingentes. Esta contingencia de los valores, junto con el hecho de que el ámbito normativo sólo tiene sentido si hay posibilidad de elección,

explica que la noción de naturaleza humana conlleve unas implicaciones que son, sencillamente, contradictorias con el anarquismo.

Es cierto que uno no se involucra en la lucha en pro de ciertas condiciones de vida y en contra de otras si no tiene una idea de lo que es deseable y positivo para el ser humano, pero esto no remite a una determinada concepción de la naturaleza humana; ni siquiera a la idea de la existencia de una naturaleza humana. Así, por ejemplo, está claro que el respeto para con todos los seres humanos constituye una exigencia fundamental, pero no hay ninguna necesidad de postular que son ciertas características de la naturaleza humana las que impelen a ese respeto, basta con adoptar y defender los valores que lo propugnan. Del mismo modo, la dignidad humana no es una propiedad que poseeríamos naturalmente por el mero hecho de ser humanos, es un concepto elaborado históricamente y que tan solo nos obliga porque ha sedimentado en nuestra cultura, pero que también podemos instituir mediante una decisión normativa explícita.

No nos equivoquemos, la cuestión de la naturaleza humana es totalmente ajena a la problemática del anarquismo y la única relación que mantiene con él es la de servir como señuelo para enzarzarlo en unos debates absurdos. Dicho esto, en la medida en que la idea de que existe una naturaleza humana tiene efectos de poder, el anarquismo no puede limitarse a ignorarla, sino que debe mostrarse beligerante en contra de su influencia.

Derechos humanos y naturaleza humana

Lo intrincado de los dominios constituidos por los «valores humanos», por un lado, y por los «derechos humanos», por otro, aconseja que separemos los planos normativos y jurídicos para delinear una posición anarquista sobre la relación entre la naturaleza humana y los derechos humanos. De hecho, en la medida en que en el ámbito de los llamados derechos naturales la declaración de un derecho es, al mismo tiempo, una afirmación de valor, se puede abordar, en un primer momento, la cuestión de los derechos humanos desde un ángulo puramente normativo.

En cuanto que se encuentran dentro del espacio normativo, está claro que, pese a lo que digan los defensores de la primacía de los derechos, los derechos humanos no remiten necesariamente al concepto de la naturaleza humana. Sin embargo, a menudo se intenta fundamentarlos como una obligación moral exigida por las características fundamentales de la naturaleza humana, aunque esto puede resultar de una mera preocupación por ampliar su margen de seguridad. Por ejemplo, puede responder a la finalidad de ponerlos a resguardo de las fluctuaciones contextuales de tipo político, cultural o de otra índole, que puedan afectar a las decisiones normativas. La naturaleza humana permanecería, por definición, impermeable a esas fluctuaciones, excepto tal vez en el muy largo plazo.

Esta apelación a la naturaleza humana como la base sobre la cual fundamentar los derechos humanos debería despertar, en

principio, escasas reticencias porque es cierto, como afirma Charles Taylor,¹⁹ que «atribuimos derechos en función de nuestra concepción de lo que es el ser humano» y que es nuestra representación de lo que define al ser humano la que, en última instancia, guía la elección de nuestros valores. No obstante, reconocer la importancia decisiva que desempeña la idea que nos hacemos del ser humano no nos obliga a aceptar la existencia de una naturaleza humana. De hecho, nuestra concepción de lo que es un ser humano se construye a partir de elementos sociohistóricos, culturales, ideológicos y políticos que son completamente independientes de cualquier referencia a una supuesta naturaleza humana.

Atribuir a los seres humanos unos derechos provistos de un valor incondicional –es decir, válidos para todos sin la menor distinción–, afirmar la inviolabilidad de los derechos individuales, declarar que hay cosas de las que no podemos privar a ningún ser humano... todo esto merece, sin duda, que lo defendamos con toda nuestra energía. Pero, ¿por qué? ¿Debido a que el respeto de la naturaleza humana nos lo exige o porque decidimos que así debe ser? Ciertamente, la universalidad, entendida como aquello que es válido para todos los seres humanos sin excepción, puede ser requerida por el reconocimiento de una naturaleza común, pero también puede provenir simplemente de nuestra decisión de convertir la igualdad entre todas las personas en un requisito moral. Si nos decantamos por la tesis de la naturaleza común, esta nos impone la incondicionalidad de los derechos y no tenemos, entonces, más opción que someternos y aceptarla. Si, por lo

19 Charles Taylor: *La liberté des Modernes*, PUF, París, 1997.

contrario, la incondicionalidad proviene tan solo de nuestra decisión, es de nuestra autonomía de donde surge. Entre la sumisión y la autonomía, la elección anarquista no debería dar lugar a dudas.

Por supuesto, la cuestión de los derechos humanos no se agota en el ámbito normativo; la dimensión jurídica constituye un aspecto esencial. En efecto, en la medida en que la afirmación de un valor no equivale a afirmar un derecho, no bastaría con proclamar un valor para asegurar su respeto, ya que es solo instituyéndolo explícitamente como un derecho que se establece la posibilidad de apelar a una sanción social formal en caso de una vulneración. Como nos recuerda Bernard Williams:

*Una cosa es saber si algo es bueno y deseable, y otra saber si se trata de un derecho.*²⁰

Para entender cabalmente esa distinción basta con pensar por un instante en la enorme diferencia que media en el plano psicológico entre impedir a alguien hacer algo que *quiere hacer*, o impedirle hacer algo que tiene el derecho de hacer. Los derechos remiten no solo a lo que *debería ser*, sino que implican que quien los viola es merecedor de una condena formal, ya que no comete sólo un acto moralmente reprobable, sino también un acto ilegal. La asignación de derechos otorga, por lo tanto, la posibilidad de emprender acciones ante la justicia, con independencia de la naturaleza del órgano encargado de impartirla, para garantizar su respeto. Intuyo que, en la medida en que los derechos implican sanciones formales, eso puede

20 Bernard Williams: *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

representar un problema para el anarquismo. Sin embargo, si he tratado de esbozar algunas reflexiones sobre la relación entre el anarquismo y los derechos humanos desde el punto de vista normativo, mis lagunas en la problemática de la relación entre el anarquismo y el derecho me aconsejan no aventurarme en ese campo.

El anarquismo y la eugenesia positiva

Con el desarrollo de las biotecnologías, la posibilidad de producir seres humanos genéticamente modificados ha dejado de ser un mero producto de la imaginación, lo cual no podía sino reavivar los debates sobre la naturaleza humana. Si la eugenesia negativa –es decir, la intervención genética con fines puramente terapéuticos– no suscita demasiadas objeciones, no ocurre lo mismo con la eugenesia positiva. De hecho, las fuertes controversias sobre el uso eventual de la ingeniería genética para «mejorar» el patrimonio genético de la especie humana dibujan dos campos radicalmente opuestos.

Pensadores como Peter Sloterdijk, por ejemplo, y la corriente transhumanista –de la que existe también una variante supuestamente anarquista²¹– apoyan esa modalidad de eugenesia, mientras que un importante sector se muestra radicalmente hostil partiendo de un conjunto de consideraciones que tienen poco más en común que ese común desacuerdo.

21 Véase anarcho-transhumanism.net.

¿Se puede esbozar una posición anarquista en ese debate? Creo que sí, pero antes puede ser útil repasar brevemente las diversas posturas que están en conflicto y, para ello, me apoyaré ampliamente en la obra de Stéphane Haber.²²

Según Sloterdijk, las biotecnologías no hacen otra cosa que proseguir las viejas prácticas que han dado forma al ser humano a través del uso que este ha hecho de las técnicas y herramientas que nunca ha dejado de inventar. En lugar de escandalizarnos, más valdría abandonar conceptos trasnochados, tales como la ilusoria intangibilidad del ser humano, y aceptar la posibilidad de establecer una relación instrumental con sus genes. Parafraseando a Stéphane Haber, lo que está en juego según Sloterdijk es

*...poner a disposición de las generaciones futuras un equipamiento genético que permita a sus miembros alcanzar un nivel de desarrollo ético y de plena realización de las mejores posibilidades que el hombre lleva en sí.*²³

Desde ese punto de vista, lo que está en juego es de tal magnitud para el futuro de los seres humanos que no debemos tener miedo de zarandear algunos tabúes ancestrales y discutir la posibilidad de una reprogramación mundial de la especie tan pronto como podamos llevarla a cabo.

En el otro campo encontramos, por un lado, los que santifican

22 Véase el excelente libro de Stéphane Haber: *Critique de l'antinaturalisme...*, ob. cit.

23 Peter Sloterdijk: *Regles pour le Parc Humain*, Mille et Une Nuits, París, 1999.

la naturaleza humana y fetichizan el genoma humano de tal forma que intervenir sobre nuestro patrimonio genético sería cometer un crimen imperdonable contra la especie humana. El embrión humano debe ser absolutamente preservado, por principio, de cualquier intento de intervención genética.

Hay, por otro lado, quienes apelan, simplemente, al principio de precaución ante nuestra ignorancia respecto al conjunto de efectos que las manipulaciones genéticas pueden producir a más o menos largo plazo. Argumentan que, dada la magnitud de los posibles peligros para la vida humana, el principio de precaución debería bastar para condenar cualquier intento de jugar al aprendiz de brujo.

Encontramos, por último, un argumento más filosófico desarrollado por Habermas²⁴ cuando examina el efecto de las manipulaciones genéticas sobre la condición del ser humano como agente moral. La intervención genética en el embrión hace que el ser al que este dará finalmente lugar sea determinado intencionalmente por un tercero; es decir, por la voluntad de otro ser humano. Esto marca una diferencia fundamental con las múltiples determinaciones impersonales que intervienen en cualquier ontogenia. Sin embargo, la idea de que somos agentes capaces de actuar por nosotros mismos es incompatible con la idea de que somos seres que han sido programados y fabricados intencionalmente, y esta incompatibilidad bastaría para descalificar cualquier tentación eugenésica.

24 Jürgen Habermas: *L'avenir de la Nature Humaine. Vers un eugénisme liberal?*, Gallimard, París, 2002.

Lo que está en el centro de las consideraciones de Habermas es, por lo tanto, la naturaleza de las determinaciones que se ejercen sobre el ser humano, y su tesis es que la suplantación humana de unas determinaciones, que deberían conservar un origen natural, excluye la posibilidad misma de la autonomía del ser humano. Desde el punto de vista anarquista, podría añadirse que, en la medida en que favorecer la autonomía consiste en reducir las determinaciones que se ejercen sobre el ser humano, el hecho de intervenir sobre su patrimonio genético añade nuevas determinaciones que provienen, esta vez, de la voluntad de los demás, y eso sería suficiente para justificar la oposición anarquista a dichas intervenciones.

Sin embargo, me parece que la posición anarquista en este debate no puede ser la de una oposición por principio y definitiva frente a las intervenciones genéticas sino, más bien, la de una simple no admisión coyuntural y provisional. Esa inadmisibilidad provisional debería apoyarse en el principio de precaución, por un lado, pero en un sentido diferente del que se invoca por regla general y, por otro lado, podría asentarse en la línea argumentativa de Habermas acerca de las condiciones de posibilidad de la autonomía, pero eliminando sus presuposiciones naturalistas.

En primer lugar, el tipo de principio de precaución que el anarquismo está legitimado a invocar contra la intervención genética se basa en el hecho de que las condiciones de esa intervención no se formulan en abstracto, sino en el contexto social específico que, por ahora, es el nuestro. Esto significa que los dispositivos de dominación y las formas capitalistas que carac-

terizan a nuestra sociedad orientarán inevitablemente las intervenciones genéticas hacia la formación de un biopoder²⁵ cada vez más avasallador, y hacia la subordinación de los cambios genéticos a los beneficios económicos que puedan producir.

Asimismo, las actuales condiciones en las que funciona la ciencia no garantizan que la abstención de experimentar con seres humanos, o la obligación de no asumir el riesgo de producir en ellos unos cambios irreversibles que no desearían, sean escrupulosamente respetadas. Dicho esto, si las condiciones sociales cambian radicalmente en un sentido libertario, esta oposición debería, obviamente, ser reconsiderada a la luz de las nuevas coordenadas políticas, económicas, científicas y éticas, allanando así el camino para un nuevo debate cuyo desenlace no se puede predecir.

En segundo lugar, sobre la cuestión de la autonomía del ser humano, el anarquismo sólo puede aprobar el enfoque que sitúa la autonomía como uno de los principales valores de los que hay que partir para enjuiciar la eugenesia. Cosa distinta es suscribir también la tesis de que el hecho mismo de que se realice una intervención genética para lograr un resultado perseguido por una voluntad exterior al sujeto signifique que este ya no puede constituirse como un agente autónomo. También resulta difícil seguir a Habermas cuando extrae de esta tesis una especie de mandamiento moral que excluye, por principio, la intervención

25 Biopoder es un término originalmente acuñado por el filósofo francés Michel Foucault para referirse a la práctica de los estados modernos de "explotar numerosas y diversas técnicas para subyugar los cuerpos y controlar la población". Foucault introdujo este concepto en *La volonté du savoir*, el primer volumen de su *Histoire de la sexualité*. Otros pensadores han tomado este concepto y dado su interpretación particular. [N. e. d.]

sobre el genoma, y que podría formularse de la siguiente manera: no toquéis los genes, dejad que la naturaleza siga su curso si queréis mantener la posibilidad de la autonomía.

No puedo evitar retomar aquí la línea argumentativa sobre la que se basa este artículo. En efecto, si el anarquismo no puede asumir la idea de dejar actuar a la naturaleza, para que la naturaleza humana tenga las características que posibiliten la autonomía del sujeto, es en parte debido a que no es en la naturaleza humana donde está inscrita la autonomía del sujeto. No se trata de una disposición que los seres humanos llevaríamos en nuestros genes, sino que se inscribe en una serie de valores y de prácticas que han sido construidas en el curso de la historia humana y que hoy forman parte de ciertas ideologías políticas, entre ellas el anarquismo. Es, por lo tanto, en ciertas corrientes políticas tales como el anarquismo, en las que radica la posibilidad conceptual y práctica de la autonomía, y es del vigor de esas corrientes que depende su desarrollo, más que de dejar o no en manos de la naturaleza la exclusividad de nuestra construcción genética.

Además, obviando el hecho de que resulta difícil imaginar una relación directa entre los genes y las capacidades morales, hay una amplia gama de intervenciones genéticas que no se traducen, en absoluto, en una especie de «programación» de la capacidad de autodeterminación del individuo en cuanto agente moral. Así que, manteniendo firmemente el principio de precaución, en los términos formulados antes, no habría nada en el anarquismo que se opusiese por razones de principio a las intervenciones genéticas. En última instancia, por lo tanto, es en el nombre de ciertos valores que son cruciales para el

anarquismo que este debe valorar la conveniencia o no de la eugenesia, y no en nombre de una naturaleza humana intangible, impregnada de una sacralidad que la sitúa fuera del alcance de las decisiones humanas y que obligaría a su absoluto respeto por el simple hecho de su supuesta existencia.

III. CHEQUEO DE LA REVOLUCIÓN Y DE SU IMAGINARIO ²⁶

La presencia de la palabra «revolución» en los medios de comunicación se incrementó de forma espectacular hace cinco años con motivo de las revueltas de la «primavera árabe», ahora bien, ¿se trataba realmente de revoluciones? Sí, en mi opinión, al igual que lo fueron la revolución bolchevique, la española, la cubana, o también Mayo del 68 y las revueltas de 1978 en Irán, entre otros muchos ejemplos de discontinuidades históricas, y con independencia de que esas revoluciones abortasen finalmente o tuvieran éxito. Intentaré justificar mi opinión a partir de una reflexión sobre el concepto de revolución, aunque el tema de este artículo no sea el fenómeno de la revolución en su generalidad, sino más bien la cuestión de la revolución social con tonalidades libertarias y la del imaginario revolucionario que ha impulsado durante más de un siglo los esfuerzos para provocarla.

²⁶ Publicado como «Qu'en est-il aujourd'hui de la révolution et de son imaginaire?», *Réfractons*, n.º 36, 2016.

El hecho de que la cuestión de la revolución social sea objeto de numerosas controversias entre sus propios adeptos no es ninguna novedad, si bien el contenido y la viveza de las polémicas han variado considerablemente a través de los tiempos. Así, dependiendo de las épocas, las controversias giraron en torno a las diferentes estrategias revolucionarias, las polémicas se centraron sobre la inminencia o no de una situación revolucionaria, los desacuerdos versaron sobre las distintas concepciones de la utopía, entendida como la forma que debía tomar la sociedad futura, y se contrapusieron puntos de vista sobre la identidad del sujeto revolucionario.

Hoy, la vivacidad de los debates ha perdido gran parte de su intensidad, lo que refleja probablemente una pérdida de interés en el tema. Las escasas controversias que aún se manifiestan enfrentan principalmente a quienes consideran que el concepto de revolución social sigue siendo relevante y conserva todavía su valor político, y a quienes piensan, al contrario, que ese concepto sólo pertenece al pasado y ha perdido toda credibilidad y cualquier utilidad para las luchas.

Para los unos, la revolución es un concepto anticuado que arrancó con la Revolución francesa y que desempeñó un papel importante durante algo más de cien años a partir de mediados del siglo XIX, pero que ha desertado hoy de la escena política. Según ellos, es fácilmente comprobable que el poder incitador que tenía la idea de revolución en el imaginario de los sectores socialmente combativos ha caído en picado, por no decir que prácticamente ha desaparecido. Sostienen, del mismo modo, que la creencia colectiva en la posibilidad real de producir un cambio social revolucionario se ha evaporado.

Están probablemente en lo cierto cuando señalan que no parece asomar ninguna revolución en el horizonte, y añaden a veces que, a la vista de las experiencias históricas, cabe incluso dudar de que sean deseables. En su opinión, perseguir quimeras carece de sentido y piensan que tienen razón quienes dan la espalda a la idea de una revolución cuyo carácter positivo es incierto y que, además, parece del todo imposible en el momento actual.

Frente a los que sostienen ese punto de vista, otros se niegan a avalar la caducidad del concepto de revolución y a encerrarlo en las mazmorras de la historia. Están convencidos de que la revolución es más necesaria que nunca, y que los desastres hacia los que el capitalismo está empujando a la humanidad y al propio planeta la tornan tan indispensable como inevitable. Es, dicen, el temor que suscita entre las fuerzas reaccionarias el que las impulsa a tratar de desactivarla construyendo y difundiendo *urbi et orbi* el discurso de su imposibilidad. De hecho, en la medida en que la voluntad de revolución puede contribuir a hacerla estallar, se trata de debilitar esa voluntad y es por eso por lo que un discurso profusamente difundido por los medios de comunicación se esfuerza en deconstruir el legado de la Ilustración, se empeña en crear el sentimiento de la inutilidad de la acción revolucionaria, y trabaja para crear en la población una sensación generalizada de impotencia política que toma la forma del famoso *there is no alternative* (no hay alternativa) de Margaret Thatcher.

Según ese sector, la imposibilidad de la revolución no sería sino una pura ficción orquestada por los enemigos conscientes o inconscientes de la revolución para hacer asumir la inanidad

de tratar de cambiar el estado de las cosas, y es el éxito alcanzado por esa ficción el que explica la rarefacción de la idea de revolución en el imaginario contemporáneo.

Tanto los partidarios como los detractores de la relevancia del concepto de revolución parecen coincidir sobre la constatación del reflujo de ese concepto en el imaginario contemporáneo, así como sobre la pérdida de su poder de movilización; sin embargo, su desacuerdo es total en cuanto a las posibles razones de ese fenómeno y en cuanto a la necesidad o no de revitalizar la creencia colectiva en la revolución.

¿Qué podemos concluir? ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de revolución? ¿Resulta imposible en la época actual, o, por el contrario, no solo es posible sino que, además, resulta inevitable?

La inevitable revolución

Hablar de la imposibilidad de revolución en la época actual es un puro disparate, porque resulta que esa posibilidad es intrínseca a la dimensión histórica de nuestras sociedades, es consustancial a ellas y negarla nos lleva, simplemente, a negar la historicidad de lo social. Para que la revolución desaparezca del registro de los eventos posibles, sería preciso que la sociedad dejase de estar formada por seres humanos y que dejase de ser producida, en buena medida, por sus acciones, lo cual desafía obviamente cualquier imaginación, excepto, al parecer, la de los apóstoles neoliberales del «fin de la historia».

Pese a discrepar sobre infinidad de cuestiones, Castoriadis y Foucault se dan aquí la mano para hacer hincapié en que la historia es *creación* en el sentido fuerte del término; es producción de unas discontinuidades que irrumpen en lo *ya-hecho* histórico y representa, por lo tanto, un proceso abierto cuyo caminar está compuesto de bifurcaciones creadoras de novedad. Si la discontinuidad y la creación de novedad forman parte de la historia, eso significa que la estructura social siempre presenta determinados grados de libertad y, que, por el propio hecho de que es histórico, el presente siempre es susceptible de romperse y de bifurcar hacia lo inédito. En otras palabras, una salida fuera de lo que ya está instituido es, por principio, siempre posible, lo que significa que las revoluciones siempre lo son.

Quisiera destacar dos características notables de la revolución. La primera es su radical contingencia, en el sentido de que no obedece a ninguna necesidad y constituye un acontecimiento en el pleno sentido de la palabra. Eso significa que no se encuentra inscrita en las condiciones antecedentes y que, por lo tanto, no es estrictamente deducible a partir de esas condiciones. En cuanto que novedad radical, la revolución no está precontenida en el presente; su condición de *acontecimiento* la define como una ruptura cuya radical singularidad impide saber de antemano en qué consistirá exactamente.

La segunda es *la persistencia* de algunos de sus efectos, ya que como se trata de un acontecimiento que abre la posibilidad de obliterar un estado de cosas marcándolo con el sello de la caducidad, y en cuanto que reviste al mismo tiempo un carácter *inaugural* que abre sobre un nuevo estado de cosas, la revolución

está llamada a dejar por largo tiempo su huella en el imaginario colectivo, incluso si no triunfa.

Kant ya apuntaba a esos dos rasgos hace más de dos siglos cuando, al hablar de la Revolución francesa, escribió:

No importa si la revolución [...] es exitosa o si fracasa [...] ese fenómeno en la historia de la humanidad ya no se olvida porque ha revelado[...] una disposición que ninguna política hubiese podido poner de manifiesto, ni con la mayor sutileza, a partir del precedente curso de eventos [...] tan solo la naturaleza y la libertad combinadas en la especie humana [...] eran capaces de anunciarla, aunque de una forma indeterminada y como un acontecimiento contingente.²⁷

Pero no es solo el carácter abierto de la historia el que hace que la revolución sea una posibilidad siempre presente, también concurre a esa circunstancia el carácter irreductible de las prácticas de libertad que se encuentran enraizadas en nuestra subjetividad, y que mantienen siempre abierta una puerta para la insurrección contra lo instituido. Foucault lo expresó magníficamente en un artículo de 1979 en el que declaraba:

El movimiento mediante el cual un hombre solo, un grupo, una minoría o un pueblo entero dicen «ya no obedezco más» y arrojan el riesgo de su vida a la cara de un poder que consideran injusto; ese movimiento me parece irreductible. Porque ningún poder es capaz de hacerlo imposible: Varsovia siempre tendrá su gueto insurrecto y sus

27 I. Kant: *Le conflit des Facultés* [1798], citado en M. Foucault: *Qu'est-ce que les Lamieres? Dits et écrits*, vol. iv, Gallimard, París, 1994.

alcantarillas pobladas de insurgentes. Y porque el hombre que se subleva no tiene explicación; hace falta que se produzca un fuerte arranque que interrumpa el hilo de la historia y sus largas cadenas de razones, para que el hombre pueda «realmente», preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer.²⁸

La imposible revolución

Ahora bien, si es cierto que la revolución constituye una eventualidad que sigue siendo perfectamente posible hoy en día, entre otras cosas porque es inherente a nuestra condición socio- histórica, sin embargo, el advenimiento de una revolución que ostente los rasgos que la caracterizaban en el imaginario revolucionario que estuvo vigente durante gran parte de los dos siglos anteriores representa un evento totalmente imposible.

En efecto, el mundo en el que acontecieron las múltiples revoluciones, rupturas e insurrecciones que dieron forma a ese imaginario revolucionario se ha transformado hasta tal punto que parece excluido que las discontinuidades que acontecerán en su seno se parezcan, en forma y contenido, a las de antaño.

El innegable reflujó del imaginario revolucionario heredado se

28 Michel Foucault: «Inutile de se soulever?», escrito en 1979 y reproducido en *Dits et écrits*, vol. 111, Gallimard, París, 1994.

debe muy probablemente a ese desfase respecto del mundo actual.

Para captar hasta qué grado el antiguo imaginario ha quedado desconectado de la presente realidad, es preciso entender que los cambios imprimidos al mundo en las últimas décadas, muy lejos de constituir transformaciones menores, inician en realidad un auténtico cambio de época y emprenden el tránsito hacia una nueva era. De hecho, todo indica que nos hemos adentrado en el camino que conduce de forma simultánea a una nueva era del capitalismo, a una nueva era tecnológica y a una nueva era ideológica. Esas tres nuevas formaciones históricas están entrelazadas, se anudan en una relación sinérgica, como si constituyesen en realidad distintas partes de un mismo fenómeno global.

Sin pretender formular, ni siquiera aproximadamente, un diagnóstico del presente, me parece necesario esbozar algunos de los rasgos de esas grandes mutaciones a fin de acotar el contexto en que se plantea hoy la cuestión de la revolución y en que se recompone el actual imaginario revolucionario.

La mutación del capitalismo

Contradiendo los augurios que anuncian periódicamente la crisis terminal del capitalismo, este ha demostrado ampliamente a lo largo de su existencia su enorme capacidad de regeneración, una capacidad que queda evocada a la perfección por esa

metáfora de la hidra a la que le nacen varias cabezas por cada una que le cortan. No dudando en alimentarse de aquello mismo que le opone resistencia, el capitalismo se adapta y se transforma con una temible eficacia, y hay que reconocer que ha operado en muchos aspectos una verdadera mutación que lo aleja considerablemente de sus formas anteriores.

Esa nueva modalidad de capitalismo se muestra particularmente apta para extraer beneficios a partir de los flujos, ya sean financieros o de información, entre otros. Resulta también que la producción de valor ya no se basa exclusivamente en el trabajo y que la explotación de los trabajadores ya no constituye la principal fuente de beneficios. De hecho, el capitalismo ha transformado en una fuente de beneficio el conjunto de las actividades de la vida diaria, invadiendo hasta en sus más recónditos espacios todo el ámbito de la existencia humana, a la que inocular, de paso, su propia lógica.

Al igual que el propio ejercicio del poder produce las condiciones de su continua expansión, simplemente ejerciéndose, también el capitalismo trabaja para construir los sujetos más adecuados para afianzarlo, a la vez que para proporcionarle ganancias. Así, por ejemplo, ha aprendido que producir los deseos de los sujetos en lugar de limitarse a satisfacerlos garantiza una extraordinaria fuente de beneficios; con lo cual el consumo y el endeudamiento se han sumado a la explotación laboral como medios para incrementar el capital.

Considerando el elevado grado de globalización en que se encuentra el capitalismo, su ubicuidad debe entenderse no solo en el sentido de que impregna todos los engranajes de la

sociedad, todos los aspectos de nuestra vida cotidiana y de nuestra subjetividad, sino también en el sentido de que ocupa todo el espacio de un planeta en el que resulta omnipresente, apropiándose, incluso, de partes del espacio extraplanetario. En el siglo XXI, ya no hay exterioridad con relación al capitalismo; ya no hay un *afuera* del capitalismo, ni geográfica ni socialmente. Este ha colonizado todo el planeta y todos los aspectos de la sociedad, así como gran parte de la esfera psicológica, con lo cual ya no consiste solamente en un sistema económico, es también una forma de vida con pretensiones hegemónicas.

Es esa nueva versión del capitalismo la que define el escenario en que se inscribe actualmente la acción revolucionaria, y eso le obliga a adoptar nuevas formas y a imaginarse a sí misma con nuevos rasgos.

La era de Internet: tiempo de revoluciones y de totalitarismos

Las tecnologías de la información y de la comunicación han sido claves para la construcción de la nueva era capitalista. Sin ellas, la explotación de los flujos, tanto financieros como de otros tipos, no alcanzaría la amplitud, ni revestiría la forma que tiene hoy en día, y la nueva fase de la globalización no habría podido acontecer. En efecto, esta no solo representa la extensión a todo el planeta del mercado capitalista y de su lógica productiva, sino que también instaura un nuevo orden

económico que se caracteriza, entre otras cosas, por la densificación y la rapidez de las interconexiones, así como por la capacidad de gestión a muy gran escala y a muy alta velocidad, y con existencias continuamente ajustadas a la demanda.

Ahora bien, por importante que sea su papel en la reconfiguración del capitalismo, no es solo en el campo de la economía donde la informatización generalizada del mundo ha abierto una nueva era. En la medida en que se trata de una tecnología productora de tecnologías, su capacidad transformadora se manifiesta en múltiples ámbitos. Es así como la informática ha impulsado, por ejemplo, la ingeniería genética, con lo *posthumano* como horizonte, o ha ayudado a renovar la conducción de la guerra contribuyendo a incrementar la sofisticación del armamento y a modificar la estrategia militar (drones, misiles guiados, ataques cibernéticos, entre muchos otros aspectos, sin olvidar la renovación de la inteligencia militar).

Todas esas transformaciones en las que interviene la informática repercuten de una manera u otra sobre varios de los aspectos que atañen de alguna manera a la cuestión de la revolución. No obstante, sólo me detendré aquí sobre los que remiten al control social, a la vigilancia generalizada y a la progresión aparentemente irresistible del totalitarismo.

En un libro de entrevistas que merece ser leído, Julián Assange nos advierte:

En la medida en que el Estado se fusiona con Internet, el futuro de nuestra civilización pasa a ser el futuro de Internet [...].

Y agrega más adelante:

*La evolución natural de las tecnologías de vigilancia acabará, probablemente, por conducirnos poco a poco hacia una sociedad totalitaria de vigilancia mundial –por totalitaria quiero decir de vigilancia total–.*²⁹

Vigilancia generalizada, total transparencia, completa trazabilidad, acumulación ilimitada de datos, constante cruce de estos, análisis de ADN, intrusión legal del Estado en nuestra privacidad, y autoexposición voluntaria de nuestras andanzas, etc. Todas nuestras acciones dejan huellas que son cuidadosamente archivadas por los servicios estatales, así como por importantes empresas privadas. Sin lugar a dudas, con la colonización del mundo por la informática, el control social ha adquirido un nuevo rostro y conduce a una sociedad de control total que no está hecha, precisamente, para facilitar las actividades revolucionarias.

Sin duda, el futuro está cargado de amenazas totalitarias, pero estas no obedecen solo a razones políticas; el principal peligro no reside en el desarrollo de los sectores de extrema derecha, sino que son, de hecho, los dispositivos tecnológicos implantados en el mundo entero los que están tejiendo la tela de araña totalitaria que apresará nuestras vidas si no lo remediamos.

Ahora bien, paradójicamente, la era de Internet no se limita a favorecer el avance hacia el totalitarismo, sino que también

²⁹ Julián Assange y otros: *Menaces sur nos libertés*, Bd. Robert Laffont, París, 2013.

anuncia una era de revoluciones. En efecto, son varias las consecuencias que tiene el impacto de la informática sobre el incremento de la complejidad, sobre la densificación de las interconexiones, así como sobre el aumento exponencial de la velocidad de los desplazamientos y de la información, o sobre la aceleración del ritmo de los cambios sociales. Entre esas consecuencias, figura la proliferación de las incertidumbres y la multiplicación de los puntos de bifurcación que anidan en el tejido social, lo cual facilita la propagación de unas perturbaciones y de unas fluctuaciones locales que pueden llegar a invadir todo el sistema poniéndolo «fuera de control». Cabe señalar, sin embargo que, frente a esa eventualidad, el sistema posee hoy en día enormes recursos para tratar de amortiguar esas perturbaciones antes de que alcancen unos umbrales críticos irreversibles e invadan todo el sistema social, transformando radicalmente su régimen de funcionamiento. Basta con pensar en la constante y omnipresente vigilancia, en la velocidad vertiginosa de las intervenciones y en la sofisticación tecnológica del armamento, para convencerse de la dificultad de sorprender y de desestabilizar el sistema.

La consideración de que en la era de Internet las revoluciones venideras no serán similares a las revoluciones de antaño parece pues razonablemente aceptable.

Una nueva era ideológica

No solo cambian el mundo social y tecnológico, es también la

esfera ideológica la que está mutando. Para expresarlo rápidamente y evitar términos controvertidos, digamos simplemente que ya hemos iniciado nuestra salida de la Modernidad. En occidente, la Modernidad se definía en el plano ideológico por la amplia adhesión al discurso construido por la Ilustración y su adopción como fundamento de la legitimidad de esa época en la que aún seguimos inmersos. Sin embargo, se acepta de forma cada vez más generalizada que las grandes narrativas de la Ilustración ya no son creíbles, y que las metanarrativas de la emancipación, del progreso, de la razón triunfante, del Proyecto que realizar, de la Ciencia integralmente beneficiosa, de la Esperanza en un Futuro siempre mejor, etc. se enfrentan a demasiados argumentos críticos para que puedan seguir fundamentando y legitimando el credo moderno.

Siempre y cuando no tiremos al bebé con el agua del baño –porque es evidente que la Ilustración distaba mucho de ser un bloque homogéneo y porque algunos de sus principios representan logros fundamentales–,³⁰ solo cabe aplaudir el desmantelamiento crítico de la gran narrativa de la Ilustración y de las trampas que nos tendía. Sin embargo, es mucho más difícil juzgar el relato que está llamado a sustituirla para legitimar la nueva época que está emergiendo, porque ese relato aún permanece incipiente y confuso.

No obstante, entre los elementos que comienzan a dibujarse,

30 Cuando se la observa con atención, la Ilustración muestra su complejidad y aparecen diversas corrientes que se diferencian, entre otras cosas, por su mayor o menor radicalidad. Entre los logros que nos ha dejado, cabe destacar la incitación a ejercer libremente y con audacia el espíritu crítico. Una incitación magníficamente condensada en la expresión *sapere dude*, «atrévete a saber», o «ten la valentía de pensar», que Kant retomó y popularizó.

cabe señalar la aceptación generalizada de la incertidumbre como principio sustitutivo de las certezas firmemente fundadas y fundadoras, o la sustitución de los valores trascendentes y absolutos por criterios pragmáticos con cierto aroma relativista, o la recomposición de los valores morales inscritos en la cultura occidental a fin de responder, entre otras cosas, a la irrupción cada vez más probable de la condición posthumana anunciada tanto por la ingeniería genética como por la eugenesia positiva, y también por el implante intracorporal de chips RFID y otros dispositivos informáticos. Dicho esto, aún se tardará muchos años antes de que las principales características del nuevo discurso dominante se hagan más precisas.

Deconstrucción frente a crítica social: el abrazo del oso

Parece, por lo tanto, que una serie de datos relacionados con los cambios económicos, tecnológicos e ideológicos pueden dar cuenta del debilitamiento del antiguo imaginario revolucionario y de su desconexión de la realidad actual. Sin embargo, existe una corriente de pensamiento que solo ve en ese debilitamiento una operación orquestada por los defensores del actual sistema capitalista para desactivar las tentativas revolucionarias que podrían desestabilizarlo. En la medida en que sus argumentos mantienen una relación directa con la cuestión de si hay que actualizar o no el concepto de revolución, no es superfluo discutirlos aquí.

Esa corriente de pensamiento reprocha a una serie de pensadores que le estén haciendo el juego al neoliberalismo, porque al cuestionar las ideas de la Ilustración estarían contribuyendo a privar a los explotados de motivos para la esperanza y para la lucha. El libro, ciertamente muy interesante, muy bien escrito y rigurosamente argumentado de Renaud García,³¹ se inscribe en esa línea. El autor contrapone el discurso de la crítica social empeñado en la tarea de desenmascarar el relato ideológico dominante al discurso de la deconstrucción, que incita a luchar contra la dominación en lugar de hacer frente a la explotación, y reprocha a los teóricos de la deconstrucción que estén desactivando la lucha revolucionaria al socavar valores como la dignidad, la verdad o la justicia, que son necesarios para que los explotados se lancen a la lucha revolucionaria.

Bien mirada, la actividad que consiste en desenmascarar sugiere implícitamente que existe una realidad subyacente «que es la que es», pero que ha sido recubierta con un velo engañoso y alienante a fin de suscitar la sumisión. A nadie se escapa que, para tener la certeza de que lo que aparece al arrancar ese velo es lo que *de verdad* quedaba oculto, es preciso, o bien disponer de los conocimientos que permiten acceder previamente a la realidad sin velo, o bien dominar los conocimientos que permiten apartar el velo, y solo el velo, sin alterar para nada la realidad que escondía.

Por su parte, la deconstrucción opera sobre la realidad tal y como *aparece* a los miembros de una sociedad, indagando cómo ha sido construida y examinando los efectos que eso produce.

31 Renaud García: *Le désert de la critique*, L'échappée, París, 2015.

La deconstrucción no se centra, por lo tanto, sobre *la auténtica realidad* tal y como era antes de que fuese construida de tal o cual manera.

En el mejor de los casos, solo pone de manifiesto los procedimientos de esa construcción, lo cual sugiere que otra construcción es posible, pero que a su vez ella también será siempre susceptible de ser deconstruida.

Por lo tanto, no es preciso recurrir a la hipótesis de una realidad subyacente a la que podríamos acceder, independientemente del modo de acceso; una extraña posibilidad que los defensores del *desenmascaramiento* aceptan implícitamente.

Filosóficamente, podemos adivinar en esa confrontación la oposición entre, por una parte, los supuestos antiesencialistas del discurso deconstruccionista y, por otra parte, las tesis realistas que subyacen en la actividad consistente en desenmascarar; sin embargo, todo indica que esa controversia filosófica no está desprovista de implicaciones políticas.

En efecto, al atacar a pensadores como Derrida, Deleuze y, sobre todo, Foucault, y al presentar la deconstrucción como, en el mejor de los casos, una especie de divertimento para intelectuales, mientras que la actividad de desenmascarar representaría una operación política emancipadora, la corriente de pensamiento que se reivindica hoy de la crítica social³²

32 Lo que cuestiono aquí no es «la crítica social» en cuanto que tal, ni el papel que esta desempeñó en las luchas de antaño, sino el sentido que se le da cuando se la usa como arma dialéctica contra aquellas corrientes que, lejos de ser reaccionarias, arremeten sin embargo contra el discurso de la Ilustración.

pretende lavar la cara a aquellos principios de la Ilustración que son menos manifiestamente criticables, desenmascarando el discurso supuestamente falaz de quienes los atacan.

De hecho, el reproche dirigido a Foucault se inscribe en una larga tradición que podríamos denominar «Foucaultfobia», haciendo eco al término «Foucaulatría» que lanzan peyorativamente muchos de sus críticos. Sin tener que remontarse a las diatribas de Jean-Paul Sartre acusándole de levantar «el último dique que la burguesía todavía puede erigir contra Marx» –por cierto, eso fue poco antes de que coincidiese, hombro con hombro, con Foucault en el post Mayo del 68–, es oportuno recordar que, en los años setenta, se disparó una auténtica ofensiva de los intelectuales marxistas en contra de Foucault, acusándole de desactivar las luchas, de sembrar el pesimismo y de socavar la conciencia de clase y la acción de los explotados contra el poder.

Por supuesto, no se trata de negar que el sistema se afana en neutralizar la voluntad de revolución, porque, como decía con razón Philippe Coutant:

La producción de la subjetividad es una de las tareas fundamentales del sistema. Produce, entre otras cosas, sujetos que no ven ninguna alternativa posible al sistema y a nuestro modo de vida. ³³

Sin embargo, no es retornando a las antiguas alternativas como infundiremos valor para intentar cambiar la realidad existente y, sobre todo, no es silenciando las críticas con el pretexto

33 Philippe Coutant: *Le sujet et le capitalisme contemporain*, Éditions de la Gréneraie, Nantes, 2011.

de no hacerle el juego al adversario como ayudaremos a mantener la llama revolucionaria.

Es innegable que, apoyándose en la milenaria propensión de los seres humanos tanto a imaginar el presente de forma diferente a lo que es como a querer transformarlo, el imaginario revolucionario desempeña un papel fundamental para estimular una voluntad de revolución que intente provocar una discontinuidad susceptible de abrir el estado actual de las cosas a su eventual transformación. Sin embargo, cambiar el mundo y la vida requiere actualmente otros valores, otras estrategias, otros discursos y otro imaginario que el que prevaleció durante casi dos siglos.

Es, efectivamente, porque las características del mundo han cambiado profundamente por lo que la argumentación que reivindica la crítica social frente a la deconstrucción resulta infundada. Sin obviar el hecho de que la deconstrucción no se inscribe necesariamente en una perspectiva revolucionaria, ya que depende del uso que se haga de ella, la realidad es que hoy en día es precisamente la deconstrucción la que puede ser más útil para las prácticas revolucionarias, mientras que la crítica social empuja a los explotados hacia un callejón sin salida, porque el discurso, las estrategias y las luchas que inspira no encajan en el presente y en la realidad actuales.

Coincido con quienes abogan por infundir vigor al imaginario revolucionario, sin embargo, aunque estén animados por una innegable buena voluntad, su esfuerzo por rescatar el viejo imaginario rinde un flaco favor a la revolución, un poco al estilo de ese famoso abrazo del oso o, aun mejor, al estilo de ese

pavéde l'ours («adoquín del oso») que, según cuenta La Fontaine en sus fábulas, fue lanzado con fuerza por el oso para matar a la mosca que se había posado sobre la nariz de uno de sus amigos, que no sobrevivió a la situación.

Repensar la revolución

A mi entender, el significado de la palabra «revolución» remite en su formulación más general a una mutación de lo instituido, es decir, a un cambio radical de las formas sociales establecidas, de las relaciones políticas existentes, de los modos de vida dominantes, impulsado por una intensa actividad política colectiva. Ese significado no puede variar demasiado, porque dejaría entonces de hacer referencia a la revolución tal y como esta ha quedado inscrita en nuestro lenguaje. Ahora bien, ese significado es prácticamente el único aspecto que debemos mantener relativamente fijo, porque casi todos los demás elementos que definían la revolución social han cambiado, tanto si se trata de sus condiciones de posibilidad, de sus contenidos concretos, de su sujeto protagonista, etc.

Si aceptamos que el presente está siempre abierto a las revoluciones, y que incluso lo está probablemente ahora más que antaño; si, por otra parte, concedemos cierta credibilidad a la idea de que la magnitud de los cambios experimentados por la sociedad ha jubilado tanto las antiguas formas de las revoluciones como las características de la acción revolucionaria, y los contenidos del imaginario revolucionario de

los siglos anteriores –sin debilitar por ello el deseo de revolución–; y, si también coincidimos en que el imaginario revolucionario desempeña un papel importante en la acción política subversiva, aún nos quedaría por definir cómo se plantea hoy la cuestión de la revolución social y, en el supuesto de que todavía exista un imaginario revolucionario en la nueva militancia, también nos quedaría por saber de qué está hecho.

A la vista de los cambios acontecidos en nuestras sociedades, sería vano tratar de proyectar el tradicional imaginario de la revolución sobre el actual deseo de revolución para intentar captar lo que alimenta ese deseo. Por el contrario, debemos partir de las prácticas animadas por ese deseo, y ver a partir de ellas cuál es la representación de la revolución que queda dibujada.

Para ello, una forma, sin duda limitada pero también la que me resulta más accesible, consiste en prestar atención al discurso y a las prácticas de los colectivos de jóvenes anarquistas que proliferan hoy en día por todo el mundo y que tienen características sorprendentemente similares, sea cual sea el lugar donde se constituyen.

Lo que parece predominar en esos colectivos es la voluntad de crear espacios relacionales libres de las imposiciones y de los valores que provienen del sistema social existente. Se trata de vivir desde hoy, y sin esperar a un hipotético cambio revolucionario, tan cerca como sea posible de los valores que ese cambio debería promover. Eso pasa, entre muchos otros aspectos que no enumeraré aquí, por aceptar exclusivamente relaciones no sexistas desprovistas de cualquier rastro de patriarcalismo, incluso en el lenguaje cotidiano, o por establecer

relaciones solidarias que escapen de la lógica jerárquica o del espíritu mercantil.

Esos espacios proporcionan todo tipo de satisfacciones, así que, por ejemplo, los conciertos, las fiestas, las comidas colectivas –veganas, en general– forman parte de la actividad política, junto con la distribución de carteles, la acción en los barrios o las manifestaciones, a veces violentas. Obviamente, el principal objetivo de esos espacios va mucho más allá de proporcionar satisfacciones personales, porque de lo que se trata es de conseguir que el modo de vida que se desarrolla en su seno sea, en sí mismo, un instrumento de lucha capaz de desafiar al sistema, de contradecir sus principios, de disolver sus argumentos y de posibilitar el desarrollo de experiencias comunitarias transformadoras.

Para esos colectivos, la actividad revolucionaria consiste en crear contrapoderes, contrainstituciones; en construir fragmentos de una sociedad paralela, ubicada en los intersticios de la sociedad existente; y en desarrollar formas de lucha que, además de los enfrentamientos y de las acciones de protesta, también creen realidades sociales ajenas a la lógica del sistema. Esas realizaciones se extienden desde los espacios autogestionados hasta las redes de intercambio y de ayuda mutua, pasando por los *squats* y por las cooperativas de todo tipo, proporcionando de esa forma un conjunto de alternativas contrapuestas a las que ofrece el sistema y que ayudan a cambiar la subjetividad de los participantes.

Este último punto es importante, porque existe una conciencia bastante clara de que, al estar formateados por esta sociedad,

tenemos que transformarnos a nosotros mismos si queremos escapar de su control, y eso implica que la desubjetivación sea percibida como una tarea esencial de la acción revolucionaria. Como sabemos perfectamente, dicen esos jóvenes anarquistas, que el capitalismo se mantiene en buena medida gracias a las múltiples satisfacciones que es capaz de proporcionar, debemos modificar nuestros deseos para que el capitalismo deje de ser un sistema capaz de satisfacernos. En palabras de Philippe Coutant:

*Si seguimos deseando lo que el capitalismo nos ha enseñado a desear, solo podremos vivir en su propio mundo.*³⁴

De hecho, si bien es cierto que la mayoría de esos colectivos se definen explícitamente como revolucionarios, lo que se desprende de sus prácticas queda bien lejos de remitir al imaginario revolucionario de antaño. Su revolución no solo se desea, se sueña y se prepara como un evento futuro, sino que hunde sus raíces en el presente y es realmente vivida porque, más que una meta, es una dimensión constitutiva de la propia acción subversiva. Es por lo tanto sobre el presente y sobre su transformación, limitada pero radical, que hacen hincapié, intentando romper de forma inmediata unas relaciones de dominación específicas y concretas, mediante la multiplicación y la diseminación de focos de resistencia.

Ese «presentismo revolucionario» se manifiesta en textos como el del colectivo de Estados Unidos CrimethInc.:

Nuestra revolución tiene que ser inmediata y llegar a la

vida cotidiana [...]. Debemos procurar ante todo, cambiar el contenido de nuestra existencia en un sentido revolucionario, en lugar de dirigir nuestra lucha hacia un cambio histórico y universal que no podremos contemplar en nuestra vida.

Está claro que hoy en día el sacrificio por una meta lejana ya no figura en las agendas, solo unos objetivos que se puedan alcanzar en el presente, o en el corto plazo, nos impulsan a asumir riesgos que, incluso, pueden llegar a ser extremos, como lo demuestran muchas compañeras y compañeros.

Esas prácticas nos indican que, si bien la lucha contra la explotación económica sigue estando presente y sigue siendo necesaria, ya no representa el frente principal de las luchas y nos avisan de que el proletariado ya no es el sujeto que encarna, por excelencia, la oposición a lo instituido. Hoy los frentes se han multiplicado y el sujeto de la revolución está constituido por todos los sujetos que muestran una voluntad de lucha contra tal o cual sistema de dominación ubicado en su campo de experiencia. Uno de los elementos que surgen en el actual imaginario revolucionario es la idea de una revolución sin un sujeto principal o, si se prefiere, con un sujeto que, al igual que ocurre con el capitalismo, se plasmaría en la metáfora de la Hidra: una multiplicidad de cabezas que engendran otras tantas por cada una que la represión corta.

Junto a esos colectivos de jóvenes anarquistas, otro fenómeno subversivo que responde a las características tecnológicas del momento actual, y que enriquece tanto las prácticas revolucionarias como el imaginario correspondiente, consiste en la

aparición de los *hackers*, con las prácticas y con la forma de intervención política que les caracterizan.

Geoffroy de Lagasnerie³⁵ señala acertadamente que si lo que fascina y atrae nuestra atención son las macroconcentraciones –la ocupación de las plazas, las protestas contra las cumbres, etc.–, no obstante, es en otros lugares donde se inventa la nueva política subversiva.

Esta es obra de individuos dispersos, pero que forman colectivos virtuales: los *hackers*.

Al analizar sus prácticas, el autor precisa que el valor de su lucha reside en que ataca a un principio fundamental del actual ejercicio del poder: el secreto de las operaciones del Estado, una zona de caza estrictamente reservada y totalmente opaca a los ojos no autorizados, que el Estado guarda para sí. Los activistas recurren a unas prácticas de anonimato y eliminación de rastros que no responden a las exigencias de la clandestinidad, sino a una nueva concepción de la acción política: la negativa a constituir un *nosotros* heroicamente y sacrificialmente enfrentado al poder, en una lucha cuerpo a cuerpo y a cara descubierta; se trata, en efecto, de no exponerse, de reducir el coste de la lucha, pero sobre todo de no establecer una relación, ni siquiera conflictiva, con el enemigo.

Por otra parte, lo que también aflora en el actual *ethos* revolucionario es la idea de que si, para cambiar radicalmente la sociedad, es imprescindible salir del capitalismo, entonces no basta con cambiar la propiedad de los medios de producción, o

35 Geoffroy de Lagasnerie: *L'art de la révolte*, Fayard, París, 2015.

la distribución de la riqueza, porque son la totalidad del dispositivo tecnológico y la propia forma de la economía actual las que hay que transformar radicalmente.

En este sentido, aunque se trata de un punto de vista que aún está poco difundido en los medios revolucionarios, las ideas recogidas y desarrolladas por el Comité Invisible³⁶ comienzan a hacer su camino. Una de esas ideas es que el poder se ha convertido en «logístico», en el sentido de que reside ahora en la materialidad del mundo tecnológicamente construido, en las grandes infraestructuras, en las grandes redes de transporte de energía, de personas, de bienes o de información. Para hacer la revolución, hay que escapar de la fascinación por el escenario en el que se desarrolla la política desde hace siglos, hay que dejar de creer que basta con dar la batalla a las instituciones políticas y ganarles la partida para que todo cambie, porque incendiar las sedes parlamentarias es inútil si no cambiamos, al mismo tiempo, la base material de la dominación.

Otra de las ideas importantes que está avanzando es que hay que romper la separación entre la esfera de la vida cotidiana y el campo de la acción política. Y, si esa fusión de la política y de la vida conduce a intentar construir unas fuerzas revolucionarias que ya no tomen la forma de una organización, está claro que tanto las prácticas revolucionarias como el imaginario revolucionario deberán adoptar nuevas características.

Al igual que todos los imaginarios, el imaginario revolucionario se compone de elementos heterogéneos –creencias colectivas,

36 Comité invisible: *A nos amis*, La fabrique, París, 2014 (en castellano: *A nuestros amigos*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2015).

representaciones, constelaciones de imágenes, relatos, símbolos, etc.– que, al igual que todo lo que se refiere al campo del significado, solo puede ser relativamente vago y mostrarse refractario a cualquier formalización estricta.

Las descripciones del imaginario revolucionario clásico, y de su nueva formulación, solo pueden bosquejarse con trazos gruesos y un tanto imprecisos.

Ahora bien, lo que se desprende del presente panorama revolucionario, y de las prácticas que pugnan por subvertir el modelo social establecido, es que el actual imaginario ya no transmite la idea de que el objetivo de la acción revolucionaria consistiría, fundamentalmente, en avanzar gracias a un proyecto claramente definido hacia esa confrontación decisiva, representada por la metáfora de la gran noche, que creará las condiciones para la construcción de una nueva sociedad. Incluso manteniendo el deseo de ese evento, el nuevo imaginario concibe, fundamentalmente, la acción revolucionaria como una acción que debe construir los medios para vivir de una manera que, por una parte, desafíe colectivamente a los valores del sistema y que, por otra, constituya un arma para luchar contra los dispositivos de dominación.

Lo que es importante, por tanto, es inscribir la revolución en el presente, abandonando cualquier fascinación por su posible realización en el futuro. Eso implica, entre otras cosas, que se dejen de orientar los esfuerzos hacia la construcción de grandes organizaciones de lucha diseñadas para librar una guerra frontal contra el sistema, y que estos se dediquen más bien hacia la creación de múltiples espacios alternativos, diseminados por el

territorio e interconectados por lazos flexibles que permitan intercambios y coordinaciones puntuales.

El antiguo imaginario comportaba un conjunto de imágenes, entre las cuales la del pueblo asaltando la Bastilla se mezclaba con la de los comuneros en un París sitiado, y acompañaba a la de los insurgentes tomando el Palacio de Invierno, o a la de los trabajadores que ocupaban las fábricas y colectivizaban las tierras en la España de 1936. En todos los casos aparecía, heroico, el pueblo armado derrocando al poder establecido. Esas imágenes están todavía presentes en el actual imaginario, pero ya no representan la meta para la cual hay que verter todos los esfuerzos y que justifica todos los sacrificios. Solo les queda un valor emocional y ya no tienen una función prescriptiva; en ello reside una de las principales diferencias entre ambos imaginarios.

Por último, me parece que hoy en día, tanto el deseo de revolución como la voluntad de revolución, y la certeza de que esta forma parte de lo posible, son elementos tan necesarios como también lo es el abandono del antiguo imaginario revolucionario. Ahora bien, la desaparición de la idea de un proyecto revolucionario orientado a producir algún día la ruptura que alumbraría una sociedad donde reinaría la libertad en la igualdad plantea la cuestión de si un anarquismo carente de ese proyecto revolucionario sigue teniendo sentido. La respuesta es sí, sin lugar a dudas, con la condición de que, aunque el anarquismo ya no dedique sus fuerzas a avanzar hacia un acontecimiento que pertenece exclusivamente al futuro, tampoco dude en volcar todas sus energías en la transformación revolucionaria del presente.

Perfectamente posible en ausencia del proyecto revolucionario clásico, el anarquismo carece, sin embargo, del más mínimo sentido si se le priva del deseo de revolución y de la voluntad de revolución.

IV. PARTICIPACIÓN POLÍTICA LIBERTARIA EN LA ACTUALIDAD³⁷

Cuando el movimiento libertario se proclama *apolítico*, o adversario de la política, lo hace refiriéndose a la política institucional, ya que cualquier acción que pretenda incidir sobre el orden social vigente no solo se inscribe directamente en el marco de *lo político*, definido como el conjunto de las prácticas y de las instituciones que regulan toda sociedad, sino que también se perfila como una intervención en *la política*, es decir en el conjunto formado por las intervenciones deliberadas encaminadas a orientar, conservar o modificar el ámbito de *lo político*. Por supuesto, las acciones que emanan del movimiento libertario no derogan esta regla, y es obvio, por lo tanto, que pertenecen de lleno a lo político, y que participan plenamente de la política. Ahora bien, aunque nos limitemos al ámbito libertario, las formas que toma la participación política son tan extraordinariamente diversas que difícilmente podremos

37 Publicado en *Libre Pensamiento*, n.º 82, 2015.

reflexionar sobre ellas si antes no las diferenciamos, en función de los objetivos que persiguen y de las formas de actuación que propugnan. En lenguaje llano, de lo que se trata es de encarar la doble pregunta: ¿participar para qué? y ¿cómo actuar?

Es cierto que formulada en términos de modos de actuación y de objetivos perseguidos, la reflexión sobre la participación política de signo libertario no deja de evocar los antiguos planteamientos que contraponían de forma tajante el reformismo y la acción revolucionaria. De hecho, entiendo que esos dos conceptos, o esas dos categorías, siguen siendo útiles para pensar la problemática de la participación, siempre que se adopten algunas precauciones. La primera consiste en reformular esos planteamientos en términos actuales, alejándolos de los esquemas del siglo pasado. Una segunda precaución consiste en sortear algunos de los efectos que acompañan a toda categorización. Así, por ejemplo, el recurso a esas categorías no debería ocultar la extraordinaria diversidad de orientaciones y de prácticas que entran en su composición, lo cual aconseja hilar suficientemente fino para no enjuiciarlas de idéntica manera por el simple hecho de pertenecer a un mismo bloque. Por otra parte, tampoco deberíamos olvidar que la proyección de categorías sobre unas realidades complejas las distorsionan, creando la impresión de unas separaciones nítidas allí donde existen, de hecho, continuidades; no en vano reforma y revolución definen dos polaridades en un continuo que conduce por gradientes de la una a la otra.

Por fin, una tercera precaución consiste en tener muy presente que las categorías no son elementos «naturales» impuestos por la propia realidad, sino que siempre pueden ser

redefinidas y modificadas con vistas a reorganizar de formas distintas sus componentes. Por ejemplo, nada nos impide considerar que, más allá de la vieja *dicotomía* entre reforma y revolución, la confrontación con la realidad actual requiere la construcción de un híbrido entre ambas.

Revisitando el reformismo y el radicalismo revolucionario

El tipo de participación política que consiste en utilizar las posibilidades ofrecidas por el propio sistema con el loable propósito de hacerlo más justo y más libre no constituye ninguna novedad; la perspectiva de reformar el sistema utilizando sus propios mecanismos y cauces de participación ha acompañado a una parte del movimiento libertario desde que este tomó forma. Esto se ha verificado sobradamente en el ámbito laboral donde los sindicatos de inspiración libertaria han usado como arma la legislación laboral, han negociado en instancias avaladas por las instituciones patronales o gubernamentales, y se han acogido a menudo a las normas legales que regulan la representación sindical en los comités de empresa. Fuera del ámbito laboral, la participación libertaria en instancias vinculadas a las instituciones, tales como las federaciones vecinales, los consejos escolares o ciertas asociaciones ligadas a los gobiernos municipales, etc. también ofrece múltiples ejemplos de una actitud que considera que se pueden hacer muchas cosas más allá del conocido estribillo «la única solución, la revo-

lución», y que es preciso, producir para el presente, unas transformaciones concretas y específicas, y por lo tanto necesariamente parciales. Debo decir que entiendo perfectamente que personas con clara sensibilidad libertaria puedan volcar todas sus energías en el meritorio empeño por disminuir las injusticias de la sociedad agotando las posibilidades que ofrece el propio sistema, y, en este sentido, la opción reformista me parece legítima y respetable.

Desde parecida aspiración transformadora también la *vía electoralista* ha seducido en algunos momentos a ciertos sectores del movimiento libertario, como lo atestigua la creación, en los años treinta del siglo XX, del Partido Sindicalista de Ángel Pestaña, o en los años cincuenta, de las candidaturas electorales de la Federación Comunista Libertaria impulsada por Georges Fontenis en Francia, o la participación de militantes de la Federación Anarquista Uruguaya en la creación del Partido por la Victoria del Pueblo, integrado actualmente en el Frente Amplio. Puedo entender la tentación de utilizar la herramienta electoralista pero, sin embargo, está claro que su uso aboca a una contradicción insalvable respecto a los principios libertarios. En efecto, si la denuncia libertaria de la democracia parlamentaria como instrumento al servicio del mantenimiento y de la reproducción del sistema tiene sentido, entonces resulta obvio que no se puede compaginar esa denuncia con la participación en el proceso electoral. No se puede intentar evidenciar el papel fundamental que desempeña el sistema electoral en el funcionamiento del orden sociopolítico vigente y, al mismo tiempo, participar en él; salvo, claro está, que se esté dispuesto a renunciar a toda credibilidad.

En ese sentido, y a pesar del gran respeto que me inspira su figura, no me parece acertada la postura de un Ricardo Mella diciendo que allá cada cual con lo que haga o deje de hacer en día de elecciones, porque lo que de verdad importa es lo que hace los restantes días del año. Si estamos convencidos de que las elecciones parlamentarias constituyen una pieza absolutamente fundamental para la reproducción y el mantenimiento del sistema social vigente, la única postura coherente cuando estas se convocan consiste en propugnar la abstención activa. No se puede recurrir al argumento de quienes dicen que, puesto que votamos en múltiples circunstancias –asambleas, sindicatos, reuniones de vecinos, etc.–, no hay razón para no votar también en unas elecciones parlamentarias. Ese argumento no es pertinente porque no es el procedimiento del voto lo que está en cuestión sino su función, y esa función es totalmente diferente cuando se trata del voto en las elecciones parlamentarias o cuando se ejerce el voto en otros contextos.

Entiendo que es tanto más importante mantener una postura de crítica radical frente al sistema electoral vigente por cuanto el electoralismo vuelve a estar a la orden de día gracias a la atracción que ejercen sobre ciertos sectores libertarios perspectivas como las de Podemos, Guanyem/Ganemos, Barcelona en comú, Syriza, etc. La abducción por parte del electoralismo y la perspectiva de una participación política en el ámbito institucional amenazan seriamente la radicalidad de las luchas actuales.

He dicho que, exceptuando su manifestación en el ámbito parlamentario, la opción reformista me parecía legítima y respetable. Ahora bien, debo añadir que esa opción ya no puede

formularse en los términos en los que se formulaba en el siglo pasado, es decir, como una actuación cuya finalidad era la de transformar la sociedad de una manera radical y profunda, y como una de las vías posibles para acceder algún día a una sociedad libre y justa. Esos esquemas ya no sirven, porque hemos aprendido que el camino de las reformas nunca puede conducir a una transformación radical de la sociedad. El reformismo nunca pondrá en peligro las bases del sistema, porque este utiliza las reformas que se le imponen, incluso las más radicales, para fortalecerse, para cambiar a fin de no cambiar. Insisto, la vía reformista no parlamentaria me parece respetable, pero siempre que abandone el optimismo que la caracterizaba en cuanto al alcance de su efecto transformador y sea consciente de sus propias e *insalvables* limitaciones.

Frente al reformismo, la opción libertaria de carácter radicalmente antagonista solo confía, por su parte, en la lucha frontal contra el sistema encaminada a sabotearlo, a hacerlo descarrilar y a destruirlo. Desde la fuerza de la negación, la postura revolucionaria clásica exhibe su absoluta exterioridad respecto del ámbito político institucional, y contempla las luchas parciales como una simple gimnasia revolucionaria que carece de todo sentido si no permite progresar hacia el estallido final y hacia la eclosión de un mundo nuevo.

En la medida en que el radicalismo revolucionario sirve para mantener viva la llama de un rechazo sin paliativos ni compromisos del sistema vigente, y desarrolla prácticas que este no puede recuperar, o asimilar, esta opción me parece tan legítima y respetable como la anterior. Ahora bien, lo que ya no se puede

mantener hoy es la concepción de la revolución propia del pasado siglo.

En efecto, hemos aprendido que la voluntad de transformar radicalmente la sociedad no debe dibujar un escenario donde ese acontecimiento actúe como lo hacen todos los discursos que supeditan el presente a la promesa de un radiante futuro. También hemos aprendido a valorar la total improbabilidad de que un estallido revolucionario consiga suscitar la adhesión y la participación de una parte suficientemente extensa de la sociedad como para que no se desemboque finalmente en la reinstauración de prácticas coercitivas que den al traste con las propias finalidades libertarias perseguidas por la acción revolucionaria. Por fin, también nos hemos percatado de que no existe razón alguna para que ese «mundo nuevo que llevamos en nuestros corazones» resulte apetecible para la heterogénea mayoría de los seres humanos. El radicalismo revolucionario sigue siendo útil, pero siempre que se desprenda de sus componentes escatológicos y totalizantes, y sea consciente de la imposibilidad de conseguir alcanzar una meta final acorde con lo que corre por debajo del irrenunciable deseo de revolución.

En definitiva, cuando el reformismo no parlamentario y el radicalismo revolucionario caminan por separado estos representan unas opciones que tienen, cada una a su modo, una utilidad innegable para hacer progresar las aspiraciones emancipadoras, y resulta difícil decidir cuál de ellas es la más eficiente. ¿Lucha frontal y sin cuartel, desde la rotunda negativa a cualquier tipo de participación en el sistema, o bien aprovechar las oportunidades de participación que hagan avanzar las luchas? Supongo que la elección depende de las circunstancias

históricas concretas, y también del criterio y de la sensibilidad de cada cual. Sin embargo, la confrontación entre estas dos opciones solo puede desembocar en una descalificación mutua y en una disyuntiva irreconciliable si el debate se desarrolla dentro de los esquemas que las definían en el pasado siglo.

¿Hacia un reformismo revolucionario?

Debo precisar, antes de proseguir, que no me acaba de convencer esta denominación que se asemeja demasiado a un oxímoron; y que, más que ofrecer una perspectiva teórica bien perfilada, pretendo abrir una posible línea de reflexión. En un texto ya antiguo decía más o menos lo siguiente:

*Está claro que el radicalismo revolucionario reduce las audiencias mientras que el posibilismo reformista las ensancha. El primero ronda la ineficacia absoluta porque la insignificancia de sus tropas hace que ni siquiera alcance a iniciar la larga marcha que propugna. Mientras que el segundo se hunde en parecida ineficacia porque acaba reproduciendo los rasgos fundamentales de lo ya existente: meros cambios cosméticos, al final de un viaje transformador de tan corto vuelo que ni siquiera merecía ser emprendido.*³⁸

Sigo pensando que esa apreciación era acertada; no obstante,

creo que en la actualidad la evolución del reformismo y del radicalismo revolucionario permite desarrollar unas prácticas de lucha en que la separación entre ambas modalidades de intervención queda, en buena medida, difuminada.

La interioridad y la exterioridad respecto del sistema social vigente se pliegan una sobre otra de tal forma que esa distinción pasa a ser borrosa. En efecto, la reinserción de la revolución en la temporalidad del presente permite a sus impulsores llevar a cabo unas transformaciones parciales que, incluso ubicándose en el seno del sistema instituido, presentan contenidos revolucionarios que las proyectan hacia su exterioridad. Esa doble faceta ha adquirido forma a partir del momento en que, como decía Gustav Landauer a propósito del anarquismo, hemos tomado conciencia de que la revolución no es una cosa del futuro sino del presente.

Paralelamente a la ubicación de la revolución en el tejido actual de la sociedad, la reinserción de las reformas en una praxis revolucionaria permite que estas actúen como fermento de transformaciones globales y radicales. Esa reinserción ha agudizado nuestra conciencia de que la lucha por la emancipación no se reduce a oponernos al poder y a combatir sus manifestaciones, sino que consiste también en construir en el seno de la sociedad existente unas realidades que anticipen otro mundo radicalmente distinto. Asimismo, nos hemos convencido de que el anhelo revolucionario también encuentra una de sus formas de expresión en la actuación, parcial y limitada, para aliviar la situación de las oprimidas, de los explotados, de los discriminados y de las estigmatizadas, porque no es sensato –ni revolucionario– mantenerse al margen de la

posibilidad de cambiar parcialmente las cosas cuando estas asfixian a las personas más desfavorecidas. Sin duda, el hecho de sacar los conceptos de reforma y de revolución de sus formulaciones del pasado siglo abre la posibilidad de crear el concepto de un híbrido entre reforma y revolución.

En este sentido, se trata de desarrollar prácticas revolucionarias que cambien parcialmente las cosas y emprender reformas que sean revolucionarias, no porque nos acerquen a un ilusorio estallido revolucionario sino porque encierran un contenido revolucionario. Se trata de compaginar el rechazo frontal del sistema y la voluntad de transformación radical con la actividad encaminada a modificar aspectos parciales de la actual realidad social; se trata de conseguir que el impulso revolucionario anime e impregne las prácticas reformistas y que esas prácticas reviertan sobre el quehacer revolucionario. Ese reformismo revolucionario incita a la participación en el ámbito económico, creando cooperativas autogestionadas, redes de economía alternativa, redes de alimentación y de intercambio, o en el ámbito político bajo la forma, por ejemplo, de la participación municipalista, por citar unos pocos casos.

Obviamente, no todas las modalidades de participación están en consonancia con lo que requiere una forma libertaria de incidir en la sociedad, pero me parece que se puede discriminar entre ellas y evaluar su idoneidad a partir de un criterio básico y de sus múltiples implicaciones. Ese criterio, que evoca la vieja reivindicación de la coherencia entre los fines y los medios, consiste, simplemente, en exigir que las políticas desarrolladas tengan un claro carácter prefigurativo y que, en consecuencia,

las características de las acciones emprendidas, así como las modalidades de la toma de decisiones y las formas de organización adoptadas, no contradigan sino que, al contrario, reflejen siempre en sus propias características las finalidades perseguidas.

Esta formulación es, ciertamente, muy escueta, pero si desplegamos el listado de las finalidades que configuran la agenda libertaria se abre entonces una amplia gama de indicaciones para valorar las diversas formas de participación en función de su mayor o menor grado de aceptabilidad desde un punto de vista libertario. Así, por ejemplo, resultaría del todo incongruente involucrarse en modalidades de participación que reprodujeran esquemas de dominación, manifestaciones sexistas, formas de explotación económica o relaciones jerárquicas, etc. La mera exigencia de respetar el carácter prefigurativo de nuestras formas de participación y de intervención dibuja unas líneas rojas que descartan, por ejemplo, la posibilidad de participar en la gestión de los grandes municipios, de involucrarnos en cooperativas de gran volumen o de ocupar cargos relevantes en las centrales sindicales integradas al sistema.

Entre las múltiples finalidades que figuran en la agenda libertaria, una de las más importantes consiste en reivindicar la capacidad de decidir por sí mismo, sin delegación, tanto en cuanto individuos como en cuanto colectivos. Sin embargo, no basta con reivindicar el principio de autonomía; es preciso hacer efectivo su ejercicio porque la autonomía se construye ejerciéndola y no puede acontecer desde otro lugar que no sea el de su propio ejercicio. En efecto, la autonomía es una meta que sólo puede alcanzarse a través de su propia práctica, no es algo que

se pueda instituir de otra forma, no es algo que nos pueda ser dado desde fuera, es decir, por vía heterónoma, lo cual constituiría una clara contradicción en términos. Y la autonomía es, a todas luces, un objetivo irrenunciable del anarquismo o, como se dice ahora cediendo a las nefastas influencias del biologismo, «forma parte de su ADN». Si la participación política de signo libertario ha de tener un carácter prefigurativo, es obvio que debe implicar, por lo tanto, el ejercicio de la autonomía, y eso limita de manera importante las modalidades de participación que se pueden considerar como legítimas desde la óptica de un reformismo revolucionario.

En definitiva, desde la simple exigencia de que nuestras actividades políticas tengan un carácter prefigurativo basta con poner el acento sobre la práctica de la autonomía para poder discernir con la suficiente precisión cuáles son las formas de participación política que se inscriben en una opción de lucha de carácter libertario.

II

SOBRE ANARCOSINDICALISMO

V. ILUSIÓN Y DESENCANTO EN UNA MISMA ENTREGA ³⁹

El yin y el yang del imaginario colectivo

Si la convulsa trayectoria de la CNT entre los años 1976 y 1979 se hubiese debido simplemente al choque frontal entre posturas divergentes bastaría con relatar el contenido de las discrepancias para dar cuenta de la crisis que acabó destruyéndola. Sin embargo, la sospecha de que esa crisis movilizó unos fenómenos simbólicos y afectivos mucho más profundos que los que suscita la simple disparidad de criterios sugiere adoptar una perspectiva menos descriptiva e indagar, quizás, en las complejidades del imaginario social. En efecto, el examen de la ajetreada historia del relanzamiento de la CNT pone de manifiesto la decisiva intervención de dos facetas a la vez complementarias y opuestas del imaginario colectivo.

Por una parte, el potente resurgir de una organización que había estado prácticamente ausente de las luchas obreras du-

rante algo más de dos décadas muestra que, ni el fluir del tiempo ni la meticulosa orquestación del silencio y del olvido, consiguen impedir que el imaginario colectivo conserve, intensamente presente, la huella de determinados acontecimientos históricos y sea capaz de espolear el deseo de reavivar las brasas de la memoria histórica.

Pero, por otra parte, el fulgurante regreso de la CNT a la insignificancia histórica muestra que ese imaginario no solo es capaz de estimular los movimientos populares para que se reapropien de su pasado sino que también puede empujar a esos movimientos hacia unas trampas mortales confiriendo a la presencia del recuerdo una fuerza destructiva.

Es precisamente la consideración de esta segunda faceta del imaginario la que me hace coincidir con José Martínez cuando, en el excelente trabajo que publicó en Cuadernos de Ruedo Ibérico bajo su habitual pseudónimo de *Felipe Orero*, afirmaba que todos los gérmenes de la crisis de la CNT ya estaban presentes en la famosa asamblea del 29 de febrero de 1976 en Sant Medir, y que esta crisis empezó en el momento mismo de la reconstrucción.

Fue efectivamente la voluntad de *reconstruir* la mítica organización que aún resplandecía en el pasado, en lugar de intentar *construir* algo a partir de las propias exigencias del presente, que propició finalmente el fracaso. Sin embargo, antes de ahondar en la faceta destructiva del imaginario es preciso detenernos brevemente en su otra faceta y recalcar que, paradójicamente, también fue esa misma voluntad de *reconstrucción* la que permitió cosechar los impresionantes éxitos iniciales.

En efecto, fue la fascinación ejercida por la perspectiva de la reconstrucción de la CNT, y no otra cosa, la que aglutinó voluntades, acalló discrepancias, inyectó entusiasmos, movilizó energías y propició la gran confluencia libertaria de Sant Medir, así como el frenético activismo militante en los meses siguientes. Por supuesto, resucitar la CNT no era la única opción que se podía contemplar, también podía tildarse de puro anacronismo e invitar al movimiento libertario a «olvidarse de la CNT», reagrupándose sobre otras bases. Sin embargo, ninguna otra opción hubiera conseguido un poder de convocatoria tan fuerte ni un efecto aglutinante tan decisivo como aquella que proponía relanzar las históricas siglas anarcosindicalistas.

Asimismo, fue la perspectiva de pertenecer a las filas de la mítica CNT reconstruida, y no otra cosa, la que provocó buena parte de la importante afiliación que se produjo. Está claro, aquí también, que desde el campo libertario otras propuestas organizativas eran posibles, pero ninguna de ellas hubiese despertado tantas adhesiones ni suscitado una respuesta popular tan amplia. Nutridas, entre otras fuentes, por una red de vinculaciones familiares más o menos directas, las raíces de la CNT en la sociedad española eran demasiado profundas para que esta no volviese a brotar con fuerza en cuanto se presentasen circunstancias favorables. La respuesta popular demostraba que los viejos militantes no andaban del todo desencaminados cuando, haciendo gala de una conmovedora ingenuidad, confiaban ciegamente en que la CNT renacería espontáneamente en el preciso instante en que se derrumbase la dictadura.

Existe un amplio consenso al considerar que el movimiento que se inició a finales de 1975 en Madrid y a principios de 1976

en Barcelona tuvo éxito precisamente porque pretendía reconstruir la CNT, capitalizando la impresionante carga simbólica de la que gozaban una organización y unas siglas ancladas en lo más hondo del imaginario colectivo. Sin embargo, no existe el mismo consenso en considerar que fue una misma causa la que originó tanto el éxito como el fracaso de esta tentativa, y que ese fracaso se vincula, él también, con la intensa carga simbólica que anidaba en la organización y en las siglas.

Quienes se inclinan por acudir a otras razones para explicar ese fracaso suelen privilegiar la heterogénea procedencia de quienes protagonizaron el relanzamiento de la CNT, así como las divergencias sustantivas entre las opciones programáticas presentes en la organización y, en última instancia, los problemas creados por el nuevo ordenamiento del marco sociolaboral.

No se trata de negar la importancia de estos aspectos, que repasaremos a continuación, pero es necesario insistir en que fue la propia relevancia histórica y simbólica de la CNT la que les confirió la intensidad de su fuerza destructiva.

Confluencia heteróclita y divergencias programáticas

Algunos afirman que ya podía leerse la crónica de la muerte anunciada de la CNT en la variopinta procedencia de los sectores que confluyeron en su reconstrucción. La verdad es que la incipiente CNT presentaba una apariencia de cajón de sastre que presagiaba cualquier cosa menos un futuro sosegado y apacible.

Ahí estaban desde la vieja militancia cenetista que había optado de manera posibilista por utilizar la Central Nacional Sindicalista (CNS), hasta los escasos militantes que mantenían una vinculación con uno u otro de los sectores del exilio, pasando por los núcleos de jóvenes anarquistas, sobre todo estudiantes, que habían crecido al calor de la fuerte revitalización –y de la moderada actualización– del anarquismo impulsada por el Mayo del 68. También estaban los sectores influenciados por las luchas obreras autónomas y autogestionadas desarrolladas en la primera mitad de los años setenta –las huelgas de Harry Walker o de la térmica del Besos, por ejemplo– y por las críticas del 68 al vanguardismo, a las burocracias obreras y al dirigismo. Solo falta añadir a los grupos libertarios y autogestionarios de Solidaridad, o a los escasos militantes comunistas libertarios, para convencernos de que el cóctel era efectivamente de lo más heterogéneo.

Sin embargo, esta heterogeneidad inicial no basta, de ninguna manera, para explicar la virulencia de los enfrentamientos en el seno de la CNT, ni la intensidad de las fuerzas centrífugas que amenazaban constantemente con disgregarla. Si bien es cierto que las diferencias de sensibilidades y de experiencias eran importantes, también lo es que existía una amplia sintonía en torno a unas opciones que, se diga lo que se diga, eran en conjunto de signo indudablemente libertario. Ese común sustrato libertario anunciaba que la convivencia no tenía por qué ser fácil, pero que tampoco estaba necesariamente abocada a ser un infierno.

Como es sabido, la heterogeneidad inicial desembocó bastante rápidamente en una bipolarización que cristalizó en la

constitución de dos grandes bloques claramente enfrentados. Uno de ellos privilegiaba el contenido anarquista de la CNT, considerando que esta debía ser, esencialmente, un instrumento para reivindicar y promover la ideología y las prácticas anarquistas, mientras que el otro ponía el énfasis sobre la dimensión de emancipación proletaria de la CNT, concibiéndola ante todo como un instrumento para desarrollar y radicalizar las luchas obreras autónomas. Está claro, por lo tanto, que estos dos bloques albergaban discrepancias importantes en cuanto a estrategias y a modelos organizativos, pero estas no fueron el motor principal de la crisis.

En efecto, si bien es cierto que ambos sectores tenían opiniones opuestas sobre un conjunto de cuestiones, también lo es que presentaban, a su vez, una fuerte heterogeneidad interna y una composición que no dejaba de ser sorprendente en algunos aspectos. De hecho, existían casi tantos puntos de divergencia entre algunos sectores de un mismo bloque, como entre estos y los sectores del otro bloque. Por ejemplo, aun formando parte de un mismo bloque, la afinidad entre los «faístas» y los anarquistas cercanos a los postulados del 68 era tan inexistente como podía serlo, en el seno del bloque más sindicalista, la coincidencia entre quienes habían pertenecido a la CNS y quienes procedían de los Grupos Obreros Autónomos (GOA). Por el contrario, los anarquistas post 68 y los antiguos GOA, aliados en un primer momento y adversarios más tarde, podían coincidir perfectamente sobre una serie de tópicos tales como, por ejemplo, el valor de las prácticas assemblearias.

Heterogéneo en su composición, cada bloque estaba atravesado, además, por una tensión entre proclividades renovadoras

y tendencias conservadoras que contribuían a tender puentes entre sectores y a desdibujar la claridad de su inserción exclusiva en uno solo de los bloques. Por ejemplo, en el sector obrerista, la firme inclinación por conservar los viejos esquemas de la centralidad de la clase obrera acompañaba, en algunos casos, a la disposición de renovación sin complejos de ciertas características de la vieja CNT. Asimismo, en el bloque anarquista, un sector pretendía conservar en sus más mínimos detalles las características de la CNT del 36 mientras que otro sector se mostraba dispuesto a renovar radicalmente sus estructuras.

También podrían mencionarse otras discrepancias como, por ejemplo, las que retomaban la vieja polémica entre sindicalismo y consejismo acerca del papel que debían tener las asambleas en los lugares de trabajo, o las que contraponían a una CNT centrada prominentemente en el mundo del trabajo y, por lo tanto, esencialmente sindicalista en sus orientaciones y en sus estructuras, frente a una CNT que no contribuyese a fragmentar las luchas sino que fundiese lo sindical, lo político y lo cultural en una misma organización integral y global, capaz de afrontar todos los aspectos que presenta la dominación en la vida cotidiana. Todas estas discrepancias eran importantes, pero no eran ellas las que se debatían largamente en las asambleas de los sindicatos ni las que encrespaban los ánimos hasta el paroxismo, y no fueron, por lo tanto, las discrepancias programáticas o teóricas las que propiciaron la fractura irreconciliable entre dos sectores de la militancia cenetista. Sin duda, lo que se pretendía reconstruir estaba tan fuertemente investido por valores míticos que, muy pronto, las cuestiones se plantearon en términos de fidelidad a esos valores, o de traición y usurpación de los mismos, imposibilitando cualquier gestión

racional de las discrepancias y creando las condiciones óptimas para el estallido final de la organización confederal.

El nuevo ordenamiento sociolaboral

Los Pactos de la Moncloa firmados en 1977 configuraban un nuevo marco laboral y unas nuevas reglas del juego que ya no tenían nada que ver, no digamos con la situación de la década de 1930, sino tampoco con la de la primera mitad de los años setenta, cuando la posibilidad de negociaciones directas en el ámbito de la empresa aún dejaba cierto margen para las luchas de base asamblearia y de democracia directa. En efecto, el nuevo ordenamiento laboral y sindical pactado entre todas las fuerzas institucionales de la Transición garantizaba que solamente las organizaciones «responsables» pudiesen intervenir en las negociaciones laborales y, especialmente, en la negociación de los convenios, favoreciendo el desarrollo de un sindicalismo corporativista, de mera afiliación y de simple intermediación.

En ese contexto, el dilema para la CNT era claro: rechazar la participación en las nuevas reglas del juego –elecciones sindicales, etc.– significaba marginarse del ámbito propiamente laboral y desaparecer en cuanto que organización sindical; pero aceptar esas reglas significaba mantener un espacio sin duda menos radical que el anterior, aunque aún podía ser significativo, eso sí, quedando muy lejos del que ocuparían unas centrales sindicales como CCOO y UGT, perfectamente adaptadas a la

nueva situación. El futuro demostró que ese fue efectivamente el resultado de cada una de las dos opciones, pero hay que reconocer que entonces se podía dudar (y se puede seguir dudando hoy) sobre cuál era, a la larga, la mejor opción para luchar contra la explotación y la dominación. La decisión no era fácil porque, fuese cual fuese la opción elegida, los costes serían brutales: ceder todo el terreno laboral a los sindicatos de integración en un caso, y renunciar a la radicalidad de la histórica CNT y de las luchas obreras del tardofranquismo, en el otro.

La dificultad creada por el nuevo ordenamiento sociolaboral hipotecaba decisivamente el futuro de la CNT, pero el hecho mismo de que la decisión no fuese fácil, y el propio margen de dudas que planeaba sobre cuál era la mejor manera de afrontar la situación situaban la discrepancia como una consecuencia lógica de esas dificultades, más que como motivo para una descalificación fulminante del oponente. Lo que convirtió en un auténtico barril de pólvora el dilema planteado por la nueva situación fue el enorme peso simbólico que representaban unas siglas y una historia.

Este peso no dejaba ningún resquicio para la duda ni ningún espacio para el debate, porque cualquiera de ambas opciones era vista, «acertadamente», por sus antagonistas como portadora de la «destrucción de la CNT» en comparación con la mítica organización que había sido antaño. En efecto, tanto si se le amputaba su radicalidad y su impronta anarquista como si se amputaba su arraigo en las masas trabajadoras, la CNT dejaba automáticamente de ser *La CNT*. Y, claro, como no se percibía que ambas opciones finiquitaban por igual el legado del pasado, el único argumento que quedaba era que unos militantes de la

CNT –los del otro bloque– se empeñaban en destruirla. Esto clausuraba inexorablemente toda posibilidad de diálogo.

La tensa cotidianidad dentro de la CNT

Después de un primer año en que las energías se volcaron ilusionadamente en la construcción de los sindicatos, en la articulación de las diversas estructuras orgánicas, en la difusión de la presencia de la CNT y en otras tareas por el estilo, y en que se disfrutaba enormemente viendo cómo crecían la afiliación y la militancia, o comprobando que se tenía la capacidad de incidir con éxito en algunos conflictos laborales como el de Roca, por ejemplo, las tensiones dentro de la CNT fueron aflorando progresivamente hasta convertir en irrespirable el ambiente interno de la organización.

Estas tensiones pasaron por fases álgidas en repetidas ocasiones. En enero de 1977, por las repercusiones internas de la detención de los militantes de la FAI en Barcelona; en julio, por las discrepancias que rodearon a las jornadas libertarias; entre septiembre de 1977 y abril de 1978, por la incapacidad de nombrar a un nuevo Comité Nacional; en enero de 1978, por las repercusiones internas y externas del atentado de la Scala; en septiembre–octubre del mismo año, por el desenlace de la segunda huelga de gasolineras; en mayo de 1979, por el cese del director de la *Soli* y la expulsión de militantes de los Grupos de Afinidad Anarcosindicalistas (GAA); y, así, hasta diciembre de 1979, por los fuertes enfrentamientos del V Congreso.

Lo cierto es que la masiva afluencia a los actos públicos organizados por la CNT en el año 1977, así como los debates de las jornadas libertarias, o el éxito en septiembre de 1977 de la primera huelga de gasolineras ayudaron considerablemente a soportar unas crecientes tensiones que pasaron a protagonizar, casi en exclusiva, la vida orgánica a partir del atentado de la Scala en enero de 1978, acabando con las ilusiones y con el entusiasmo desbordante de los primeros tiempos.

El clima que, poco a poco, fue predominando en la CNT se caracterizaba por la exacerbación de unos conflictos fuertemente emocionales, centrados en enfrentamientos personales y en luchas por el poder orgánico, que hacían subir el tono inmediatamente, impidiendo que se pudiese discutir ni dialogar pausadamente. El hecho de que el éxito inicial se debiese al fuerte valor simbólico de las siglas y al prestigio mítico de la organización propició que la actividad militante se volcase intensamente hacia la propia interioridad de la CNT, multiplicando las ocasiones para los conflictos. De hecho, salvo en contadas excepciones, no hubo propiamente confrontación de estrategias, modelos o programas; fueron, efectivamente, los problemas internos y los debates domésticos los que absorbieron todas las energías de unas asambleas en que el absentismo de los afiliados dejaba, finalmente, las decisiones en muy pocas manos.

En un contexto en que se veían conspiraciones por doquier, uno de los asuntos en que mayor energía se invertía, y que provocaba mayor desgaste, era el choque frontal por el control de los comités, aun al precio de establecer alianzas contra natura para conquistarlos o desestabilizarlos, en un baile de constantes

cambios de comités que les restaba cualquier eficacia organizativa. Estas luchas por el poder orgánico conducían a crear escenarios típicos de una caza de brujas, en que se multiplicaban las insinuaciones y las descalificaciones personales, fomentando prácticas de indagación policíaca en el pasado militante de los compañeros o en su vida privada, sin rehuir el recurso a la difamación (que si tal militante se reúne secretamente con Martín Villa; que si tal otro perteneció a la Guardia de Franco; o que si no se sabe quién financia a un tercero que vive sin trabajar...). Este clima y estas prácticas fomentaban la proliferación de comportamientos violentos y situaciones en las que no se dudaba en recurrir a las amenazas, o incluso a las agresiones físicas, imprimiendo a los conflictos internos una violencia y una exacerbación que los dotaba de una desmesurada fuerza destructiva.

Las narrativas de la conspiración y de la traición

Ni la heterogeneidad de las procedencias, ni la magnitud de las discrepancias, ni tampoco al carácter adverso de la nueva situación sociolaboral bastan para explicar las fuertes convulsiones que agitaron la CNT ni el clima de extrema crispación que la caracterizó. El examen del tipo de narrativas que los dos bandos fueron elaborando durante el proceso de reconstrucción (y que son, por cierto, extrañamente coincidentes en su estructura argumentativa) indica claramente que los problemas tenían otras raíces y eran de otra índole.

Es fácil comprobar que una de las dos narrativas enfrentadas

se basaba en la denuncia de una conspiración permanente encaminada a desvirtuar y a traicionar la dimensión que dio a la CNT su idiosincrasia y su valor esencial, es decir, su dimensión propiamente anarquista. Según esa narrativa, esta conspiración pretendía vaciar a la CNT de su dimensión libertaria y, por eso, promovía en su seno una implacable «caza al anarquista».

Por su parte, la otra narrativa denunciaba una conspiración simétrica en que, el sectarismo ideológico y las actuaciones violentas o marginales se confabulaban para traicionar la dimensión que había dado su grandeza a la CNT, es decir, su dimensión genuinamente proletaria. Esta conspiración no pretendía otra cosa que vaciar a la CNT de su dimensión de clase y, por eso, orquestaba en su seno una sistemática «caza al no-anarquista».

Por supuesto, desde dentro de cada una de esas dos narrativas, todo lo que provenía de la otra era interpretado inmediatamente en términos que confirmaban la existencia de una conspiración cuidadosamente diseñada.

La primera de esas dos narrativas reivindicaba la trascendental misión de impedir que los conspiradores –por ejemplo, los «marxistas camuflados»– robasen el fuego sagrado –es decir, la mítica CNT y sus siglas– y se apropiasen de sus poderes para ponerlos al servicio de sus propios fines. Pero la conspiración era polimorfa, también habría que impedir que otros conspiradores –Martín Villa, por ejemplo– que mantenían, por cierto, turbias relaciones con los anteriores, desvirtuasen o instrumentalizasen el fuego sagrado en pos de unos fines inconfesables. Finalmente, después de que la numantina resistencia ofrecida por los

guardianes anarquistas del fuego sagrado hubiese logrado impedir que este fuese robado o instrumentalizado, la batalla aún debería seguir porque los conspiradores intentarían ahora apagar ese fuego para neutralizarlo y volverlo inofensivo.

Si alguien piensa que estoy caricaturizando o exagerando, le recomiendo simplemente que LEA el folleto *Proceso político a la CNT*, editado por la propia confederación, en que se relatan, entre otros, los siguientes extremos: la Comisión Provisional nombrada tras la asamblea de Sant Medir estaba, en realidad, copada «por miembros con cargos de jefatura en el Vertical, afines a Martín Villa».⁴⁰ Hasta que, a finales de 1976, el Pleno de Cataluña corrige en parte el error cometido en Sant Medir, pero «en cuya composición se sigue detectando la efectividad del trabajo de zapa martinillista». Sin embargo, como la huelga de Roca demuestra que la CNT no ha podido ser controlada, el acoso a la CNT adopta ahora la forma de la represión con la detención, en enero de 1977, de 53 militantes anarquistas en Barcelona. La «caza al anarquista» que se desarrolla, a raíz de este hecho, en el seno de la propia CNT provoca una crisis que se cierra con la elección de un nuevo comité, en el cual ya no figuran los emisarios de Martín Villa, pero en el que un «elemento infiltrado en la CNT, y al servicio de la colonización de la misma»⁴¹ consigue ocupar la secretaría general. El contubernio para instrumentalizar, neutralizar y, finalmente, destruir la CNT arranca, por lo tanto, en 1976 y pasa, entre otras cosas, por la creación de una estructura sumergida dentro de la organización (la «paralela»), que trabajaba para conseguir nada

40 CNT: *Proceso político a la CNT*, CNT, 1989, p. 8 (bit.ly/2Í4w8A8).

41 *Ibid.*, p. 13.

menos que la «institucionalización de la CNT», es decir para convertirla en un instrumento del sistema.

Este folleto no constituye una manifestación aislada y atípica. Recuérdense, por ejemplo, que Luis Andrés Edo declaraba a *Ajoblanco*, en 1978, que si no se hubiesen desbaratado los planes de ciertos sectores de la CNT esta «hubiera estado en el Pacto de la Moncloa y hubiera aceptado la unidad sindical». Recuérdense también el comunicado de la FAI de octubre 1977, en respuesta al documento *A todos los anarquistas*, en que se ofrecía una pormenorizada descripción, que no tiene desperdicio, de toda la «mala hierba» que había en la CNT.

La narrativa que elaboró el otro bloque se atribuía la histórica misión de impedir que los conspiradores –tanto los anarquistas dogmáticos como los marginales y los violentos– arrebatasen a la clase obrera su legado más valioso, arruinasen sus esperanzas y acabasen por destruir su herramienta emancipadora más prometedora, que no era otra, en ese momento, que la CNT. La visión que se ofrecía era tan dramática y tan maniquea como la que ofrecía el otro sector. En ella, la FAI y el exilio maniobraban constantemente para controlar la CNT, impidiendo cualquier renovación de sus estructuras y de sus planteamientos, bloqueando su desarrollo y apartándola de los centros de trabajo.

En un artículo publicado en *Solidaridad Obrera*, en marzo de 1977, el militante de artes gráficas *Julio Sanz Oller* (pseudónimo de José Antonio Díaz) describía así la composición de CNT:

Desde los sindicalistas conscientes hasta los folklóricos de

*la bandera negra y la A pintada en el culo, sin olvidar a los marxistas libertarios, a los «pasaos» de Ajoblanco, a los malos copistas del situacionismo, a algún ex MIL en vía de regeneración, a una cierta gauche anarco-divine, a los exilados que han parado su reloj en el 36.*⁴²

Desde esta visión, queda claro que la CNT se encontraba en evidente peligro de vaciarse de sus referencias obreras y que su composición clásica, anclada en el mundo del trabajo, se había desvirtuado.

En definitiva, por motivos diametralmente opuestos, las dos narrativas situaban la cuestión del anarquismo en el epicentro de la problemática de la CNT. No es de extrañar, por lo tanto, que la actitud que debía tomar la CNT frente a la lucha violenta y al activismo de ciertos grupos anarquistas, así como ante la represión que afectaba a ciertos militantes anarquistas, adquiriese una importancia crucial polarizando buena parte de unos enfrentamientos azuzados por los comités Pro Presos de CNT.

Desde una de ambas narrativas se exigía que la CNT expresase claramente su solidaridad con los detenidos anarquistas y asumiese incondicionalmente su defensa, considerando que quienes no lo hacían se estaban situando del lado de las fuerzas represivas y estaban evidenciando, de hecho, su beligerancia contra la dimensión libertaria de la CNT.

42 *Julio Sanz Oller* (pseudónimo de José Antonio Díaz): «¿Reconstrucción o liquidación? La lucha por el poder orgánico», *Solidaridad Obrera*, marzo de 1977, pp. 2-3.

Mientras que, desde la otra narrativa, se reclamaba que la CNT se desmarcase de las actividades de unos grupos que le eran ajenos, como única manera de evitar que un aura de terrorismo y violencia alejase a los trabajadores, comprometiendo la dimensión proletaria de la CNT.

En definitiva, si bien las diferencias entre ambas narrativas son llamativas, también resulta evidente que les unía una profunda similitud y esto no puede extrañarnos. No en vano, ambas tendencias compartieron el entrañable y anacrónico afán de querer *reconstruir* la CNT y se encontraron atrapadas por lo tanto en la misma espiral de éxito y fracaso, de fuerza y debilidad, entrelazada en las dos facetas dibujadas por el imaginario colectivo que dio vida a sus sueños, a la par que los hizo añicos.

VI. EL ANARCOSINDICALISMO EN EL SIGLO XXI ⁴³

Por razones de carácter esencialmente histórico, es en España donde el anarcosindicalismo alcanza actualmente, y de muy lejos, su mayor grado de implantación en el mundo laboral. Sin embargo, sumando las afiliaciones de CGT y CNT, dicha implantación no sobrepasa el 0,2 % de la población activa y todo parece indicar que, por mucho que empeore la situación económica y por intensa que sea la actividad militante, su techo difícilmente podrá situarse por encima de un escaso 0,3 %. Estos datos no deben inducirnos a tirar la toalla ni a emprender la ruta de la resignación, pero sí deben incitarnos a analizar las posibles causas de esta situación y a reflexionar seriamente sobre el sentido que puede tener hoy el anarcosindicalismo. Las dificultades con las que este tropieza para aglutinar e ilusionar a los trabajadores nos confrontan directamente con la pregunta sobre la vigencia, o no, del anarcosindicalismo en el contexto económico, social y político del siglo XXI.

Para esbozar una respuesta quizá convenga recordar las condiciones en las que se fue construyendo el anarcosindicalismo y repasar algunos de los cambios que estas han ido experimentando.

Es bien conocido que el anarcosindicalismo se constituyó en una fase del desarrollo capitalista, la segunda revolución industrial, que se extendió desde las últimas décadas del siglo XIX hasta las primeras del siglo XX, y todos sabemos que las condiciones impuestas a los trabajadores eran entonces de una extrema dureza. Se trataba de extraer del trabajador toda su fuerza de trabajo al menor coste posible sin la menor contrapartida en términos de derechos sociales ni de prestaciones de ningún tipo, sin ningún marco de regulación laboral, y sin instancias negociadoras que mediaran entre los capitalistas y los trabajadores para sortear el enfrentamiento directo. En el ámbito laboral, el capitalismo no tenía otra preocupación que la de racionalizar los procesos de producción para reducir los costes de mano de obra y forzar al trabajador a rendir hasta el límite de sus posibilidades, bajo la constante mirada de vigilantes y supervisores.

El anarcosindicalismo se articuló como respuesta antagonista frente a esas condiciones concretas de explotación y, nutriéndose de influencias anarquistas, elaboró una serie de prácticas de lucha, de formas organizativas y de objetivos de transformación social, que consiguieron aglutinar e ilusionar a un número relativamente amplio de trabajadores en distintos países.

Ha transcurrido poco más de un siglo desde los inicios del anarcosindicalismo, pero ese período de tiempo ha visto acontecer multitud de transformaciones en el ámbito laboral. Parte

de esas transformaciones resultaron de las propias luchas del movimiento obrero que fueron arrancando poco a poco notables mejoras de las condiciones de trabajo y de los salarios. Sin embargo, los mismos logros conseguidos por las luchas del movimiento obrero fueron debilitando la fuerza y el radicalismo de esas luchas, restando espacios para quienes propugnaban la eliminación del capitalismo, y abonando el campo para el desarrollo de un sindicalismo de concertación, negociación e integración.

Tras la Segunda Guerra Mundial, las conquistas sociales obtenidas durante las décadas anteriores recibieron el amparo y el impulso del llamado «Estado del bienestar», que veía en la colaboración de clases y en la alianza capital-trabajo una de las principales palancas para modernizar el gobierno político de la sociedad. De esta manera, unas políticas obsesionadas con promover el crecimiento económico, el incremento de la riqueza nacional y la elevación de la renta per cápita otorgaron un papel de arbitraje a los poderes públicos y les empujaron a impulsar el desarrollo de un amplio conjunto de medidas en el ámbito laboral y en el campo social: instauración de instancias de concertación, protección y asistencia mediante una compleja legislación laboral, regulación social de los sueldos mínimos, del tiempo y de las condiciones de trabajo, de las jubilaciones, de las bajas por enfermedad, de los despidos, etc. Los trabajadores dejaban de ser considerados como pura fuerza de trabajo y pasaban a ser concebidos y tratados como ciudadanos, cuyas necesidades laborales y extralaborales debían ser atendidas. También es cierto que, de esta forma, estos se transformaban poco a poco en sumisos, y a veces compulsivos consumidores atados de pies y manos por los créditos concedidos.

Una de las consecuencias de la acción desarrollada por los poderes públicos en el campo sociolaboral fue la de propiciar el auge de las grandes organizaciones sindicales de negociación y de colaboración de clase, que se dotaron de una amplia burocracia sindical y de nutridos gabinetes jurídicos capaces de ofrecer múltiples servicios para atender los intereses más puntuales de los trabajadores.

Frente a la presión de los poderes públicos y a la fuerza del movimiento obrero, el empresariado ajustó parcialmente sus intereses sobre los del trabajador, no por sentimientos humanistas, claro, sino porque era lo más conveniente para salvaguardar y hacer prosperar dichos intereses. Cuando, en las últimas décadas del siglo XX, las políticas neoliberales desplazaron los planteamientos del Estado de bienestar e iniciaron la desregulación del mercado laboral y el desmantelamiento de los derechos sociales, ya era tarde para que los trabajadores pudiesen volver masivamente a las esperanzas y a las luchas propias de la época en la que imperaba el capitalismo salvaje de la revolución industrial. Nuevos dispositivos habían sido inventados e instalados para orientar a los trabajadores en otras direcciones.

Por supuesto, no todas las transformaciones acontecidas desde la época que vio nacer al anarcosindicalismo se debieron a las acciones del movimiento obrero y a los intereses puramente coyunturales de los poderes públicos. Muchas de ellas, y quizá las más importantes, provinieron de la propia capacidad de evolución del capitalismo.

Esa capacidad se constituyó, en gran medida, gracias a la producción de un extraordinario cúmulo de conocimientos expertos

tanto sobre las características del trabajo como sobre los propios trabajadores y sobre los mecanismos para incentivar el consumo. Es así que se fueron elaborando saberes cada vez más sofisticados acerca de la organización del trabajo y de los puestos de trabajo, los canales de comunicación en la empresa, los procesos de evaluación y de autoevaluación, las motivaciones de los trabajadores, sus relaciones entre ellos y con la empresa, las técnicas de fidelización y responsabilización, de *marketing*, de publicidad y ventas, etc.

El conocimiento es poder y, por supuesto, el capitalismo instrumentalizó esos conocimientos para generar los cambios que le permitían incrementar su propio poder. Uno de los más importantes tuvo que ver con la constitución de nuevas prácticas de subjetivación, es decir con procedimientos para conformar la manera en la que uno se percibe a sí mismo, formula sus expectativas vitales, se relaciona consigo mismo y concibe sus relaciones con los demás; en definitiva, procedimientos para formar sujetos y para moldear, a la vez que para satisfacer, sus aspiraciones y sus deseos tanto en su condición de consumidores como en la de trabajadores.

Son, en parte, esas nuevas prácticas de subjetivación las que han permitido que la racionalidad y las tecnologías del mercado colonicen zonas que no obedecían estrictamente a su lógica, tales como la sanidad, el ocio, la educación, los cuidados, etc. transformando todo lo existente en posible objeto de consumo.

Hoy, en el liberalismo avanzado de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, la forma de administrar las poblaciones,

de ejercer el poder político y de llevar a cabo la gestión capitalista de la economía y del trabajo apelan cada vez más a la autonomía de los sujetos. Se trata de utilizar y rentabilizar la capacidad de iniciativa y de autorregulación que tienen los sujetos y de gobernarlos recurriendo a la libertad de la que disponen y que se les pide que ejerzan responsablemente. Para que esto sea posible, las prácticas de subjetivación deben construir sujetos autónomos, pero cuya autonomía sea moldeada y normalizada por saberes expertos. Son estos mismos saberes los que se utilizan para exigir permanentemente al consumidor que haga uso de su libertad de elección entre los productos y las alternativas que le son ofrecidos, y para que los trabajadores pongan su capacidad de decisión al servicio de los intereses de la empresa. Esta promoción e instrumentalización de la libertad como principio de gobierno no es incompatible, al contrario, con las nuevas líneas de futuro que se están configurando hoy mismo y que ponen el acento sobre la inseguridad generalizada, los múltiples riesgos que acechan a los individuos y las poblaciones, el principio de precaución, la incertidumbre laboral, la precarización de la existencia y el imperio del corto plazo, con la fluidez y el cambio acelerado como telón de fondo.

Si contemplamos en su conjunto el período que va desde principios del siglo XX hasta principios del siglo XXI, vemos cómo los conocimientos expertos producidos durante ese período han hecho posible una completa inversión de la forma en que el capitalismo representaba al trabajador «ideal».

Se ha pasado, en efecto, de una concepción de este como simple fuente de fuerza de trabajo, tanto más útil cuanto más obediente, a considerarlo como un sujeto dotado de libertad y

cuya autonomía, sabiamente orientada, produce sustanciales beneficios.

Salta a la vista que el capitalismo presenta hoy unas características bien distintas de las que presentaba en las primeras décadas del siglo XX, cuando los recursos económicos estaban invertidos e inmovilizados durante largas décadas, en grandes empresas cuyo dueño era el propietario individual del capital. Hoy, el capitalismo accionario, multinacional y financiero, se ha liberado de ataduras territoriales duraderas, se desplaza libremente y se mueve con extrema rapidez saltando las fronteras.

Sin embargo, frente a los enormes cambios que han experimentado tanto el capitalismo como los modos de administración de las poblaciones y los dispositivos de dominación, el anarcosindicalismo se ha transformado bien poco.

El resultado es que se ha configurado un escenario en que el anarcosindicalismo, formado en un capitalismo que aparece hoy como arcaico, no acaba de encontrar su lugar. Es más, resulta bastante razonable pensar que si el anarcosindicalismo no hubiese nacido a finales del siglo XIX, en aquellas peculiares condiciones que lo propiciaron, sería del todo imposible que pudiera nacer hoy en el seno de las actuales condiciones económicas y sociales. Tan sólo se mantiene por la inercia que acompaña al hecho de estar ya constituido y porque la heterogeneidad propia de todos los períodos históricos hace que, junto con las nuevas modalidades de la economía y de la política, aún pervivan formas más antiguas, que le ofrecen un

suelo donde arraigar y mantenerse, aunque ese suelo se vaya reduciendo a medida que las antiguas modalidades van siendo sustituidas.

Decía al inicio que, los datos sobre la escasa implantación del anarcosindicalismo no eran motivo para tirar la toalla ni para caer en la resignación. Mal andaríamos, en efecto, si tuviesen que evaluarse las convicciones en función del número de personas que las mantienen. La lógica del número sirve para el juego parlamentario pero no es de recibo en el ámbito axiológico. Así, por ejemplo, mientras existan relaciones de dominación no importa que sean pocos o muchos quienes pugnen por subvertirlas, y tampoco importa que su lucha consiga finalmente erradicarlas. Mejor dicho, todo eso importa mucho a efectos prácticos, claro, pero desde el compromiso con una perspectiva libertaria como marco ideológico el valor de esa lucha es independiente del éxito que coseche y del respaldo que reciba. Desde esa perspectiva, el deseo y la exigencia de un cambio social radical, llámese «revolución» o como se quiera, es irrenunciable y las prácticas que inspira conllevan un valor en sí mismas tanto si ese cambio es factible como si no lo es.

¿Sirve este mismo razonamiento para el anarcosindicalismo? Se podría sostener en efecto que mientras perdure la explotación de los trabajadores la propuesta anarcosindicalista seguirá teniendo pleno sentido, sean pocos o muchos quienes la propugnen. Sin embargo, esto no es del todo así, porque el anarcosindicalismo no se presenta solamente como una propuesta de lucha contra la dominación económica y por la construcción de una sociedad sin explotación, sino que define,

además, un sujeto protagonista de esa lucha y de esa transformación, es decir: los trabajadores, a la vez que se ofrece como el instrumento idóneo para articular esa lucha y para configurar la futura organización de la sociedad.

El problema es que los cambios que se han producido durante los cien últimos años en las sociedades económicamente dominantes hacen que ni el proletariado de esas sociedades pueda ser considerado hoy como el sujeto de la revolución, ni que el anarcosindicalismo pueda llegar a ser una gran fuerza capaz de aglutinar a una parte significativa de los trabajadores y de ilusionarlos con una perspectiva de cambio social radical y global. Sin embargo, la convicción de que serán los trabajadores quienes darán un vuelco radical a la sociedad y de que el anarcosindicalismo constituye el instrumento adecuado para conseguirlo constituyen dos elementos definidores del anarcosindicalismo. La pregunta es, por lo tanto, la de saber si el anarcosindicalismo puede prescindir de esos dos elementos básicos, pero que han perdido hoy toda credibilidad, y si aun así puede sostenerse.

Mi convicción es que el activismo anarcosindicalista es absolutamente irrenunciable en el seno del mundo laboral, pero que debe reajustar sus perspectivas desde una clara conciencia de la limitación de su horizonte y de sus posibilidades en la sociedad actual. Debe aceptar sin tapujos el hecho de que su espacio concreto de intervención en el mundo laboral de las llamadas «sociedades postindustriales» se irá haciendo cada vez más exiguo, y debe abandonar la idea de que el proletariado protagonizará algún día la revolución. El anarcosindicalismo se puede sostener pese a todo, pero con la condición de que dé un

vuelco en dirección a un presentismo radical. Su discurso tiene que reorientarse para focalizarse decididamente sobre el presente y para resaltar el valor que representa el anarcosindicalismo aquí y ahora, sin que esto signifique rebajar un ápice su denuncia del sistema vigente y el rechazo de cualquier componenda con este.

En este sentido, el anarcosindicalismo debe configurarse como un sindicalismo cuya radicalidad se plasme en el hecho de fomentar y de practicar la protesta y la resistencia contra todo retroceso de las condiciones de trabajo, y frente a todos los atropellos infligidos a la dignidad del trabajador. Pero no porque ese sea el camino para desbancar al capitalismo, sino porque esos actos de lucha y de resistencia conllevan en sí mismos su propia justificación y su propia recompensa. Resistir, protestar, plantar cara, organizarse y luchar no son cosas que necesiten desplegarse sobre perspectivas más amplias para cobrar valor, sino que encuentran en sí mismas su plena justificación. Es precisamente cuando se postula que esos actos encuentran su finalidad última en la revolución cuando la creencia, bastante generalizada y constantemente alentada por el Poder, de que no hay alternativa al sistema actual incita a la pasividad. Por el contrario, si se aprecia claramente que la resistencia es un valor en sí mismo, entonces el hecho de que haya o no haya alternativa global al sistema no puede constituir motivo para la inhibición.

Ese presentismo radical que pasa por agotar subversivamente todo lo que puede dar de sí el presente conduce a situar la acción social, por lo menos, en un pie de igualdad con la acción sindical, y empuja al anarcosindicalismo a salir cada vez más al exterior del recinto laboral. No solamente porque es en

conexión con los movimientos sociales de todo tipo como se pueden abrir perspectivas para crear una alternativa a la sociedad actual, sino también porque es en conexión con estos movimientos como se puede intentar ofrecer, aquí y ahora, espacios de relaciones y de vida distintos, que se rijan por otros valores, que susciten otros deseos, que alumbren otras subjetividades y que constituyan un aliciente suficiente para dar la espalda a los valores del sistema. Puesto que ya no tiene mucho sentido situar en un futuro protagonizado por la clase obrera los principales motivos para abrazar la lucha anarcosindicalista, se trata ahora de crear espacios y alternativas fuera de la lógica del sistema, en todos los ámbitos donde esto sea posible: salud, educación, economía alternativa, etc. El reto en estos tiempos está en saber compaginar la movilización y la defensa de los trabajadores con la realización concreta de pequeñas, pero bien reales, alternativas al sistema que aporten a la gente satisfacciones más ilusionantes y más gratificantes que las que ofrece la lógica mercantilista imperante.

VII. APUNTES SOBRE PENSAMIENTO ANARCOSINDICALISTA⁴⁴

¡1910! Es cierto que, a finales de aquel año 1910, el segundo congreso de Solidaridad Obrera, reunido en el Palacio de Bellas Artes de Barcelona acordó crear una organización de ámbito nacional.

Sin embargo, quienes estamos aquí, sabemos perfectamente que no es una fecha concreta la que motiva este acto, ni tampoco las decenas de actos celebrados a lo largo de este año.

No, no es una fecha. Es, por supuesto, toda una historia.

La historia de una larga lucha que tuvo a los trabajadores como protagonistas y a los ideales libertarios como acicate.

Una historia que arranca desde los lejanos inicios de la industrialización, y que transita por episodios memorables mucho

44 Charla y acto de clausura, en Barcelona, de «100 años de anarcosindicalismo», diciembre de 2010; publicado en *Rojo y Negro*, n.º 242, 2011.

antes de 1910, como por ejemplo las durísimas huelgas que salpicaron la segunda mitad del siglo XIX, o la creación de la Federación Regional Española de la AIT, en el año 1870.

Una historia que se mantiene viva, como lo demuestra el simple hecho de que seamos miles y miles de compañeras y de compañeros quienes, en Cataluña y a través de toda la geografía española, estemos comprometidos con darle continuidad.

Y si esa historia sigue viva es debido, en buena medida, a la profunda huella que han dejado en el imaginario colectivo la entereza, el entusiasmo y la altura de miras de unos luchadores que no se limitaron a llevar un mundo nuevo en sus corazones, sino que lo perfilaron cuidadosamente en su pensamiento, y que lo impulsaron con sus prácticas.

Y, claro, ¿cómo no recordar aquí, entre tantos y tantos otros, los nombres de un Anselmo Lorenzo, un Ricardo Mella, un Fermín Salvochea, un Ferrer i Guardia, un Ángel Pestaña, un Salvador Seguí, un Joan Peiró o un Isaac Puente?

Sin embargo, por muy valiosos que fuesen esos compañeros, bien poco hubieran podido hacer de no haber sido porque en las más remotas aldeas, en las barriadas, en los ateneos, en las fábricas y en los andamios, una impresionante multitud de compañeros anónimos dio cuerpo y vida al anarcosindicalismo.

Es toda esa historia, llena de furor y de ruido, claro, pero rebosante también de dulzura y de solidaridad, la que constituye un fenómeno social de primerísima magnitud, una epopeya proletaria que sacudió ayer los cimientos de la sociedad burguesa,

y que se rebela hoy contra los intentos de desvirtuarla y de sepultarla en las fosas del olvido.

Homenajear a los innumerables protagonistas de esa historia es, sin duda, un deber, pero ese homenaje no puede consistir en una mera exaltación del pasado. No hay lugar aquí para una nostalgia que solo serviría, como lo hacen todas las nostalgias, para exilar en el mero recuerdo aquello mismo que se añora.

El único homenaje que se sitúa a la altura del legado que hemos recibido, y el único que, probablemente, aceptarían los propios protagonistas de esa historia, consiste en que sepamos trasladar al presente aquello que dignificó al pasado, dándole vida, aquí y ahora, en las luchas y en los anhelos de nuestro tiempo. Por supuesto, no se trata de copiar miméticamente las formulaciones del anarcosindicalismo en sus momentos de mayor arraigo social. Ese intento sería del todo *vano y estéril*.

De lo que se trata es de captar lo que le dio su fuerza y su originalidad, de evidenciar los rasgos básicos de sus prácticas y de su pensamiento para plasmarlos en unas herramientas que nos permitan labrar eficazmente el presente.

¿Qué fue lo que le dio al anarcosindicalismo su peculiar idiosincrasia? ¿Cuáles fueron los rasgos básicos de su pensamiento?

Veamos. ¿Verdad que la unión del rojo y del negro dio vida a un símbolo nuevo, irreductible a lo que simboliza cada color por separado, y verdad que se creó una bandera cuyo significado reside en no ser ni roja ni negra, sino en ser indesligablemente rojinegra?

Pues bien, a mi entender, hay una característica fundamental del anarcosindicalismo, hay una constante que corre a través de todo su ser, y esta no es otra que su naturaleza mestiza, su heterogeneidad constitutiva, su formación a través de múltiples hibridaciones.

En efecto, el anarcosindicalismo y su pensamiento se sitúan de lleno bajo el signo de la hibridación. Fue quizás ese mestizaje congénito el que le inyectó su incuestionable vigor, preservándolo de la fragilidad que suele acompañar casi siempre a la pureza.

Y fue, posiblemente, su heterogeneidad consustancial la que le permitió ser polivalente, capaz de incidir, indistintamente, sobre diferentes campos de la realidad, el laboral por supuesto, pero también el educativo, el cultural, el sociopolítico, etc. A título de ejemplo, me detendré sobre cuatro de esas hibridaciones constitutivas.

En primer lugar, el pensamiento anarcosindicalista nunca fue puro pensamiento, teórico, abstracto y desencarnado.

Fue, literalmente, pensamiento–acción. Fue el producto de una hibridación entre la reflexión y la lucha, fue su punto de unión, su entronque, tan distante de la mera especulación como de la práctica ciega.

En efecto, ese pensamiento nace y se forma desde dentro de las luchas. Se forja en el seno de las resistencias suscitadas por la explotación y por la dominación, y está marcado, en consecuencia, por las formas concretas que toman la explotación y la dominación en cada momento.

Esto significa, por una parte, que se trata de un pensamiento que es intrínsecamente evolutivo, puesto que se constituye, permanentemente, en el seno de unas condiciones sociales que son, ellas mismas, cambiantes.

Cambiantes por la propia capacidad evolutiva interna que ha demostrado tener el capitalismo, mal que nos pese, y también por las transformaciones que las luchas obreras imponen al capitalismo.

Por otra parte, como las luchas de las que toma sus señas de identidad el pensamiento anarcosindicalista son –claro está– luchas colectivas, esto significa que se trata también de un pensamiento que es colectivo en su propia naturaleza.

Un pensamiento que se elabora en común, desde abajo, y que toma buena parte de sus elementos constitutivos a partir de los debates en las asambleas de los sindicatos.

Pensamiento–acción, pensamiento–lucha; fue esa primera hibridación la que hizo que el pensamiento anarcosindicalista conectase tan directamente con la realidad sobre la que pretendía incidir, y que fuese un pensamiento a la vez evolutivo y colectivo.

Segunda hibridación. El pensamiento anarcosindicalista también fue híbrido y mestizo en su propia configuración ideológica, que fue tan dual como lo es su propia denominación.

Antes incluso de que el vocablo «anarcosindicalismo» viese la luz, las influencias originarias provinieron de dos fuentes principales; por una parte, el asociacionismo obrero influido por

las ideas de Proudhon, entre otros, y, por otra parte, el potente pensamiento bakuniniano.

Ahora bien, como es notorio, fue en los albores del siglo XX cuando el anarcosindicalismo, ya con nombre propio, se fraguó en la confluencia del Sindicalismo Revolucionario y del pensamiento anarquista.

Un sindicalismo revolucionario articulado en Francia por libertarios como Émile Pouget y Pierre Monatte, impulsores en 1906 de la famosa Carta de Amiens. Y un pensamiento anarquista elaborado, después de Bakunin, por los Elíseo Reclus, Kropotkin, Errico Malatesta y tantos otros.

El pensamiento anarcosindicalista bebió simultáneamente del anarquismo y del sindicalismo revolucionario, entremezclándolos en una formulación original que, como bien sabemos, no estuvo exenta de fuertes tensiones entre las dos fuentes constitutivas.

Fue así como se recogió del sindicalismo revolucionario el énfasis sobre la huelga general expropiadora, sobre la acción directa de las masas o sobre la necesaria independencia del sindicalismo respecto a los partidos políticos.

Y fue así como se adoptó del anarquismo su extrema sensibilidad frente a *todas* las manifestaciones del poder, el rechazo activo al parlamentarismo, la importancia de una dimensión ética que vinculaba íntimamente las conquistas materiales con las conquistas morales.

Pero, sobre todo, se recogió la idea de que el sindicalismo,

incluso el revolucionario, no era autosuficiente, no podía bastarse a sí mismo, sino que tenía que incorporar unas finalidades que indicasen muy claramente hacia qué tipo de revolución social, y hacia qué modelo de sociedad, se pretendía caminar.

Para el pensamiento anarcosindicalista, la revolución no podía limitarse a acabar con la explotación capitalista y a instaurar la justicia social en el plano económico, sino que debía abarcar, además de estos dos requisitos imprescindibles, todos los aspectos de la vida social, dando un contenido explícitamente libertario al concepto mismo de emancipación social.

En suma, sin pedir a nadie una adhesión al anarquismo, ya que todos los trabajadores cabían, obviamente, en el sindicato por su simple condición de serlo, el anarcosindicalismo debía obrar, no obstante, para hacer germinar en la conciencia de los explotados las concepciones libertarias de la vida y de la organización social.

Hibridación, por lo tanto, entre dos impulsos esenciales, entre dos preocupaciones básicas que formaban un conjunto, que no podían desligarse la una de la otra.

Por una parte, la continua atención prestada al presente, es decir a la explotación y a las luchas en cada momento. Y, por otra parte, la permanente preocupación por dotar a la acción sindical con una finalidad capaz de trascender el presente y de proyectar hacia el futuro la cotidianidad de las luchas.

La tercera característica del pensamiento anarcosindicalista que voy a mencionar está marcada, nuevamente, por una hibridación.

La hibridación que se produjo entre, por una parte, la voluntad de resistencia, la lucha contra las condiciones que imponía la patronal y, por otra parte, la voluntad constructiva, es decir, la preocupación por crear, en el seno mismo de la sociedad que se combatía, unas formas de vida alternativas, unos espacios de convivencia en que prevalecieran unas prácticas, unas relaciones y unos valores radicalmente diferentes de los establecidos.

El pensamiento anarcosindicalista supo aunar la resistencia contra la explotación y el afán por construir realidades alternativas, tan tangibles como las cooperativas o las escuelas racionalistas y, ya en los días de la Revolución, las colectividades libertarias. Y, como ese afán constructivo abarcaba la integralidad de la persona, incluida su capacidad intelectual, se volcó en desarrollar una ingente labor cultural que sigue constituyendo, hoy en día, un ejemplo único.

Los ateneos, las charlas, la edición de libros, folletos, revistas y periódicos, todo ello propició la creación de una cultura proletaria de una extraordinaria riqueza, que no se limitaba a absorber las ideas difundidas, sino que estimulaba las prácticas de autoformación intelectual, promovía la voluntad de saber e incitaba a forjar un pensamiento personal dotado de una potente capacidad crítica.

Era preciso cultivarse, no sólo por el placer de ensanchar los propios horizontes, sino para transformarse a uno mismo, y para devenir el tipo de persona que sería capaz de vivir mañana en una sociedad sin dominación.

La última hibridación que mencionaré fue la que consistió en entrelazar, de forma indisoluble, la defensa sindical de los intereses de clase más inmediatos con la acción social que apuntaba hacia el conjunto de los problemas sociales más acuciantes.

Ya encontramos esa forma peculiar de concebir el papel de las organizaciones de trabajadores en el seno de la Federación Regional Española de los años 1870, cuando esta incluía, en su agenda de luchas, la actuación contra las leyes más lesivas que afectaban al conjunto de la población.

A mi entender, esa hibridación de la acción sindical y de la acción social dio, de lleno, en la diana de lo que exige la acción transformadora, y reviste hoy una actualidad absolutamente candente.

Creo que lo que he mencionado hasta aquí, repasando muy por encima esas cuatro hibridaciones fundacionales, basta para intuir cuál fue la riqueza y la originalidad del movimiento anarcosindicalista y de su pensamiento.

Un movimiento que, en los momentos de mayor implantación –en el período anterior a la dictadura de Primo de Rivera, de 1918 a 1923, y en el período posterior, es decir, a partir de 1930–, acariciaba la perspectiva de la huelga general insurreccional, y mantenía la creencia en la posibilidad e incluso en la inminencia de una inevitable revolución social que vencería al capitalismo y que alumbraría una sociedad libre, inspirada en el comunismo libertario.

Pues bien, en 2010, es obvio que ya no se pueden mantener

ni esas perspectivas ni esas creencias, y que el imaginario anarcosindicalista debe nutrirse con nuevos planteamientos.

Por supuesto, está claro que hoy la explotación y la dominación permanecen brutalmente vigentes y continúan haciendo tales estragos que la voluntad de enfrentarlas de forma radical sigue siendo absolutamente irrenunciable.

Sin embargo, también es obvio que las condiciones sociales han cambiado de forma drástica. No es solamente que el proletariado industrial haya perdido centralidad, es que la propia evolución del capitalismo y de las tecnologías hoy disponibles han configurado un nuevo escenario de la explotación y de la dominación.

Nuevas ataduras, materiales y mentales, construidas por la sociedad del consumo y de la comunicación, penetración de la lógica del mercado en todos los entresijos de la vida, fragmentación y dispersión de las unidades de producción, enorme heterogeneidad de las situaciones laborales, precarización de la existencia laboral y de la existencia a secas, dispositivos de individualización que rompen el sentido de lo común y que disuelven la idea misma de lo colectivo.

Y también algo que está últimamente en auge y que encierra, quizá, peligros aún mayores: la instrumentalización, por parte de la nueva organización del trabajo y de los nuevos dispositivos de gobernanza, de nuestra propia capacidad de iniciativa y de ejercicio de la libertad. Es decir, el uso de la libertad, ella misma, como tecnología de explotación y de gobierno.

No es este el momento para desmenuzar las coordenadas de

la sociedad contemporánea, pero es obvio que esas *nuevas coordenadas* exigen que se renueven profundamente las formas y los contenidos de la acción y del pensamiento anarcosindicalista.

Ahora bien, es nuevamente, como ya ocurrió antaño, bajo el signo generalizado de la hibridación que esta renovación podrá acontecer.

La primera de las hibridaciones que he mencionado al principio viene dada por defecto, porque hay una constante que vale tanto para el presente como para el pasado, y es que las luchas siempre, siempre, nacen desde dentro de las formas concretas de explotación y dominación. La resistencia y la subversión inventan sus planteamientos y sus instrumentos como respuesta antagónica a esas formas concretas de dominación, y lo hacen en el transcurso mismo de las luchas contra ellas.

¿Cuáles son las formas de lucha que se corresponden con la planetarización del capitalismo y de los sistemas de gobernanza, con la fluidez y la fragmentación como principios, con la extrema aceleración de los cambios como dinámica?

Es bien difícil de precisar pero, si el pensamiento anarcosindicalista se forja efectivamente en la acción, si es indesligablemente pensamiento teórico-práctico, entonces cabe esperar que las nuevas condiciones de las luchas alumbrarán, desde el lugar donde se producen, es decir, siempre desde abajo, un nuevo pensamiento anarcosindicalista.

¿La condición? La condición pasa, claro está, por el hecho de que nos involucremos en las luchas del presente, en todas las

luchas, y no solo, aunque también y sobre todo, en las que se dan en el ámbito laboral.

La segunda hibridación, la que se dio entre anarquismo y sindicalismo aún puede ser fecunda, pero situándose ella también bajo el signo de la renovación. En efecto, el pensamiento anarquista se está renovando sobre todo en los países anglosajones o, por ejemplo, en Italia, a la vez que en algunos entornos de lucha que no se identifican siempre con la etiqueta anarquista.

Ese neoanarquismo, más abierto y un tanto difuso, que se está configurando actualmente, y que no duda en incorporar elementos del mejor pensamiento crítico contemporáneo, puede y debe remozar el componente anarquista del pensamiento anarcosindicalista. Pero para que esto ocurra será preciso resignificar muchos conceptos, empezando por el imprescindible, a la vez que trasnochado, concepto de «revolución»; habrá que volver a llenar las palabras con unos contenidos capaces de conectar con las sensibilidades actuales.

Y también habrá que repensar nuestras finalidades, que no pueden dejar de estar presentes si no queremos que se desdibuje el propio significado del anarcosindicalismo; que deben ser reformuladas de forma tan decidida como cuando los precursores del anarcosindicalismo sustituyeron en el siglo XIX el mutualismo por el cooperativismo, y este por el anarcocolectivismo, antes de que, a partir del Congreso de la Comedia en 1919, prevaleciera finalmente el comunismo libertario.

La tercera hibridación, la que se dio entre el componente reivindicativo y el componente constructivo es hoy fundamental. Al mismo tiempo que radicaliza las luchas en las empresas, el anarcosindicalismo debe ser capaz de construir espacios relacionales donde se experimenten otras formas de vida; debe ser capaz de construir realidades alternativas donde las personas puedan vivir, en carne propia, los alicientes de unas relaciones humanas distintas, y donde tengan la posibilidad de transformar su propia subjetividad, de *desubjetivarse* para constituirse como subjetividades insumisas.

Por fin, y este es quizás uno de los elementos más importantes, la renovación pasa por la necesaria hibridación entre el activismo en el plano laboral y el activismo social; la fusión entre los problemas laborales y los problemas sociales.

Más allá de una ya existente y muy loable presencia confederal en los movimientos sociales y en las movilizaciones sociales, lo que se requiere es una ósmosis, una incorporación más plena de la conflictividad social en las estructuras mismas de la organización y en el nervio del pensamiento anarcosindicalista.

Y esto implica, quizás, hacer gala de la misma capacidad innovadora que manifestó la organización en el pasado, cuando sustituyó los Sindicatos de Oficios por los Sindicatos Únicos, o cuando incorporó las Federaciones de Industria en el organigrama confederal.

Habrá que pensar, por ejemplo, si no sería posible idear una nueva estructura en la que lo sindical y lo social pudieran fundirse en una misma entidad orgánica.

A mi entender, trabajar colectivamente para que el anarcosindicalismo y su pensamiento sean capaces de renovar las hibridaciones que los constituyeron originariamente es, posiblemente, el mejor homenaje que podemos rendir a quienes nos precedieron en la lucha.

Y si esa indispensable renovación se produce de manera efectiva, solo entonces tendremos, compañeras y compañeros, fundadas razones para confiar en que el anarcosindicalismo seguirá constituyendo, como ya lo hizo en el pasado, un desafío de primer orden y un problema muy serio para los poderes económicos y políticos establecidos.

VIII. EL RETO DE SU NECESARIA TRANSFORMACIÓN ⁴⁵

Por supuesto, a mí también me gustaría pensar que las dificultades con las que sigue tropezando el anarcosindicalismo desde los lejanos años de la Transición para aglutinar e ilusionar a un gran número de trabajadores son meramente coyunturales y que la entrega y el voluntarismo de la militancia confederal permitirán superarlas algún día. Sin embargo, son tantos los factores que mitigan esa esperanza que ya no se puede eludir la pregunta sobre la actual validez del anarcosindicalismo como instrumento de lucha para lograr una transformación radical de la sociedad. De la lucidez con la que seamos capaces de afrontar esa pregunta puede depender que, en su segundo siglo de existencia, el anarcosindicalismo se vea relegado a un papel meramente testimonial y residual, o que se transforme en un elemento dotado de una real capacidad de incidencia.

En efecto, si consideramos que la extraordinaria fuerza

45 Publicado en *Libre Pensamiento*, n.º 67, 2011.

alcanzada por el anarcosindicalismo durante las primeras décadas del siglo XX se debió, en buena medida, a que se fraguó en el seno mismo de unas luchas directamente enraizadas en las características y en las exigencias del contexto laboral y político de esa época, también debemos contemplar que su debilidad actual provenga de cierto desfase respecto de las condiciones sociales, económicas y políticas que definen el presente.

El nuevo contexto social

El contraste entre los cambios experimentados por un anarcosindicalismo que conserva, en lo esencial, las formas organizativas y los contenidos sustantivos que lo definían en los años treinta, y la magnitud de los cambios sociales que se han producido desde entonces es sencillamente abismal. Aunque los principios genéricos de la dominación y de la explotación se mantienen férreamente invariables en una sociedad jerárquica y socialmente injusta, son tantos los cambios que esta ha experimentado que resulta imposible relatarlos aquí y me limitaré, por lo tanto, a mencionar solamente dos de los conjuntos de cambios que dificultan, sin duda, la andadura anarcosindicalista.

El primero de estos conjuntos afecta a múltiples aspectos del mundo del trabajo que van desde la organización y las modalidades del trabajo hasta las técnicas de gestión empresarial, pasando por los procedimientos de control e incentivación de los trabajadores; pero, dentro de esta multiplicidad de cambios, solo mencionaré algunos de los más decisivos. Por una parte, la

consabida pérdida de centralidad del proletariado industrial y la progresiva disminución de su peso relativo, frente al auge del sector servicios, se suman a la fragmentación de las grandes unidades de producción y al incremento de la heterogeneidad de los contratos y de las situaciones laborales para dificultar la confluencia de los intereses inmediatos de los trabajadores. Si añadimos a esta reconfiguración del mundo del trabajo la creciente tendencia a crear capas de trabajadores en situación precaria que no encajan fácilmente en la forma clásica de la estructura sindical, vemos cómo se va reduciendo cada vez más el espacio laboral en el cual se dan las condiciones para el desarrollo de una actividad sindical, y más aún si esta es de tipo anarcosindicalista.

Por otra parte, la mayor facilidad con la cual el capitalismo contemporáneo puede desplazar geográficamente las estructuras de producción en busca de condiciones más competitivas debilita la resistencia que pueden oponer los trabajadores frente a la degradación de sus condiciones de trabajo, y fragiliza la respuesta sindical frente a medidas tales como los recortes de plantillas y de sueldos.

Además de reducir significativamente el espacio de la actividad sindical y de disminuir la fuerza que puede ejercer el movimiento obrero, estos cambios apuntan a la dificultad, por no decir a la imposibilidad, de que una organización anclada básicamente en el ámbito laboral, como lo es por definición la organización anarcosindicalista, pueda alcanzar la potencia necesaria para impulsar una transformación del conjunto de la sociedad.

Paralelamente a las modificaciones que afectan al mundo del trabajo, un segundo conjunto de cambios tiene que ver con la constitución de la *sociedad-red*, con los nuevos dispositivos tecnológicos, y con lo que algunos han dado en llamar la *modernidad líquida*. Este conjunto de cambios articula unas condiciones sociales y políticas que requieren y que suscitan unas formas de lucha distintas de las que caracterizaron a las luchas obreras, sindicales y políticas en el pasado. Hemos visto recientemente en Túnez, en Egipto y en otros países de esa área geopolítica, el papel desempeñado por las nuevas tecnologías en unas movilizaciones populares, cuyo éxito descansa más sobre el carácter multitudinario de las convocatorias que sobre la capacidad de paralizar la producción. Ya lo habíamos visto anteriormente en Seattle o en las elecciones generales tras los atentados del 11M, como también lo hemos podido apreciar, hace bien poco, en el papel desestabilizador de WikiLeaks o la fuerza de Anonymous. Pero, lo que quiero referir aquí es solo uno de los efectos de este conjunto de cambios: se trata de la creciente dificultad para constituir y mantener organizaciones de lucha que sean estables y duraderas.

No es únicamente que los espacios en que cristalizan los enfrentamientos sociales se hayan esparcido fuera del ámbito laboral por todo el tejido social, es, además, que las estructuras sobre las que se asientan muchas de las luchas, sobre todo en las sociedades occidentales, se han vuelto fluidas y movedizas. Podemos lamentarlo, pero es un hecho que los núcleos activistas suelen ser efímeros, inestables y cambiantes. Su tiempo de permanencia se agota generalmente en el corto plazo, como si estuviesen marcados, ellos también, por las características de esa modernidad líquida en la que ya hemos

entrado y en la que todo fluye con creciente rapidez. Es como si se viesen arrastrados por la misma velocidad de cambio que se impone a los objetos de consumo o a los puestos laborales. El anarcosindicalismo contemplaba la necesidad de organizaciones estables, con afiliaciones duraderas y masivas, pero no parece que sea precisamente ese el tipo de organización que se corresponde con las nuevas circunstancias sociales. Es posible que la volatilidad y la fluidez de las estructuras de lucha sean ya un hecho irreversible e incluso que se vaya acentuando con el tiempo. Podemos lamentarlo y derrochar esfuerzos en intentar aglutinar a la militancia en unas estructuras fijas, pero también deberíamos pensar en cómo adaptar nuestras formas de lucha a esa nueva realidad.

En definitiva, las dificultades con las que topa el anarcosindicalismo no provienen únicamente de las modificaciones estructurales acaecidas en el mundo del trabajo y de la transformación de los escenarios y de las formas de las luchas, sino que provienen también de los cambios que han afectado al imaginario subversivo. El imaginario anarcosindicalista se basaba en la convicción de que serían los trabajadores quienes protagonizarían una revolución social que se anunciaba como inevitable y que estaba llamada a abarcar la totalidad de la sociedad. Hoy esa convicción ha desertado casi por completo del imaginario popular y la perspectiva de una revolución social protagonizada por el proletariado ha perdido toda credibilidad. El actual imaginario subversivo no solo ha dicho adiós al proletariado como sujeto revolucionario, sino que también se ha despedido de la revolución pensada como un evento brusco situado en el horizonte de un trayecto que únicamente tiene sentido si conduce hacia él. Para el nuevo imaginario subversivo, ya no

existe un sujeto revolucionario claramente definido y la revolución ha dejado de ser un evento y una meta situados en el futuro, para pasar a ser una dimensión que se encuentra presente en cada acción que consigue arrebatarse algún espacio a la dominación y logra subvertir algún dispositivo de poder. Las acciones no son revolucionarias en función de cuánto nos vayan acercando progresivamente al momento de un estallido social generalizado y definitivo, sino en función de lo que se consigue y lo que se vive, aquí y ahora, en el proceso mismo de esas acciones.

Este cambio respecto al imaginario de los años treinta es especialmente relevante para el anarcosindicalismo, porque era precisamente la perspectiva de una transformación revolucionaria de la sociedad protagonizada por los trabajadores la que daba sentido al conjunto de su proyecto. ¿Puede sostenerse un anarcosindicalismo desprovisto, no del *deseo* de una transformación radical de la sociedad –este deseo es absolutamente irrenunciable–, pero sí de la idea clásica según la cual la finalidad de las luchas consiste en organizar y en concienciar a los trabajadores para llevar efectivamente a cabo la revolución social?

El reto para el anarcosindicalismo

Está claro que, frente a las nuevas condiciones sociales, el anarcosindicalismo deberá ser capaz de proceder a una profunda renovación si quiere volver a ser un instrumento eficaz

para incidir en la sociedad. Más tarde o más temprano, será preciso desembocar en un nuevo concepto de organización que responda a las nuevas coordenadas del siglo XXI. ¿Qué forma tomará esa nueva organización? Obviamente, resulta imposible prefigurar un tipo de organización que nacerá desde las luchas y que, por lo tanto, se irá dibujando en la práctica, pero lo que sí es factible es caminar en la dirección adecuada y, para ello, se pueden vislumbrar algunas pistas.

Pero evitemos malentendidos, no se trata de abandonar las prácticas anarcosindicalistas que desarrollamos en la actualidad, ni mucho menos de dismantelar lo que ya se ha construido a la espera de hipotéticos nuevos instrumentos de lucha. Está claro que hay que seguir volcando esfuerzos en ampliar, tanto como sea posible, el espacio ocupado por la organización anarcosindicalista en el mundo del trabajo y fortalecerla tanto como se pueda. Además, resulta que las medidas que está tomando el capitalismo estos últimos años para hacer retroceder las conquistas sociales, para desregular el mercado laboral y para empeorar las condiciones laborales contribuyen a ensanchar de manera significativa la receptividad ante propuestas sindicales más radicales, con lo cual, el espacio para una organización anarcosindicalista se amplía en el corto plazo y sería insensato desaprovechar esta oportunidad para impulsar el crecimiento de la organización.

Ahora bien, desde una perspectiva a medio y largo plazo la deseable expansión de nuestra organización no debería constituir un objetivo prioritario. En un contexto social marcado por la amplitud y la aceleración de los cambios, la prioridad no puede

consistir en crecer sino en transformarnos y construir el instrumento adecuado a los nuevos tiempos. Y está claro que, en su forma actual, la organización anarcosindicalista no es el instrumento que esta nueva etapa requiere, y que la tentación de limitarnos a fortalecer y ampliar la organización podría constituir un error fatal de cara al futuro.

Dicho con otras palabras, lo prioritario no es ocupar un espacio laboral que, aunque aún tiene cierto margen de expansión, también presenta unos límites que se irán estrechando cada vez más con el paso del tiempo, sino que consiste en saber conectar con el nuevo espacio alternativo que se está creando, y contribuir a construirlo para que, llegado el momento, el anarcosindicalismo pueda fundirse en ese nuevo espacio subversivo y en las nuevas formas de organización y de luchas que hayan emergido.

Las pistas se hallan en nuestro pasado: profundizar en la hibridación

Nuestra prioridad debe ser la de conectar con las exigencias del presente y anticipar el futuro, pero resulta que la memoria de las luchas pasadas aporta a veces valiosos elementos para vislumbrar los caminos que seguir, y en el caso del anarcosindicalismo esto es efectivamente así. Y lo es porque las nuevas condiciones sociales requieren unas formas de lucha cuyas características ya se perfilaban en ese anarcosindicalismo de las primeras décadas del siglo XX, que siempre desbordó la

esfera estrictamente laboral y que supo efectuar una hibridación entre la acción social y la acción sindical.

La diferencia es que esa acción social, que en el primer tercio del siglo XX era algo así como un valor añadido que acompañaba a una acción predominantemente sindical, se perfila hoy como un elemento que está llamado a disolver la propia separación entre ambos tipos de acción. En efecto, aunque el anarcosindicalismo de los años veinte y treinta comportaba una importante vertiente de acción social, su estructura básica era sin embargo de carácter marcadamente sindical, y precisamente esa estructura corporativa centrada en el mundo del trabajo es la que irá perdiendo sentido en los tiempos futuros.

Por supuesto, el fin del mundo del trabajo no se perfila en ninguno de los escenarios que podemos contemplar y, por lo tanto, seguirá existiendo una conflictividad laboral que deberá ser alimentada y radicalizada por quienes rechazamos la actual configuración de la sociedad. Pero puede que las nuevas características del trabajo y de las condiciones laborales marquen la obsolescencia de la estructura sindical y requieran otras formas de organización que sean transversales en relación con la problemática laboral y con la problemática social, fundiéndolas en un mismo entramado.

No se trata de descuidar los problemas laborales para pensar únicamente en términos de activismo social; al contrario, se trata de avanzar hacia una auténtica hibridación en que una misma forma de lucha y una misma forma organizativa abarquen indistintamente ambas problemáticas, realizando su simbiosis.

Podemos encontrar algunas razones que avalan esta línea de pensamiento en el hecho de que la propia expansión del capitalismo en toda la esfera de la vida social tiende a romper la neta separación entre lo laboral y lo social. En efecto, estamos asistiendo desde hace ya bastantes años a un fenómeno de totalización capitalista que extiende la lógica del mercado y del beneficio económico a todos los aspectos de la existencia humana, infiltrando y colonizando nuestros deseos, nuestro imaginario, nuestras motivaciones, nuestras relaciones sociales y, en definitiva, nuestro modo de existencia. El capitalismo juega sus cartas simultáneamente en el tablero de lo laboral y en el de lo social, desdibujando cada vez más sus fronteras.

Así, por ejemplo, en la esfera laboral, el capitalismo procura sacar provecho de todas las facetas de la persona contratada; no se limita a utilizar sus habilidades técnicas o su fuerza de trabajo, sino que procura movilizar la totalidad de sus recursos, es decir, sus motivaciones, sus deseos, sus angustias, sus recursos cognitivos y sus lazos afectivos para obtener mayor rendimiento. Mientras, fuera de la esfera propiamente laboral, todas las actividades que el trabajador lleva a cabo al margen de su puesto de trabajo son instrumentalizadas por el capitalismo para que produzcan beneficios, ya sea en el ámbito de la salud, de la educación, de los cuidados, el ocio, por no mencionar, claro está, la vorágine consumista. No es la economía la que es capitalista, es toda la sociedad y es nuestra propia vida la que se encuentra apresada por su lógica, sus parámetros y sus valores.

Ante esta realidad, la conclusión parece imponerse con claridad: puesto que el capitalismo trasciende el mundo laboral, desdibuja su especificidad y expande su propia lógica a todo el

ámbito de lo social, nuestra lucha contra el capitalismo debe trascender también el mundo laboral y adoptar unas formas que abarquen la realidad social en toda su extensión.

La necesaria diversificación de los terrenos de intervención de nuestras organizaciones y la indispensable polivalencia de sus luchas cobran una relevancia aún mayor cuando observamos la proliferación de las interconexiones que el capitalismo está tejiendo entre los distintos componentes de la realidad social a escala mundial, sin que importen las distancias ni los lugares y aspectos de la realidad que se ponen en relación. Si todo está cada vez más estrechamente interconectado, si lo global marca las coordenadas de nuestra época tanto en lo económico como en lo político, entonces también hace falta imprimir a nuestro modo de luchar y de organizarnos el sello de una perspectiva global que interconecte los diversos frentes de lucha.

Algunos pasos que pueden darse en el momento actual

Basta con mirar a nuestro alrededor para ver que, por fuera de las estructuras del sindicalismo alternativo y de las minúsculas organizaciones políticas radicales, se está moviendo una rica pluralidad de núcleos activistas que abarca desde movimientos sociales puntuales, como durante el período de la guerra de Irak, hasta organizaciones ecologistas, parados, colectivos de trabajadores precarios, asociaciones vecinales, núcleos de economía alternativa, cooperativas, asociaciones de migrantes, jóvenes sin vivienda propia, ciberactivistas, prensa,

radio y editoriales alternativas, ateneos, asociaciones memorialistas, colectivos que luchan contra las más diversas discriminaciones, centros ocupados, etc. El anarcosindicalismo deberá mezclarse con las variadas formas de resistencia que se encuentran esparcidas por todo el tejido social para *inventar conjuntamente nuevas formas de lucha*.

No resulta fácil vislumbrar cuál será el resultado en que desembocará el proceso de hibridación y la forma concreta que esta tomará, pero sí pueden intuirse cuáles han de ser los pasos que conviene dar para que dicha simbiosis se produzca efectivamente y para que se fragüe la osmosis entre lo laboral y lo social.

Desde luego, esos pasos no van dirigidos a construir un cajón de sastre ni a abrir la organización anarcosindicalista para que pueda dar cabida hoy a todos los activismos. Por una parte, es obvio que las dificultades para establecer unas estructuras de debate y decisión que fuesen comunes desembocarían sobre la más absoluta inoperancia. Por otra parte, la dispersión de los núcleos activistas en tantos lugares del tejido social como sea posible constituye uno de los activos más importantes de las luchas subversivas. Y resulta, además, que las perspectivas de futuro no apuntan hacia una forma de organización que disponga de estructuras fijas y estables, aunque solo sea porque la aceleración del ritmo de los cambios y de los acontecimientos exige una rapidez de adaptación y de reacción que únicamente pueden proporcionar las redes.

En el momento actual, los pasos que conviene dar consisten simplemente en crear las condiciones adecuadas para favorecer el proceso de hibridación. No es suficiente con que los militantes

anarcosindicalistas estén presentes, como suele ser frecuente, en las actividades de otros núcleos activistas, además de los propiamente sindicales. Se trata de que la organización anarcosindicalista sea, ella misma, un factor de sinergia, de vigorización y de multiplicación de las diversas resistencias, volcando explícitamente sus esfuerzos en la creación de un denso tejido de conexiones con los componentes del espacio alternativo. Se trata de fomentar la interacción, el intercambio, el roce, la producción de pensamiento en común, la confluencia en la acción, la participación en experiencias comunes, multiplicando las ocasiones para compartir solidaridades. En esta línea –como ya lo está haciendo, por ejemplo, *Rojo y Negro*– nuestras publicaciones deben cubrir todos los campos de la conflictividad social, dando voz propia a tantos núcleos activistas como sea posible, y nuestras acciones deben desbordar sin reservas el ámbito estrictamente laboral, como ya ocurrió, por ejemplo, con la reciente huelga de consumo.⁴⁶

Pero sería un error garrafal plantear esta apertura sobre el activismo social simplemente como un medio para suscitar simpatías y para atraer a militantes que refuercen la incidencia de la organización anarcosindicalista en el mundo del trabajo.

Esa apertura debe ser impulsada por su propio valor, porque constituye, en sí misma, una forma de lucha y porque representa una de las condiciones para que el anarcosindicalismo avance hacia su necesaria transformación.

46 El 29 de marzo de 2011, algunos sectores del 15M convocaron una huelga de consumo, asociada a la huelga general convocada por los sindicatos para esa misma fecha. (*N. de los E.*)

III

**EN TORNO AL PODER,
EL ESTADO Y LA LIBERTAD**

IX. FOUCAULT O LA ETICA Y LA PRÁCTICA DE LA LIBERTAD ⁴⁷

Los efectos de verdad de una ficción

Quienes se dejan llevar de cuando en cuando por el dulce encanto de ensoñar ficciones nos cuentan que en su lecho de muerte, pocos instantes antes de que su fatigado corazón dejase de latir, Foucault experimentó una satisfacción incontenible. Su rostro adquirió de repente una placidez extrema y sus labios, distendidos por un intenso placer, esbozaron un leve movimiento. Algunos de los presentes tan solo creyeron percibir un profundo suspiro, sin embargo, otros, probablemente más cercanos y más atentos, alcanzaron a oír las siguientes palabras:

¡Por fin! ¡Por fin el descanso, nunca más escribir! ¡Por fin la inmovilidad, detenerme por fin en un solo lugar!

47 Conferencia impartida en la Universidad de Barcelona y reproducida en la revista *Athenea Digital*: bit.ly/2fRIIXc, en 2014.

Durante una fracción de segundo desfilaron ante los ojos de Foucault, con una nitidez extraordinaria, los miles de folios que había escrito a lo largo de su vida. Cada uno de ellos se había gestado en la tensión de un esfuerzo desmesurado. Horas, semanas, y a veces meses de atentas lecturas, de laboriosas investigaciones, de agotadoras reflexiones...

Pero, felizmente, todo eso se estaba acabando. Solo faltaban ya unos pocos segundos para que concluyera definitivamente lo que había sido el dulce tormento y el tenso placer de toda una vida.

¡Cuán equivocado estaba Foucault!

Ya ha transcurrido mucho tiempo desde aquel 25 de junio de 1984 en que las autoridades médicas certificaron su muerte, pero el tan anhelado descanso nunca llegó. Foucault sigue escribiendo hoy con el mismo tesón con el que lo hacía antaño, y sigue en constante movimiento, al igual que por aquel entonces.

Este brevísimo relato es pura ficción, por supuesto. Solo ficción, y una ficción que no disimula que lo es.

Pero la ficción es un género que el propio Foucault no dudó en reivindicar para definir lo que hacía:

Me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones.

Aunque añadía inmediatamente:

No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me

parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción.

Creo que la breve ficción que he relatado tampoco está *fuera de verdad*.

No lo está, en primer lugar, porque es verdad que Foucault no ha cesado de escribir desde que su corazón dejó de latir. Es más, desde entonces, esa actividad se ha intensificado de forma extraordinaria.

En efecto, transcurrieron exactamente treinta años desde que Foucault publicó su primer libro en 1954, *Enfermedad mental y personalidad*, hasta que falleció en 1984, pocos días después de publicar *La inquietud de sí*, su última obra en vida. Otros treinta años han transcurrido desde su último suspiro.

Pues bien, desde la perspectiva de un lector de a pie, es decir, de un lector como yo, que no tuvo la oportunidad de asistir a sus cursos, ni de frecuentar los círculos más cercanos al legado foucaultiano, resulta que ha escrito mucho más en estos últimos treinta años que en los que mediaron entre el primero y el último de los libros que publicó en vida.

Basta con considerar las más de tres mil páginas de sus *Dichos y escritos*, publicados en 1994, o los once gruesos tomos de sus *Cursos en el Collège de France*, cuya publicación se inició en 1997, para convencerse de que el diámetro de la biblioteca foucaultiana no ha dejado de crecer desde su muerte.

Nuevos textos de Foucault son puestos, periódicamente, a disposición de sus lectores; en mayo de 2014, sin ir más lejos, se

publicó un doceavo tomo de sus *Cursos*, titulado *Subjetividad y verdad*. Eso significa que, a efectos prácticos, para nosotros, Foucault aún sigue escribiendo profusamente a día de hoy, y lo más probable es que lo siga haciendo durante bastantes años porque la Biblioteca Nacional de Francia acaba de adquirir los cerca de 37.000 folios manuscritos que componían el archivo Foucault.

En segundo lugar, mi breve relato de ficción tampoco está *fuera de verdad* porque resulta que Foucault también se equivocaba profundamente al pensar que, por fin, iba a alcanzar la ansiada quietud de la inmovilidad. Tres décadas después de su desaparición, Foucault se sigue desplazando con el mismo trepidante ritmo que siempre le caracterizó.

Conviene recordar, en efecto, que al igual que esos campos de fuerza «múltiples y móviles» en constante recomposición que Foucault describía cuando disertaba sobre las relaciones de poder, también su pensamiento estaba en continua recomposición, en constante desplazamiento desde un campo de análisis a otro, desde un objeto de interés a otro, deslizándose por un suelo movedizo:

*Mi discurso esquiva el suelo sobre el cual podría tomar apoyo*⁴⁸

Un continuo movimiento y, al mismo tiempo, una *política del movimiento*, una insistente incitación a cambiar, a hacerlo en todos los aspectos de la vida.

Foucault no solo argumentaba, con gran poder persuasivo, la

48 Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, p. 267.

tesis de la discontinuidad de los procesos históricos, sino que él mismo era una ilustración de cierta forma de discontinuidad, repitiendo una y otra vez que trabajaba para cambiar su pensamiento o que pensar era, precisamente, *cambiar de pensamiento*, o que nadie debía exigirle que permaneciera siendo el mismo a lo largo de toda su trayectoria.

El pensamiento de Foucault no era unidimensional, sino que era poliédrico, polimorfo, complejo y me atrevería, incluso, a decir que era *hologramático*, como si la totalidad de lo que elaboraba estuviese presente en cada una de sus elaboraciones singulares. El sujeto, el poder, la verdad, el saber, la libertad, todos estos elementos se encontraban reunidos aunque únicamente se investigase uno de ellos.

De hecho, podemos percibir, de manera alternativa, esos distintos elementos en cada punto desarrollado por Foucault, con solo adoptar distintos ángulos de visión, como ocurre con determinados dibujos que se transforman de manera sorprendente cuando cambia la focalización de nuestra mirada.

Pretender seguir a Foucault es lanzarse a navegar por un poliedro cuyos vértices se abren, simultáneamente, sobre el poder, sobre la verdad, sobre el sujeto, sobre la política, sobre la ética, o sobre la libertad, aunque en cada vértice se enfatice un único elemento.

Y es que Foucault no procedía de forma secuencial, no trataba aisladamente un determinado tema después de otro; trataba la relación entre varios temas o, mejor dicho, cuando tocaba un tema particular lo enfocaba, explícita o implícitamente, desde su

relación con otros temas. Aunque, obviamente, al detenerse sobre un elemento de esa multiplicidad, dejaba en la sombra, por un momento, los otros componentes.

Esa permanente presencia de lo múltiple en cada singularidad le llevaba a sembrar el desconcierto entre sus lectores cuando afirmaba que tal o cual asunto, que parecía constituir el núcleo de sus investigaciones, nunca había sido su auténtica ni su principal preocupación. Así, para nuestra sorpresa, Foucault afirmaba de repente:

*No es el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones.*⁴⁹

O bien se desmarcaba tanto del poder como del sujeto, diciendo:

*... a lo que he querido atenerme –desde hace muchos años– es a un trabajo para desgajar algunos elementos que pudieran servir para una historia de la verdad.*⁵⁰

Sin duda, la continua recomposición de su pensamiento dificultaba que se pudieran seguir las huellas de un Foucault que estaba en constante, en rápido, en zigzagueante movimiento.

Pues bien, resulta que ahora, treinta años después de su muerte, Foucault se mantiene en movimiento y fluye con la misma rapidez de antaño. Todo lo que se ha publicado desde

49 Michel Foucault: «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994, p. 222.

50 Michel Foucault: *L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984, p. 12.

1984, no sobre, no acerca, no a partir de Foucault –lo cual es enorme–, sino de la mano del propio Foucault, ha puesto en movimiento y ha transformado en parte lo que era, para nosotros, su pensamiento. La incesante expansión del corpus textual de Foucault, la proliferación de sus escritos, hace que el acceso a su obra movilice hoy nuevas claves de lectura.

En definitiva, y en pocas palabras, resulta que, para nuestro deleite, Foucault aún sigue escribiendo y estando en continuo movimiento.

Las invariantes foucaultianas: dinamitar espejismos y propiciar insumisiones

Pero no todo es movilidad, también podemos detectar en los continuos desplazamientos de Foucault y en las modificaciones de su pensamiento algunas constantes, tales como la permanencia de unas motivaciones básicas y la continuidad de un método de trabajo. Se trata de lo que yo llamaría las «invariantes foucaultianas», y me gustaría destacar aquí dos de esas invariantes.

En primer lugar, una que reside en el procedimiento general elaborado y puesto en práctica por Foucault.

Dicho de forma ultracondensada, ese procedimiento general consiste en dinamitar espejismos para posibilitar insumisiones.

Echando mano de una célebre metáfora de Wittgenstein, entiendo que lo que trata de hacer Foucault es romper «la imagen que nos tiene presos», la imagen que no podemos ver por la sencilla razón de que formamos parte de ella, pero que hace proliferar, sin embargo, los múltiples espejismos que nos engañan constantemente.

Ahora bien, para romper esa «imagen que nos tiene presos», primero hay que poder verla. Y, para ello, es preciso dismantelar y subvertir el «*a priori* histórico de la experiencia posible» que la construye y que, a la vez, nos impide ver que solo se trata de una imagen.

Nada más difícil que acotar ese *a priori*, porque es precisamente el que conforma nuestra experiencia, es decir, la perspectiva desde la cual vemos y pensamos las cosas, así como las categorías desde las cuales nos vemos y nos pensamos a nosotros mismos. Es conocido que el ojo no puede verse a sí mismo viendo, no puede hacerlo porque es el instrumento de la mirada y, como tal, no pudiendo ser simultáneamente causa y efecto, producto y proceso, lo único que puede alcanzar a ver es una imagen de sí mismo. También la reflexividad tiene sus límites.

Algo parecido ocurre con el *a priori* histórico que configura los límites de la experiencia posible. Para acotarlo, y para subvertirlo, debemos escapar del dominio que la verdad ejerce sobre nosotros. En efecto, es con base en la producción de *efectos de verdad* como se ha construido la imagen que nos tiene presos. Es porque consideramos que tal o cual discurso es verdadero, por lo que nos dejamos encerrar en los supuestos

que vehicula y acabamos siendo presos de una imagen que, además, niega serlo.

Es para sortear esa trampa que Foucault rastrea incansablemente la historia de la verdad, sus modos de constitución, sus modos de uso, de producción, sus regímenes, sus variaciones, sus efectos. Se trata de poner de manifiesto los efectos de poder, de subjetivación, de pensamiento, que produce la verdad, o lo que se toma como verdadero y se ha establecido como verdad.

Foucault siempre empieza por intentar romper, por procurar hacer estallar en mil fragmentos, por dinamitar nuestra forma de pensar determinados fenómenos. Ese es el paso previo que hay que dar para que podamos pensarlos de una manera otra, desde una perspectiva distinta.

Ese paso previo requiere, en primer lugar, la elaboración de unos conocimientos sumamente rigurosos acerca de los procedimientos y de las prácticas que nos han llevado a pensar como lo hacemos y a ser como somos. En segundo lugar, requiere la circulación de esos conocimientos para que podamos recibirlos, usarlos y percibir, gracias a ellos, los contornos de la imagen que nos tiene presos, escapando así del *a priori* histórico que configura, determina y cierra la forma de nuestra experiencia posible.

El gran mérito de Foucault, su aportación más valiosa, aquella que, por mi parte, preservaría por encima de todas si solo pudiese elegir una de ellas, consiste en habernos enseñado que, por imposible que parezca, podemos subvertir ese *a priori* histórico de la experiencia posible.

Obviamente, mientras Foucault trabajaba en esos pasos previos a los que me he referido, su figura no podía sino tomar el aspecto de un determinista acérrimo, empeñado en mostrarnos el carácter ineludible de nuestra condición, y la ausencia de cualquier vía de escape o de cualquier línea de fuga.

Así fue como nació la ficción de un Foucault que anunciaba que no había escapatoria, que todo estaba irremediablemente atado de antemano, sumiendo a sus lectores en un profundo pesimismo y cosechando acusaciones de desactivar las voluntades de lucha.

Daré dos ejemplos que ilustran lo que acabo de decir acerca de los pasos previos. El primero está relacionado con la cuestión del sujeto y el segundo con el fenómeno de la libertad.

Durante largo tiempo, las densas investigaciones de Foucault sobre las prácticas de subjetivación daban la impresión de que estaba empeñado en querer eliminar definitivamente al sujeto. En realidad, tan solo estaba comprometido con la paciente labor de desmontar cierta concepción del sujeto que obstaculizaba la emergencia de una concepción distinta. Foucault no pretendía, ni mucho menos, negar la existencia del sujeto, sino que estaba dando los pasos previos para que pudiese emerger otra manera de entenderlo.

En efecto, contra la idea ampliamente asumida de un sujeto esencial, se trataba de mostrar que el sujeto no era *constituyente*, sino que estaba *constituido*, y para ello había que desmontar con rigor los procedimientos de su constitución. Foucault tenía que hacernos ver que nuestra subjetividad

procedía de determinadas prácticas de subjetivación, para que pudiéramos buscar, a partir de ahí, el punto de fuga de esas determinaciones y conseguir deshacerlas, subvirtiendo tanto lo que somos como lo que nos ha hecho ser como somos.

En cuanto al segundo ejemplo, el de la libertad, aquí también parecía que Foucault estuviese empeñado en cerrar cualquier posibilidad de pensar positivamente la libertad, alertándonos, por ejemplo, sobre el hecho de que no existía ninguna playa por debajo de los densos adoquines del poder. La libertad ya *constituida* del sujeto ya *constituido* sólo era una libertad condicional en la que anidaba el poder. Muy lejos de ser *lo otro* del poder, nuestra libertad ya estaba atravesada y conformada por efectos de poder, con lo cual la ilusión de que nuestra emancipación pasaba por rescatar nuestra libertad arrancándola de las garras del poder era únicamente eso: una ilusión y una engañifa.

Sin embargo, Foucault no pretendía invalidar la posibilidad de ejercer unas prácticas de libertad que desafiases realmente al poder, bien al contrario. Lo que ocurría era que, para abrir paso a esas prácticas de libertad, había que desterrar *previamente* cualquier veleidad de pensar positivamente el tipo de libertad que el poder construye para nosotros.

En definitiva, lo que Foucault mantuvo invariante, a lo largo de su trayectoria, fue un procedimiento que acometía una previa y meticulosa destrucción para abrir paso a unas posibilidades de transformación.

La segunda invariante foucaultiana está constituida por su

empeño en mantener siempre el presente como norte y como objeto de sus investigaciones. Eso puede parecer una paradoja cuando se piensa en su impresionante trabajo como historiador y en el rigor con el que rastreó el pasado. Sin embargo, esas investigaciones no tenían otra meta que la de diagnosticar el presente, la de hacer la historia del presente para posibilitar su transformación mediante su comprensión. La referencia al presente es, en efecto, lo que da sentido a la genealogía.

Y qué duda cabe de que algunos de los análisis de Foucault no solo ayudaron a entender el presente que le tocó vivir, sino que también nos ayudan, treinta años después, a entender mejor nuestro más inmediato presente.

Me estoy refiriendo, por ejemplo, a sus análisis del biopoder, del liberalismo o, también, del papel desempeñado por las prácticas de *desubjetivación* en las actuales resistencias. En efecto, ¿cómo no percibir acentos foucaultianos en los sectores de la disidencia política que enfatizan la importancia de vivir de otra forma y de ser distintos, no solo para transformarnos a nosotros mismos, sino también para cambiar el mundo?

Podemos apreciar la actualidad de Foucault sólo con releer, por ejemplo, lo que ya decía hace nada menos que treinta y cinco años, en su curso de 1978, *Nacimiento de la biopolítica*, cuando describía la racionalidad gubernamental del neoliberalismo norteamericano:

Se trata de generalizar la forma económica del mercado [...] a todo el cuerpo social, a todo el sistema social que,

*normalmente, no pasa por, ni está sancionado por intercambios económicos.*⁵¹

Y, en efecto, la aplicación de esquemas mercantiles expresados en términos de oferta y demanda, de costes y beneficios, de rentabilidad y utilidad, a ámbitos no económicos –es decir, la mercantilización de todo el campo social, psicológico y relacional– es algo que no ha hecho sino acentuarse desde entonces, configurando masivamente nuestro presente.

Esa mercantilización ha avanzado en paralelo a la difusión del modelo de la empresa y de la lógica de la competitividad a todos los ámbitos de las relaciones sociales y de la vida de los individuos que se ven permanentemente incitados a convertirse, como ya decía Foucault, en eficientes «empresarios de sí mismos».

También podemos apreciar la actualidad de Foucault viendo cómo confluyen, y cómo se combinan hoy, diversas formas de gubernamentalidad en el campo de la medicina, y muy especialmente en el ámbito de la medicina genética. En efecto, la espectacular expansión social de la medicalización pasa por el ejercicio de un biopoder basado en el juego de la norma, de lo normal y lo patológico, y en la regulación de las poblaciones. Pero, al mismo tiempo, esa medicalización apela a un poder disciplinario, basado en unos mecanismos de corrección y en unos procedimientos de vigilancia y de control que multiplican los chequeos, los datos epidemiológicos, las estadísticas médicas y los ficheros informatizados, articulando finamente

51 Michel Foucault: *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, París, 2004, p. 329.

unos procesos de individualización y de totalización. Todo eso se combina, además, con una racionalidad gubernamental de tipo liberal que responsabiliza al sujeto del buen uso de su libertad en la correcta gestión de su salud.

La forma que ha tomado hoy en día la medicalización constituye, quizás, el dispositivo más sofisticado del actual ejercicio del poder.

Sin embargo, la actualidad de Foucault no se reduce al interés que presentan sus propios análisis para descifrar nuestro presente. Es cierto que solo con que nos hubiese legado esos análisis ya sería mucho, pero nos dejó además sus herramientas; la famosa caja de herramientas que Foucault puso a nuestra disposición para que pudiéramos seguir diagnosticando el presente, y en eso radica también la incuestionable actualidad de Foucault, porque es, en buena medida, utilizando sus herramientas como mejor podemos entender nuestro tiempo.

Mencionaré aquí sólo tres de esas herramientas que son, además, de orden puramente conceptual.

La primera está constituida por el antiesencialismo radical que animaba la lucha de Foucault contra lo que él denominaba «el postulado esencialista». Se trata de una herramienta que educa nuestra mirada y que instruye un arte de preguntar. Nos dice que no hay que mirar por detrás, o por debajo de las apariencias, y que no hay que preguntar por el *qué*, por el *¿qué es?*, sino por el *cómo*. ¿Cómo se forma? ¿Qué hace? ¿Cómo funciona? ¿Qué efectos produce?

Está claro que no se trataba para Foucault de rescatar lo que

ocultarían las apariencias. Hay que deconstruirlas, por supuesto, pero no para encontrar lo que esconden y lo que las sostiene, porque no hallaríamos nada, sino para ver *cómo* han sido construidas.

La segunda herramienta consiste en evaluar los saberes que producimos recurriendo a un criterio que resulta tan fácil de enunciar como difícil de satisfacer. Se trata, en efecto, de elaborar unos saberes, unos principios de inteligibilidad, ya sea acerca del poder, de la subjetividad, de la gubernamentalidad o de cualquier objeto, que sean, simultáneamente, instrumentos de resistencia. Se trata de elaborar explicaciones y claves de sentido que sean, en sí mismas, antagónicas a los efectos de poder.

La tercera herramienta remite a «la problematización», entendida aquí en uno de los diversos sentidos que le daba Foucault, es decir, en hacer que todo aquello que damos por evidente, que damos por sentado, todo lo que se presenta como incuestionable, que no suscita dudas, que resulta, por lo tanto, «aprobemático», se torne, precisamente, «problemático», y pase a ser cuestionado, repensado, interrogado. Eso fue, por ejemplo, lo que hizo Foucault respecto a la aplastante evidencia según la cual la sexualidad había sido exclusivamente acallada y reprimida.

Ahora bien, problematizar no consiste, solamente, en hacer que lo no problemático se torne problemático; consiste también, y sobre todo, en lograr entender el *cómo* y el *por qué* algo ha adquirido un estatus de evidencia incuestionable. Se trata de hacer aflorar el proceso histórico a través del cual algo

se ha constituido como obvio, como evidente, como seguro, y se ha vuelto impermeable a cualquier atisbo de duda.

Las tres herramientas que he mencionado forman parte, en definitiva, de esa invariante constituida por el tozudo anclaje de la mirada de Foucault en el presente.

Sin embargo, me atrevería a mencionar ahora otra invariante, que nos caracteriza a nosotros mismos más que a Foucault, y que afecta a nuestra mirada más que a la suya.

Poder–dominación

En efecto, los textos de Foucault siguen produciendo en quienes nos acercamos a ellos, y nos dejamos seducir por el pensamiento de su autor, unos extraños efectos que consisten en *transformarnos* de manera más o menos importante. Porque resulta que si nos dejamos llevar por su discurso no somos los mismos ni las mismas, antes y después de haberlo leído y asimilado.

Quizás, el peculiar impacto que tienen sus textos sobre nuestra sensibilidad se debe al enorme poder de convicción con el cual Foucault nos incita a trastocar la relación que mantenemos con las verdades heredadas, a preguntarnos por los efectos que producen esas verdades, a interrogar su genealogía y, finalmente, a tomar conciencia de la irreductible contingencia histórica de esas verdades.

Una contingencia histórica que, al proyectar la radical ausencia de necesidad en la propia esfera de lo que somos, abre la posibilidad de que dejemos de ser lo que somos y consigamos pensar, sentir y actuar de forma diferente. Al agudizar hasta el extremo la conciencia de nuestra ineludible contingencia, el discurso foucaultiano nos invita inmediatamente a explorar el complejo entramado de las prácticas de subjetivación y de las prácticas de poder que han operado sobre nosotros para constituirnos finalmente tal como somos.

Lo que abre esa exploración no es sino el inmenso y accidentado campo constituido por unas relaciones de poder que Foucault supo descifrar como quizá nadie lo había sabido hacer hasta entonces.

No es este el lugar para desgranar unas reformulaciones de las relaciones de poder que son hartamente conocidas y que ya han sedimentado en amplísimos sectores del pensamiento contemporáneo. Me limitaré, pues, a recordar brevemente cuatro o cinco de las múltiples innovaciones que forman parte de la analítica del poder construida por Foucault.

En primer lugar, Foucault desustantifica el poder: el poder no es el tipo de objeto que se pueda poseer o que se pueda ceder, no es un bien. Tampoco es algo que esté localizado en un espacio determinado. Es una entidad dinámica, algo que circula, que toma la forma de una relación y que solo existe mediante su ejercicio.

En segundo lugar, frente a la hipótesis represiva de un poder que solo sabe constreñir, prohibir y castigar, Foucault muestra

la extraordinaria productividad del poder y su capacidad para incitar, para hacer cosas y para *crear realidad*.

En tercer lugar, contra un paradigma jurídico que reclama obediencia a la ley, Foucault esgrime un paradigma estratégico en que el poder se manifiesta bajo la forma de un enfrentamiento constante y móvil entre fuerzas antagónicas.

En cuarto lugar, frente a la concepción vertical de un poder descendente que actúa desde el exterior de lo que apresa, Foucault muestra que el poder es inmanente a los diferentes ámbitos en los que se ejerce.

Por fin, Foucault también nos enseñó que el poder se suicida tan pronto como aniquila la libertad, por la sencilla razón de que no puede existir sin ella.

Me gustaría ilustrar este último aspecto, que considero de suma importancia, acudiendo a una breve referencia de carácter personal.

En 1982, publiqué un pequeño libro que se titulaba *Poder y libertad* y que fue motivado, en parte, por la lectura de Foucault. Se trataba, por cierto, de una lectura muy limitada, ya que se reducía prácticamente a dos libros, *Vigilar y castigar*, y el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, así como a algunos artículos recogidos, por una parte, en *Microfísica del poder*, publicado en 1978 por Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, y por otra parte en *Sexo, poder, verdad*, publicado ese mismo año por Miguel Morey.

He vuelto a leer mi libro recientemente y me ha parecido

detectar una contradicción flagrante entre mi visión de la relación entre el poder y la libertad, y lo que plantea Foucault. En efecto, yo afirmaba que no se podía pensar la cuestión del poder con independencia del tema de la libertad; sin duda alguna, los dos conceptos se implicaban mutuamente. Pero, se implicaban en términos de una relación antagónica. Había que pensar el poder en contra de la libertad –decía yo–, porque el poder es, finalmente, lo que constriñe la libertad. Y, sin embargo, Foucault explica magníficamente que el poder requiere libertad y que allí donde hay poder hay, necesariamente, libertad. Dice textualmente:

*Si hay relaciones de poder por todo el campo social es porque hay libertad por todos los sitios.*⁵²

En realidad, la contradicción era solo aparente, porque si bien es cierto que el poder requiere la libertad, únicamente la requiere para doblegarla, la necesita para constreñirla. El juego que se da entre el poder y la libertad es como el juego entre el gato y el ratón. En ese juego, es obvio que el gato constriñe y limita la libertad de movimiento del ratón, pero también es cierto que necesita de su habilidad para zafarse de sus garras, y de la resistencia que opone a sus zarpazos. El juego desaparece en cuanto el ratón se torna inerme, al igual, lo repito, que el poder se suicida en cuanto mata la libertad.

No existe, por lo tanto, contradicción alguna entre definir el poder como lo que constriñe la libertad, y afirmar, al mismo tiempo, que el poder sólo existe allí donde hay libertad. Es más,

52 Michel Foucault: «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», en *Dits et écrits*, vol. iv, Gallimard, París, 1994, p. 720.

es precisamente porque el poder implica la libertad por lo que la resistencia es consustancial al poder. Como dice Foucault, allí donde hay poder hay también, indefectiblemente, resistencia.

La problemática de la relación entre el poder y la libertad hizo que Foucault estableciese una importantísima distinción entre *el poder y la dominación*. En efecto, *el poder es acción sobre la acción de otros*, y requiere por lo tanto que estos dispongan de un margen de decisión sobre sus propias acciones. Cuando ese margen desaparece, porque las relaciones de poder han cristalizado en dispositivos o en estructuras que determinan estrictamente las acciones, anulando cualquier posibilidad de decisión, es entonces cuando ya no hay relaciones de poder, sino situaciones de *dominación*, es decir, situaciones definidas por la ausencia de libertad.

Con este planteamiento, Foucault parecía cerrar cualquier posibilidad de luchar contra la dominación ya que si no hay ejercicio de poder tampoco hay posibilidad de esas resistencias que constituyen su necesario correlato. Sin embargo, también señalaba que, aun así, siempre queda margen para la sublevación y para la liberación. En efecto, no hay situación en la que se anulen por completo las energías capaces de sacudir el yugo de la dominación y de abrir el campo de las prácticas de libertad.

No hay nunca una completa y absoluta anulación de toda posibilidad de quebrantar la dominación; no la hay por dos razones.

En primer lugar, porque mientras la vida se mantiene, siempre

tiene la capacidad de desbordar cualquier dispositivo que pretenda erradicar por completo sus potencialidades. La única forma de dominar absolutamente a un ser vivo consiste en matarlo, pero, claro, entonces, ya no queda nada que dominar. Mientras hay vida, también existen algunas líneas de fuga, por muy tenues que sean, para evadir la dominación.

En segundo lugar, porque resulta que ningún dispositivo de dominación puede inmiscuirse por completo en el seno de la relación que uno mantiene consigo mismo.

Esa relación es irreductible a los efectos de poder, lo cual no significa que no se vea afectada por el poder, sino que siempre puede escapar de él, aunque sea parcialmente, y reconstruirse en otro lugar. La relación de uno con uno mismo es el *locus*⁵³ donde se instala la sumisión, ciertamente, pero también es el *locus* donde pueden fraguarse eventuales prácticas de libertad.

Hablar de prácticas de libertad es adentrarse en el terreno político, de una forma mucho más directa que cuando se analizan las relaciones de poder, y eso fue lo que hizo Foucault cuando puso en el primer plano de sus preocupaciones el análisis de la cuestión política. Es decir, la cuestión de la organización de las relaciones de poder, y del gobierno de las sociedades, entendida como el conjunto de instituciones y de prácticas que intervienen en la conducción de las conductas de los individuos.

Ese análisis condujo a Foucault a elaborar el concepto de *gubernamentalidad*, y a describir una nueva modalidad de *bio-*

poder enfocado a gestionar y administrar la población en el marco de una biopolítica que situaba la vida misma como objeto de gobierno.

No es de extrañar que la constitución de la biopolítica tomase apoyo sobre el desarrollo del liberalismo, a la vez que contribuyó a impulsarlo. En efecto, esas dos racionalidades gubernamentales tenían en común el hecho de utilizar los propios funcionamientos y las propiedades constitutivas de las realidades que se trataba de gobernar. Ambas consideraban que sólo se puede gobernar eficazmente un determinado objeto si se respetan sus propias regularidades, es decir, sin entorpecer los procesos «naturales» que se dan en su seno.

La gubernamentalidad liberal ha teorizado y ha puesto en práctica esos principios, consumiendo libertad de forma masiva y gestionándola para extraer de ella la máxima utilidad.

Ahora bien, en nuestro sistema, a partir del momento en que se necesita que la libertad se manifieste con las menores trabas posibles, se vuelve imprescindible mantenerla bajo un control y una vigilancia permanentes. Esa es la razón por la que el juego libertad–seguridad se halla en el corazón del liberalismo, y esa es también la razón por la que asistimos actualmente al desarrollo de unos enormes dispositivos de seguridad, tanto más potentes cuanto más se dejan a rienda suelta las regulaciones internas de la economía y de la política.

La política, la ética y la libertad

Al tiempo que daba prioridad al estudio de la dimensión política del poder, Foucault acentuaba su interés por el sujeto y se dedicaba a indagar la forma en que los griegos desarrollaron un arte de gobernarse a sí mismos, que pasaba por el ejercicio de determinadas «prácticas de sí» encaminadas a transformar al sujeto para que dejase de ser el juguete de sus propios apetitos, y para que pudiese constituirse como un ser dueño de sí mismo, como un ser capaz de otorgarse sus propias reglas, es decir, capaz de dotarse de libertad.

Ahora bien, dotarse de libertad es algo que sólo puede hacerse desde la libertad; presupone la libertad, descansa sobre unas decisiones que no están supeditadas a la voluntad de otros ni al dictado de las instituciones, y requiere, por lo tanto, una ética.

La libertad es, en efecto, la condición ontológica de la ética, si por ética se entiende la capacidad y la voluntad de desarrollar prácticas que conduzcan hacia el dominio de uno sobre sí mismo, lo que implica también el dominio sobre la elección de nuestros propios valores. Como apostillaba Foucault:

*¿Qué es la ética, sino la práctica de la libertad!*⁵⁴

De alguna manera, la trayectoria de Foucault culmina pues con lo que ya estaba latente en el centro de sus preocupaciones desde el inicio de su andadura, es decir, con la preocupación por la libertad. Foucault declaraba hacia el final de su vida:

54 Michel Foucault: *L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984, p. 711.

*Mi papel [...] consiste en mostrar a las personas que pueden ser mucho más libres de lo que creen.*⁵⁵

Y, en efecto, se puede ser más libre porque, como también apuntaba Foucault:

*Todas las cosas han sido hechas, y pueden ser deshechas a condición de que sepamos cómo han sido hechas.*⁵⁶

En cuanto que la genealogía nos ayuda a saber cómo las cosas han sido hechas, está claro que presenta una dimensión política. Pero el conocimiento no es suficiente; es la voluntad política la que nos permite eventualmente «deshacer las cosas».

Y, si algo caracterizaba a Foucault, era sin duda la fuerza de su voluntad política.

Foucault, nos dice su gran amigo y prestigioso historiador Paul Veyne,

*... era un guerrero, es decir alguien que no está indignado sino enojado, que no está convencido, sino resuelto, que tiene la energía suficiente para combatir sin tener que dar razones que lo tranquilicen, que adopta valorizaciones que no son ni verdaderas ni falsas.*⁵⁷

55 Michel Foucault: «Vérité, pouvoir et soi», en *Dits et écrits*, vol. iv, Gallimard, París, 1994, p. 778.

56 Michel Foucault: «Structuralisme et poststructuralisme», en *Dits et écrits*, vol. iv, Gallimard, París, 1994, p. 449.

57 Paul Veyne: *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albin Michel, París, 2008, p. 182.

Simplemente, son valorizaciones por las que ha decidido que vale la pena luchar.

El propio Foucault decía:

Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve, finalmente, a una guerra, a asediar, a una destrucción. No es que esté a favor de la destrucción, pero estoy por que se pueda pasar, por que se pueda avanzar, por que se puedan derrumbar los muros.

Y añadía:

Sueño con el intelectual destructor de evidencias y de universalismos, aquel que detecta en las inercias y las constricciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza. ⁵⁸

Foucault hablaba de «la inservidumbre voluntaria» como condición ética de la resistencia.⁵⁹ Ahora bien, la inservidumbre, la resistencia, la rebelión, la transformación de sí y el desarrollo de unas prácticas de libertad no se limitan a la esfera privada del sujeto, sino que pretenden transformar, al mismo tiempo, el sujeto y el mundo. Se trata de un proceso orientado a alumbrar, a la par y en un mismo movimiento, a un sujeto nuevo y un mundo nuevo.

Al reivindicarse de una filosofía crítica, Foucault expresaba, en

58 Michel Foucault: «Non au sexe roi», en *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, París, 1994, p. 268.

59 Michel Foucault, «Qu'est-ce que la critique», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n.º 84, p. 39.

una entrevista concedida el mismo año de su muerte, su compromiso con una ética de la libertad que cuestionase –lo cito–:

*... todos los fenómenos de dominación, sea cual sea el nivel y la forma en que se presentan.*⁶⁰

Foucault enunciaba de esa forma una opción personal, no pedía a nadie que le siguiese en ese camino, pero ofrecía algunas herramientas a quienes decidieran emprender la misma senda.

Yo no sabría cómo justificar mi intervención aquí, si no fuese lanzando una invitación a usar esas herramientas con la misma voluntad de insumisión, y con el mismo ímpetu guerrero con que las usaba Foucault.

60 Michel Foucault: «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», en Daniel Deferí y Francois Bwald (eds.): *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994, p. 729.

X. LA RAZÓN GUBERNAMENTAL Y LAS METAMORFOSIS DEL ESTADO ⁶¹

El Estado es una realidad compuesta y no es sino el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples.

Michel Foucault ⁶²

Disipemos cualquier ambigüedad desde un buen principio. Sigo profundamente convencido de que tanto hoy como ayer, y tanto en el plano de las ideas como en el de las luchas, el asalto político contra el Estado por parte de los anarquistas está sobradamente justificado. En cuanto que el Estado es el dueño y el agente de *la soberanía*, en cuanto que se adjudica el derecho

61 Publicado en *Réfractations*, n.º 30, 2013.

62 Michel Foucault: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978–1979*, Seuil/Gallimard, París, 2004, p. 79.

de reprimir sin compasión cualquier intento de subvertir el orden establecido y se encarga de asegurar la sumisión generalizada al sistema social instituido, es evidente que la eliminación del Estado sigue siendo una condición absolutamente *necesaria* para poder construir una sociedad hecha de justicia social y de libertad.

Sin embargo, no debemos confundirnos de enemigo tomando la parte por el todo. El hecho mismo de hablar de condición *necesaria* indica el carácter *insuficiente* del asalto contra el Estado. En efecto, ¿de qué nos serviría una sociedad sin Estado si esta mantuviese en su seno relaciones de dominación? Y, en el fondo, ¿qué nos importa que desaparezca el Estado si la dominación permanece? Es, por supuesto, la cuestión del poder/dominación, y no la del Estado, la que está en el meollo del enfoque anarquista, ya que el Estado es tan solo una de las formas históricas que puede revestir el ejercicio de la dominación social, y es esta la que hay que dismantelar sea cual sea la forma que adopte.

El Estado como principio de inteligibilidad de sí mismo

Sin embargo, el Estado goza de una presencia tan visible que resulta difícil no considerarlo como una entidad que tiene una existencia propia, que constituye una realidad autocontenida que, desde su nacimiento, llevaría inscritas tanto sus propiedades como la definición preestablecida de sus líneas de desarrollo, y la configuración de sus modos de intervención. Resulta

difícil, en definitiva, no concebirlo como constituido por una esencia inmutable, subyacente a las manifestaciones circunstanciales que ha adoptado a lo largo de la historia y a través de las latitudes. Por supuesto, la tendencia a reificar el Estado no es, ni mucho menos, patrimonio exclusivo del anarquismo, pero está claro que el anarquismo también participa de ella.

Es esa tendencia a esencializar el Estado la que nos ha llevado a dejarnos cautivar hasta hace poco por el espectáculo de la irrefrenable expansión del Estado y a recurrir a metáforas como las de un pulpo gigante lanzando sus innumerables tentáculos hacia todos los puntos del tejido social. Lo que nos fascinaba era la propensión del Estado a querer absorberlo todo y por eso intentábamos detectar las maniobras que ideaba para invadir nuevos espacios, para ampliar y, a la vez, afinar su dominio sobre sus sujetos, y para «estatalizar» elementos cada vez más numerosos y más minúsculos de la sociedad civil.

Es esa misma tendencia la que hoy nos hace abandonar repentinamente la imagen de un Estado aquejado de hipertrofia galopante, y nos lleva a preguntarnos en cambio por su «adelgazamiento» y por las razones que le empujan a abandonar franjas enteras de su soberanía en mano de organismos supra y subestatales. El Estado ve cómo su margen de maniobra disminuye. Según se nos dice, la presión irresistible de las políticas neoliberales hace que el Estado se reduzca progresivamente y que su capacidad de intervención merme gradualmente.

¿El Estado en expansión o el Estado en retracción? Esas dos imágenes, radicalmente opuestas pero surgidas de una misma

fuerza, es decir, de la tendencia a reificar el Estado y a tomarlo, a él mismo, como principio de inteligibilidad de las diversas modalidades de gobierno que adopta, provocan significativos errores de análisis. Por ejemplo, y para limitarme a la más reciente de esas imágenes, nos equivocamos al decir que el Estado está perdiendo poder. De hecho, el Estado no está «adelgazándose», está modificando, simplemente, algunas de sus estructuras y de sus funciones para incrementar su eficiencia; no hay, por lo tanto, «más» o «menos» Estado sino que, simplemente, este articula formas diferentes de gobernar. Así mismo, tampoco es correcto afirmar que la capacidad de intervención del Estado está menguando bajo la presión del neoliberalismo triunfante. No nos engañemos; no se requiere menos energía intervencionista para dismantelar los organismos de protección social y las conquistas sociales que la que se necesita para promoverlos. Una política inspirada en Milton Friedman no es menos intervencionista que una política basada en Keynes; la diferencia entre ellas no es de tipo cuantitativo, son los objetivos y los mecanismos de intervención los que difieren. Por supuesto, atrapados entre Escila y Caribdis⁶³, nada nos impide preferir a Keynes que a Friedman.

En realidad, el neoliberalismo, lejos de inhibir el

63 Escila y Caribdis son dos monstruos marinos de la mitología griega situados en orillas opuestas de un estrecho canal de agua, tan cerca que los marineros intentando evitar a Caribdis terminarían por pasar muy cerca de Escila y viceversa. Mientras que Escila vivía en los acantilados, tenía doce patas y seis cuellos largos y devoraba a quien osara acercarse, Caribdis tragaba una gran cantidad de agua tres veces al día para devolverla otras tantas veces, formando un peligroso remolino que absorbía todo cuanto estaba a su alcance. Aunque ambos destinos eran difíciles de superar, Circe aconsejaba pasar junto a Escila, ya que era preferible perder a seis hombres que el riesgo de perder a todos, que representaba Caribdis. [N. e. d.]

intervencionismo estatal, lo mantiene o incluso lo aumenta; como veremos más adelante, solo modifica su modo de intervención.

El Estado en busca de una explicación

Sin duda, nos encontramos en una época en que el papel y las características del Estado están cambiando de forma tan importante como rápida. Si queremos comprender esas transformaciones y evitar los errores de análisis inducidos por la reificación del Estado, debemos proceder a un vuelco radical de perspectiva. No hay que partir del Estado como si este fuese una realidad primera cuyo análisis nos proporcionaría las claves para comprender las prácticas gubernamentales en una sociedad dada porque, como bien dice Foucault, el Estado es un efecto y no la causa de determinadas prácticas gubernamentales; constituye tan solo el correlato de una forma de gobernar.

No es que el Estado esté desplegando un conjunto homogéneo de prácticas de gobierno que se aplicarían a diversos objetos y ámbitos. Es, más bien, que ciertos *conjuntos de prácticas gubernamentales*, que están implementadas en diversos ámbitos en concordancia con las peculiaridades de cada uno de ellos, engendran tal o cual forma de Estado.

El Estado se constituye a partir de prácticas de gobierno que son múltiples, que son diferentes según los ámbitos en que se aplican, que se adaptan a las propiedades internas de cada uno

de ellos, y que confluyen y se combinan para crear un *efecto de conjunto* y darle forma. La modificación de las propiedades internas de los ámbitos gobernados, debida a los diversos eventos que se producen en su seno, provoca, a su vez, cambios en las prácticas gubernamentales que operan en ellos. Son esos cambios producidos por las modificaciones ocurridas en las realidades regidas por dichas prácticas, los que, a su vez, modulan las características del Estado. Digamos de paso que es, quizás, esa relación que camina desde la forma de gobernar realidades específicas hacia el Estado, en lugar de transitar en la dirección opuesta, la que fue intuita, de una manera u otra, por quienes opinan que debe priorizarse la acción orientada a provocar «cambios locales» frente a los que persiguen «cambios globales», afirmando que estos últimos solo pueden surgir de la transformación local, que le da su forma a la global.

Si, como dice textualmente Foucault, haciendo un guiño al anarquismo, los enfoques de tipo anarqueológico consisten en considerar cada práctica en su singularidad histórica y en su contingencia, en lugar de partir de un supuesto universal que existiría como forma *a priori*, practiquemos pues la anarqueología focalizando nuestra atención sobre las prácticas de gobierno, en lugar de escudriñar la figura del Estado. En cuanto que es la realidad social, con las tecnologías que la habitan, con los recursos materiales de los que dispone, con las regularidades que la definen y con la diferenciación interna que la caracteriza, etc., la que desarrolla ciertas prácticas gubernamentales, y en la medida en que estas se articulan entre sí para dar lugar a tal o cual modalidad de Estado, podemos convenir que son efectivamente las prácticas gubernamentales que están operando en los diferentes sectores de la realidad

social las que deben ser examinadas, y no el propio Estado, para conocer cuál es el modelo de Estado que se está configurando en la actualidad.

Para tratar de ilustrar la racionalidad gubernamental que está operando en la actualidad, me limitaré a tres principios generales que, y esto no es ninguna casualidad, se encuentran todos ellos relacionados con el desarrollo del neoliberalismo. Esos tres principios generales son: en primer lugar, «el principio de inmanencia»; en segundo lugar, «el gobierno por medio de la verdad»; y, finalmente, «el gobierno mediante la producción/consumo de la libertad».

El principio de inmanencia

Recordemos que, incluso antes de interesarse por la genealogía del Estado moderno, Foucault había desarrollado la idea de la inmanencia del poder en relación con los ámbitos en que se ejerce. Eso significaba que, para entender cómo interviene el poder en un determinado campo de la realidad, hay que alejarse de la opinión predominante, según la cual el poder se aplica para constreñirlo, modelarlo, explotarlo o enriquecerlo, desde un lugar que le es exterior y que lo domina. Más bien hay que considerar que el poder se forma en su interior, a partir del propio funcionamiento de ese campo, de sus características, de sus regularidades, de sus propiedades, y que esa es la razón por la cual el poder se adhiere tan

íntimamente a aquello sobre lo cual se ejerce, y lo domina de forma tan eficaz.

Es ese principio de inmanencia el responsable de que, en el ámbito económico, las regularidades y las propiedades de la economía de mercado, tal y como se desarrolla en el siglo XVIII, generasen un tipo de gubernamentalidad específica a esas características. El liberalismo clásico teorizó y promovió ese tipo de gubernamentalidad basado en la libre competencia y sobre la regulación natural de los precios mediante el mero juego de la oferta y la demanda, argumentando que para gobernar adecuadamente es preciso respetar la naturaleza de los fenómenos que se pretenden gobernar y no contrariar el curso natural de las cosas. Por su propio bien, hay que evitar que el Estado invada la esfera de la economía y entorpezca los movimientos de esa famosa *mano invisible* que regula los ajustes del mercado. Que cada cual se quede en su casa, que la economía gestione sus propios asuntos de acuerdo con su propia racionalidad, que el Estado administre los suyos en función de su propia lógica, y todo irá a mejor en el mejor de los mundos; eso es lo que nos dice el liberalismo clásico.

Hoy en día la gubernamentalidad liberal ha sido desplazada por una gubernamentalidad neoliberal para la cual ya no es suficiente con «proteger» la mano invisible, es decir, la pura racionalidad económica de la economía de mercado, protegiéndola de la interferencia del Estado, sino que trata de convertir esa racionalidad en un principio hegemónico válido tanto para el conjunto de la sociedad civil como para el Estado. Reagrupémonos todos bajo el techo común de una racionalidad unificada por las leyes de la economía y todo irá a mejor –o ¡la

economía al poder!– es lo que nos dice hoy el neoliberalismo. Y es así cómo en la sociedad contemporánea se difuminan gradualmente las fronteras entre los campos de la economía, el Estado y la sociedad civil.

El gobierno mediante la verdad

Pero, si queremos ser capaces de no contrariar el curso natural de las cosas y aprovechar las fuerzas que lo animan, es necesario conocer con la suficiente precisión ese curso natural para respetarlo y dejarlo fluir libremente. La racionalidad gubernamental liberal, basada en el respeto de las leyes del mercado, es por lo tanto inseparable de la construcción de un dispositivo productor de conocimientos. El arte de gobernar debe producir conocimientos sobre el objeto gobernado pero, a su vez, ese conocimiento va a imponer límites y constricciones a la acción gubernamental, indicándole lo que puede hacer, lo que debe hacer y lo que debe abstenerse de hacer.

Solo podemos gobernar con base en los conocimientos, pero unos conocimientos que sean *verdaderos* y que den cuenta objetivamente de la realidad. Eso requiere, por supuesto, la creación de un cuerpo de especialistas y el desarrollo de un dispositivo técnico–científico que ponga al servicio del gobierno un corpus cada vez mayor de *conocimientos expertos*, que hoy requieren a menudo el uso de las nuevas tecnologías de la información para desarrollarse. El conocimiento experto no solo permite gobernar más cercanamente a la verdad de las cosas,

sino que construye al mismo tiempo un régimen de la verdad que asegura la sumisión de los sujetos. De hecho, como solo pueden producir conocimientos expertos quienes disponen de los necesarios dispositivos y medios técnicos, queda así garantizada la asimetría entre los conocimientos considerados como verdaderos en manos de los gobernantes y los que están en manos de los gobernados. Se trata, por supuesto, de una asimetría que jerarquiza y que, por lo tanto, conduce a la sumisión.

Por otra parte, la experiencia crea efectos de verdad que dan fe de la *legitimidad* de las acciones de gobierno, ya que dichos actos se basan en unos conocimientos que se perciben por los gobernados como tanto más verdaderos cuanto más se escapan a su propia comprensión y dependen más de los expertos para su inteligibilidad y su descifrado. Paradójicamente, para producir un efecto de verdad inductor de sumisión, el discurso experto que dice cómo son realmente las cosas debe ser opaco para los no expertos. Sin embargo, la opacidad solo actúa como factor de legitimación hasta cierto punto, ya que se vuelve contraproducente cuando acaba vaciando las decisiones del gobierno de todo sentido para unos sujetos que se marginan entonces de la política y desertan de su campo.

Esa racionalidad gubernamental basada en la adecuación con las propiedades del objeto, y sobre el conocimiento verdadero de esas propiedades, dibuja una forma totalmente diferente de ejercer la dominación y modifica con ello las formas de resistencia frente al Estado. De hecho, por poner tan solo un ejemplo, la desobediencia frente a las conminaciones de la ley, la negativa a obedecer las órdenes recibidas eran una manera de oponerse al soberano, pero cuando la obligación se formula en términos

de una sumisión al orden natural de cosas, y ese orden natural dicta sus exigencias por boca de «los que saben», entonces el papel de la desobediencia queda desdibujado. Resulta realmente difícil desobedecer a lo que no es una orden, sino un simple hecho natural.

Podemos ver un buen ejemplo de una forma de gobierno basada en el conocimiento considerado *verdadero* y en la ausencia de órdenes coercitivas en la forma en que actúan las famosas agencias de calificación. No prescriben las decisiones que deben tomarse ni las políticas que seguir, se limitan a *enunciar públicamente* el resultado de una evaluación de expertos y eso basta por sí solo para causar unos efectos que obligan a los dirigentes estatales a rectificar tal o cual política y a tomar «libremente» unas medidas a menudo drásticas.

Por supuesto, esos efectos son posibles porque el régimen de la verdad que sanciona hoy la acción gubernamental estatal no es otro que la *confianza de los mercados*, una confianza que se expresa por la tasa de interés de la financiación de una deuda que los Estados, convertidos en deudores necesarios y perpetuos en los mercados financieros internacionales, gestionan mediante préstamos recurrentes. Como siempre, los financieros –los bancos– hacen negocio con el dinero que prestan, pero esta antiquísima práctica ha adquirido hoy unas características especiales, debido en gran parte al desarrollo de las tecnologías de la información: creación de un auténtico mercado global de la deuda y, al mismo tiempo, inmediatez o ausencia de plazo en el conocimiento de los efectos generales fruto de las operaciones de oferta y demanda. El hecho de que los mercados sean sensibles *Online*, sin demora, permite que el

contagio sea inmediato, y que se produzcan efectos «bola de nieve» que alimentan la inestabilidad del sistema financiero.

Si contemplamos ahora el conjunto de las características del arte de gobernar contemporáneo enumeradas hasta aquí, nos daremos cuenta de que son inseparables del desarrollo del conocimiento científico y del despliegue de las nuevas tecnologías de la información. Eso indica que el tipo de conocimiento producido por la institución científica, lejos de ser neutral, tiene importantes efectos políticos más allá del uso específico que se hace de él, y esto se aplica también a las innovaciones tecnológicas. Tomados en conjunto, esos dos fenómenos tienen incluso tantas implicaciones políticas que son capaces de modificar el Estado y de cambiar las racionalidades gubernamentales. Es ese mismo acoplamiento entre el conocimiento científico y las nuevas tecnologías el que permite que sea operativo otro mecanismo que es propio del liberalismo y del neoliberalismo: el gobierno mediante la libertad.

La producción/consumo de la libertad

A nadie escapa el hecho de que, actualmente, la libertad y la autonomía se usan profusamente para incrementar la eficiencia de las prácticas gubernamentales en los diversos campos de la realidad social en que se desarrollan.

Por ejemplo, el recurso a la libertad y a la autonomía de los trabajadores se ha introducido desde hace varias décadas en el

gobierno de bastantes sectores de la economía productiva y de servicios. De hecho, alrededor del año 1950 se hizo evidente que podían flexibilizarse las estructuras jerárquicas en la organización del trabajo y relajar los pesados sistemas de control continuo de la producción de los obreros, sin afectar lo más mínimo a su rendimiento.

Por el contrario, recurriendo a ciertas técnicas, eso permitía aumentar la eficiencia de los trabajadores y disminuir, a la par, cierto número de tensiones y conflictos. Desde entonces, esas prácticas no han dejado de extenderse y perfeccionarse buscando rentabilizar al máximo la iniciativa de los trabajadores, su potencial de autocontrol, su sentido de la responsabilidad, su motivación de logro y realización, en definitiva, buscando que los trabajadores se conviertan en agentes activos de su propia explotación, confiándoles la misión de obligarse a sí mismos a ser lo más eficientes posible.

La elaboración de unas técnicas de subjetivación capaces de construir sujetos cuyo tipo de autonomía respondiese a las necesidades de las empresas modernas exigió que diversas disciplinas de ciencias humanas produjesen una amplia gama de conocimientos expertos. Esas técnicas de subjetivación que cubren todos los procedimientos para incidir sobre la forma en que los sujetos se perciben a sí mismos, sobre la manera en que definen sus proyectos vitales, o la forma que imprimen a su relación con los demás y a su relación con ellos mismos, o también sobre la constitución de sus motivaciones y deseos, no circunscribe su utilidad a la esfera del trabajo únicamente. También intervienen, por ejemplo, en el ámbito del consumo, en que inciden en la formación del consumidor como sujeto libre,

constantemente incitado a hacer uso de su libertad de elección entre las alternativas y los productos que le son ofrecidos.

Ya sea en el ámbito del trabajo, en el del consumo, o en muchas otras áreas, como lo veremos seguidamente, la racionalidad gubernamental neoliberal actualmente dominante, se basa en la libertad como principio fundamental de gobierno y gestión. El neoliberalismo necesita utilizar múltiples formas de libertad, pero no puede limitarse a usarlas porque, para tener permanentemente a su disposición las diversas modalidades que necesita, debe actuar para producir y organizar formas de libertad, lo cual contradice, una vez más, la imagen de no intervencionismo que se asocia al neoliberalismo.

No cabe duda, el neoliberalismo se muestra extraordinariamente activo en la producción y la promoción de formas de libertad, y ese es un aspecto que no debemos ignorar si queremos resistir a sus efectos de dominación.

El gobierno mediante la libertad nos acerca al viejo sueño de construir sujetos que no tengan que ser gobernados por los poderosos, por la sencilla razón de que se gobiernan a sí mismos como lo harían sus amos, o incluso mejor.

Es a ese mismo principio de gobierno mediante la libertad y la autonomía al que recurren el Estado y las instancias supraestatales con las prácticas y la filosofía de la *gobernanza*.

El desarrollo de la gobernanza

En paralelo al desarrollo hegemónico del neoliberalismo, el uso del término *gobernanza* ha experimentado en muy pocos años un incremento espectacular. Ausente del léxico gubernamental antes de la década de 1990, ese término figura hoy en innumerables informes, evaluaciones y recomendaciones de los más variopintos organismos, que van desde instancias supranacionales como el FMI, la ONU o la UB, hasta las entidades locales, ayuntamientos, consejos comarcales, etc., pasando por las propias estructuras del Estado. Ese entusiasmo no se limita al campo de la Administración y el sector público, sino que se extiende también al sector privado y al tejido empresarial. Me detendré, sin embargo, sobre sus efectos en la esfera pública, ya que parecen confirmar la tesis del «adelgazamiento del Estado» que mencionaba con anterioridad.

De hecho, una de las razones por las que hablamos del adelgazamiento del Estado radica en el doble movimiento de cesión de soberanía que experimentaría actualmente. Por un lado, cesión de soberanía hacia arriba con la creación de instancias supranacionales (Comisión Europea, FMI, etc.) que no tienen los atributos del Estado, pero de la que emanan normativas que limitan el espacio en que el Estado puede ejercer su soberanía, absorbiendo de paso algunas de sus prerrogativas. Por otro lado, cesión de soberanía hacia abajo con la transferencia a las autoridades locales de ciertas decisiones y su aplicación, cosas que antes incumbían exclusivamente a la responsabilidad del Estado. En la medida en que esa transferencia hacia abajo es una de las operaciones requeridas por la gobernanza, solo hay que dar un

paso para concluir que las prácticas propias de la gobernanza disminuyen la soberanía del Estado. Sin embargo, veremos que eso no es así y que esa transferencia no representa ninguna cesión de soberanía, sino simplemente una nueva forma de gobernar.

Pero primero, observemos con más detalle en qué consiste la gobernanza en el ámbito político. Se trata de una tecnología de gobierno y de gestión que tiene como objetivo remediar varias de las causas de la escasa eficiencia de las acciones gubernamentales desarrolladas por el Estado.

Una primera causa radica en la distancia –no solo geográfica, por supuesto– entre los lugares donde se toman las decisiones y las realidades que se trata de gobernar. Por lo tanto, una primera medida de buena gobernanza consiste en la creación de condiciones para que las decisiones se puedan tomar lo más cerca posible de las realidades afectadas, pero sin que se desvíen de las desideratas políticas del gobierno. Eso pasa por descentralizar, pero sobre todo por establecer procedimientos de consulta y de participación de los sujetos implicados.

Una segunda causa radica en la dificultad de que las decisiones y las medidas adoptadas consigan la suficiente implicación de las instancias o de los sujetos afectados para que se logren los resultados deseados. «La buena gobernanza» no se limita a hacer participar a los sujetos afectados en el proceso de toma de decisiones, sino que también pone entre sus manos la ejecución de las medidas adoptadas, dejando la más amplia autonomía posible a los colectivos y a las instancias encargadas de dicha ejecución, dejando que la lleven a cabo «a su manera»,

sin orientación ni evaluación continua, confiando plenamente en ellos, pero evaluando y sancionando –con el consentimiento explícito de los sujetos– los resultados obtenidos.

Una tercera fuente de dificultad reside en la pérdida de legitimidad que afecta a las instancias de gobierno cuando la imposibilidad en la que se encuentran los gobernados para descifrar el conocimiento experto que interviene en las decisiones acaba por vaciar de todo sentido y de toda credibilidad las acciones de gobierno. La buena gobernanza no consiste solo en conseguir que el lenguaje de los gobernantes y el de los gobernados sea lo más semejante posible para que estos otorguen nuevamente sentido a los actos de gobierno; sino que, al dar voz a los sujetos en la toma de decisiones y al dejar libre curso a su capacidad de iniciativa para aplicarlas, pone, además, a disposición de los gobiernos una nueva fuente de conocimiento. Se trata, por así decirlo, de un conocimiento desde el interior, que se suma al conocimiento experto construido objetivamente desde el exterior y que permite intervenir de manera más eficaz sobre el objeto que se trata de gobernar.

En resumen, la gobernanza busca integrar los sujetos en el proceso gubernamental para aumentar su eficiencia, para restaurar su legitimidad y para extraer de los gobernados unos conocimientos que lo fortalezcan. Vemos que se trata menos de una cesión de soberanía que de un conjunto de procedimientos que modifican el arte de gobernar en la dirección de un mayor dominio del poder. Ese conjunto de procedimientos, que nos informa de algunas de las transformaciones experimentadas por el Estado, descansa sobre la combinación de tres condiciones de posibilidad. En primer lugar, el desarrollo del neoliberalismo y,

por lo tanto, la posibilidad de explotar los recursos de libertad y autonomía puestos al servicio del poder político y económico. En segundo lugar, el desarrollo de las nuevas tecnologías que permiten, entre otras cosas, la gestión a gran escala de los procesos de descentralización, así como de los resultados de las evaluaciones y consultas. Por último, la constitución a partir de diferentes ciencias humanas, sociales y psicológicas de un conocimiento *experto* que permite afinar los mecanismos de decisión colectiva, mejorar las técnicas de evaluación de los métodos utilizados y de los resultados conseguidos, y perfeccionar las formas de participación.

Por supuesto, para que esos procedimientos que consisten en dar voz, consultar, introducir cierta horizontalidad, hacer participar en las decisiones, delegar las ejecuciones, dejar jugar a la autonomía, utilizar la libertad, facilitar la transparencia, tomar en cuenta los conocimientos «desde abajo», etc. no pongan en peligro el sistema instituido, es preciso que los sectores dominantes conserven el privilegio de establecer las reglas de juego, encerrando en el ámbito de las *no-decisiones* todo lo que atañe a dichas reglas. En definitiva, con unas tonalidades que recuerdan por momentos a las ideas libertarias, está claro que la gobernabilidad no es sino la cara amable y engañosa que nos ofrece la dominación en tiempos de neoliberalismo.

Para terminar sin concluir

El Estado no transforma libremente la realidad social, y no la gobierna a su antojo; son las diversas transformaciones de la realidad social en sus múltiples sectores –la economía, el trabajo, la administración, la ciencia, la tecnología, el ámbito jurídico, las relaciones sociales...– las que transforman el Estado, cambiando las prácticas gubernamentales que rigen en cada sector. Hoy, son los recursos de la libertad y de la autonomía los que contribuyen a aumentar la eficacia de dichas prácticas. Sin embargo, para poder «gobernar mediante la libertad» es indispensable construir potentes dispositivos de seguridad capaces de contener los eventuales desbordamientos que libertad puede provocar. Ciertamente, la seguridad nunca ha estado ausente de las preocupaciones del Estado, no obstante, el peso que se concede hoy a la libertad en las prácticas gubernamentales no incide sólo sobre la importancia que adquiere la seguridad, también modifica su papel y sus modalidades en el plan de conjunto de la gubernamentalidad contemporánea.

Foucault no se equivocaba al señalar que el binomio libertad/seguridad anidaba en el corazón del liberalismo, ni cuando nos decía que las políticas de seguridad eran «el revés y la condición misma del liberalismo». No hay gobierno mediante la libertad sin la creación, al mismo tiempo, de dispositivos de seguridad destinados a vigilar la libertad tanto como a fabricarla. No es de extrañar, por tanto, que las instancias gubernamentales pongan el acento sobre la inseguridad generalizada, apelen al principio de precaución y enfatizen la idea de que vivimos en una sociedad de riesgo. Todo eso va en

la línea de incitarnos a una responsable prudencia en el uso de nuestras libertades, al mismo tiempo que legitima las medidas securitarias tomadas por los Estados, y refuerza el privilegio que tiene el Estado de ser el único depositario del uso legítimo de la fuerza, del cual no se priva en lo más mínimo y que ninguna transformación del Estado ha cuestionado hasta ahora.

XI. LA GOBERNANZA: PIEZA CLAVE DEL NEOLIBERALISMO AVANZADO ⁶⁴

Algunas de las dicotomías que parecían firmemente establecidas se van desdibujando en la época actual y cualquier observador puede constatar fácilmente cómo se difuminan las nítidas fronteras entre, por ejemplo, lo público y lo privado, la administración y la empresa, la política y la economía, el Estado y la sociedad civil, etc. Vivimos tiempos en los que también mutan las formas de dominación y explotación y sorprende ver que la libertad y la autonomía se instrumentalizan para ejercer más poder, o se flexibilizan y hasta se rompen las estructuras jerárquicas para «mejorar» así la sumisión de los ciudadanos o el rendimiento de los trabajadores. Muchas de estas transformaciones guardan una estrecha relación con el desarrollo del neoliberalismo avanzado y con la articulación de la «gobernanza» como uno de sus dispositivos de gobierno. Por lo tanto, para entender mejor los cambios que se están produciendo en las relaciones entre lo estatal, lo privado, lo

público, lo económico, lo político, etc. quizá no sea inútil indagar en las características de la gobernanza.

Indagación tanto más interesante cuanto que asoman paradójicas resonancias entre ciertos principios de corte libertario y algunos aspectos de la gobernanza.

Es fácilmente constatable que, a partir de la década de 1990, el uso del término «gobernanza» ha ido creciendo de forma espectacular. Hoy, la preocupación por la gobernanza está presente en multitud de informes gubernamentales o paragubernamentales, y se manifiesta en numerosísimas instituciones y organizaciones que se distribuyen en todos los ámbitos del tejido social, desde los más *locales* –ayuntamientos, asociaciones locales, comunidades autónomas...– hasta los más *globales* –Unión Europea, Organización de las Naciones Unidas, Fondo Monetario Internacional...– pasando por las instancias de carácter estatal –ministerios, direcciones generales...–. Las instituciones y las organizaciones que se preocupan por la gobernanza no solo se encuentran en los diferentes niveles de la sociedad sino que pertenecen además a los diversos sectores del entramado social. En efecto, el interés por la gobernanza, y más específicamente por «la buena gobernanza», está presente tanto en el ámbito público, como en el ámbito privado, tanto en las administraciones como en las empresas, en las instituciones financieras como en las instituciones educativas, en el terreno político como en el espacio económico. Uno de los múltiples indicadores de la importancia adquirida por la gobernanza es, por ejemplo, que la oferta de cursos y de másteres sobre gobernanza no para de crecer, y parece que todo aquel que tenga que participar en la gestión y en la dirección de una

organización, sea cual sea su naturaleza –una universidad, un sindicato, un hospital...– deba pensar necesariamente en esos términos si no quiere parecer trasnochado.

La rápida y extensa proliferación de las referencias a la gobernanza es perfectamente comprensible si consideramos que esta consiste en una serie de prácticas y concepciones, en una suma de tecnologías de gobierno y gestión, en un conjunto de principios y modos de conceptualizar la realidad que se inscriben de lleno en las pautas trazadas por la actual hegemonía social, cultural, política y económica del neoliberalismo. Para ser más precisos, la gobernanza es una modalidad de gobierno que responde a las transformaciones del Estado propiciadas por la conjunción entre el auge de las políticas neoliberales y el desarrollo y expansión social de las nuevas tecnologías y, en especial, de las tecnologías de la información.

Estas transformaciones se han presentado a menudo como un «adelgazamiento del Estado», como una paulatina disminución de la capacidad de intervención de aquel, propiciada por el afán desregularizador del neoliberalismo. Sin embargo, no se trata tanto de una pérdida de importancia del papel desempeñado por las instituciones estatales como de una modificación de sus características y de sus formas de gobernar, que cambian las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, y se expanden tanto por el sector público como por el sector privado, difuminando las nítidas fronteras que parecían separar estos dos ámbitos.

Aproximación a la gobernanza

Pero veamos con más detenimiento en qué consiste la *gobernanza*. La definición estándar, propuesta por la Comisión Europea, nos dice que:

*El concepto de «gobernanza» designa las normas, procesos y comportamientos que influyen en el ejercicio de los poderes a nivel europeo, especialmente desde el punto de vista de la apertura, la participación, la responsabilidad, la eficacia y la coherencia.*⁶⁵

En efecto, buscando una mayor eficiencia del ejercicio del poder en condiciones de creciente complejidad de la sociedad y de creciente distancia entre los centros de decisión y los afectados por las decisiones, las instancias de gobierno se percataron, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, de que era preciso modificar de forma drástica tanto los procesos de toma de decisión como las condiciones de ejecución de las decisiones adoptadas. Las instancias de decisión tenían que abrirse a los sectores que debían dirigir, flexibilizando el estricto ordenamiento jerárquico de arriba abajo, estableciendo mecanismos de consulta con los actores afectados por las decisiones, abriendo procesos de negociación, descentralizando y delegando parte de su poder y, en definitiva, vinculando los gobernados a las decisiones por medio de la creación de estructuras participativas.

65 Comisión Europea: *Libro blanco de la gobernanza europea*, Comisión Europea, Bruselas, 2001 (bit.ly/221QR3Y).

Pero no era solo el proceso de toma de decisión el que debía modificarse sino también la ejecución de lo acordado. En efecto, se vio que los resultados mejoraban de forma importante cuando eran las propias personas o entidades afectadas las que se responsabilizaban de llevar a cabo, por lo menos en parte, las operaciones que se habían decidido. Ahora bien, esta responsabilización había de ser plena. Por una parte, los centros de poder debían dejar una amplia autonomía a los colectivos y las instancias que asumían la ejecución, para que la realizaran a su manera, sin someterlos a una fiscalización paso a paso. Por su parte, los ciudadanos y las entidades delegadas tenían que acatar las consecuencias del control y de la evaluación de los resultados alcanzados, aceptando –«voluntariamente», por lo tanto– una fiscalización en última instancia. Esta forma de ejercer el poder no solo incrementaba la eficiencia de las operaciones de gobierno sino que contribuía también, y esto es importante, a otorgar mayores cuotas de *legitimidad* a las instancias encargadas del gobierno y a desactivar eventuales conflictos.

Se dirá, quizá, que no hay nada nuevo bajo el sol y que no fue preciso esperar al neoliberalismo, y menos al neoliberalismo avanzado, para saber que los funcionamientos «democráticos» presentaban una serie de ventajas sobre los funcionamientos «autocráticos». De hecho, la preocupación por fomentar la participación y la concertación tiene décadas de existencia en los países de nuestro entorno, y no han sido pocas las experiencias de cogestión que se han ensayado en Alemania o las experiencias de participación que se han llevado a cabo en Francia, por ejemplo.

Sin embargo, vamos a ver que la gobernanza no es simplemente una nueva etiqueta puesta sobre antiguas prácticas, y para ello nada mejor que acudir a algunas claves de lectura que nos proporciona Michel Foucault. En efecto, los minuciosos estudios de Foucault sobre *la gubernamentalidad* –no confundir con la gobernabilidad–⁶⁶ aportan unas herramientas sumamente útiles para descifrar las características del neoliberalismo en general, pero también las peculiaridades de la gobernanza entendida como una de las modalidades de poder adoptadas por el neoliberalismo avanzado.

Ya hemos dicho que la *gobernanza* consistía, por una parte, en determinadas prácticas y, por otra, en una forma de concebir las cosas, es decir, en determinados principios de inteligibilidad. Las prácticas recurren a unos procedimientos que hubiera sido imposible articular si no fuera por el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y por los conocimientos expertos producidos por las diversas ciencias sociales y psicológicas. Los dispositivos formados por esas tecnologías y por esos conocimientos han dado a los procesos de descentralización de las decisiones, y a los mecanismos de consulta y participación de los ciudadanos, un alcance y unos niveles de sofisticación impensables hacen tan solo unas décadas.

Pero al margen de las prácticas concretas de gobernanza, sobre las que no es lugar aquí para extenderse, lo que realmente sitúa la gobernanza a la vez como un producto y como una

66 Véanse básicamente los siguientes cursos de Michel Foucault en el Collège de France: *Seguridad, territorio, población*, Akal, Madrid, 2008; *El nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid, 2009; *Du gouvernement des vivants*, Ed. Gallimard–Seuil, París, 2012.

herramienta del neoliberalismo avanzado es su marco conceptual, es decir, su forma de entender las cosas y los principios que la guían.

La hegemonía de la racionalidad económica

En efecto, la conceptualización sobre la cual descansa la gobernanza consiste en la extensión de los principios económicos del neoliberalismo al ámbito del propio poder político. No se trata ya, como reclamaba el liberalismo clásico, de que el poder político deje hacer al mercado, deje funcionar sin interferencias políticas ni administrativas a la lógica de la libre competencia y permita que se produzca la regulación de los precios por el mero juego de la oferta y de la demanda. Tampoco es suficiente con que el poder político favorezca expresamente ese libre funcionamiento del mercado, haciendo oídos sordos a sus propias proclamas antiintervencionistas y terciando de forma contundente y sostenida para dejar que la famosa «mano invisible» se mueva libremente, sino que se trata, como quiere el neoliberalismo, de que el propio poder político integre en sus mecanismos y en sus modos de hacer la lógica y los valores del mercado. Es el mercado el que debe funcionar como principio organizador central, tanto para el Estado como para la sociedad civil, y las reglas que imperan en el mercado y en el sector privado deben penetrar las administraciones públicas para hacerlas más eficientes y más competitivas.

Dicho de otra forma, para el neoliberalismo, la forma *mercado* debe colonizar todo el ámbito de lo político e impregnar su funcionamiento. De esta manera, la economía y la política dejan de obedecer a dos racionalidades distintas y quedan unificadas bajo la hegemonía de la racionalidad económica, haciendo que el propio Estado funcione según las reglas y la lógica del mercado y de la economía capitalista. De hecho, se trata de que las diversas instancias de la Administración y del poder político funcionen sobre el modelo de la empresa capitalista, pero de la empresa moderna, dirigida con base en los llamados nuevos modelos de gestión: con sus contratos programa, sus evaluaciones de resultados, su trabajo por objetivos, su fomento de la autonomía, sus delegaciones de poder, su flexibilización de las líneas de mando, sus incitaciones a la participación y a la responsabilización, su énfasis sobre el rendimiento y sobre la competitividad, etc.

El paso siguiente después del liberalismo y del neoliberalismo consistirá básicamente en articular tres operaciones que configuran el neoliberalismo avanzado.

La primera de estas operaciones se centra en incorporar más plenamente a la sociedad civil al conglomerado formado por el mercado y la política, situándola, más nítidamente de lo que ya lo hacía el neoliberalismo, bajo la hegemonía de la racionalidad económica. Tanto los individuos –sus deseos, su afectividad, sus valores...– como las relaciones sociales que tejen entre ellos y que conforman la sociedad civil deben ser moldeados para que se correspondan con el tipo de individuo y con el tipo de relaciones sociales que necesita el mercado, y para que sucumban o se adecúen a la lógica consumista.

Instrumentalizar la libertad

La segunda pasa por potenciar, aún más de lo que ya lo hacía el neoliberalismo, la instrumentalización de la libertad como principio básico de gobierno y gestión.

Es obvio que, si los actuales dispositivos de dominación ensalzan «la libertad» y la utilizan para desplegar sus estrategias de gobierno en los ámbitos de la política y la economía, no es ni mucho menos porque otorguen a la libertad un lugar preferente en su escala de valores. La libertad no se valora como tal, solo se valora en cuanto que es útil para determinados fines que son los que realmente importan, como por ejemplo incrementar la eficacia del ejercicio del poder u obtener mayores beneficios económicos. Gobernar y gestionar en nombre y con base en la libertad permite conseguir que los propios gobernados y los trabajadores contribuyan, ellos mismos, a hacer funcionar los mecanismos mediante los cuales son gobernados y explotados.

Partiendo de la constatación de que, para poder gobernar según sus principios, el liberalismo debe hacer un abundante acopio de diversas formas de libertad –libertad de mercado, libertad de acceso a la propiedad, libertad de elección, libertad del comprador y del vendedor, libertad de opinión, etc.–, Michel Foucault señala que ese modo de gobernar también debe esforzarse por producir, garantizar y organizar las múltiples formas de libertad que necesita tener a su disposición. En efecto, para que un modo de gobierno basado en la gestión de la libertad

pueda conseguir sus fines, este debe suscitar, producir, incrementar y cuidar las libertades, pero también tiene que construir unos potentes dispositivos de seguridad prestos a intervenir en cualquier momento, para evitar los eventuales desbordamientos de la libertad. Basta con escrutar con un poco de atención nuestro tipo de sociedad para convencernos de que el binomio «libertad/seguridad» constituye efectivamente un elemento básico del neoliberalismo avanzado.

La centralidad del conocimiento experto

La tercera operación que articula el neoliberalismo avanzado consiste en fortalecer el régimen de la *verdad* propio de la razón gubernamental liberal e incrementar su grado de sofisticación.

Bien sabemos que gobernar apoyándose exclusivamente sobre la fuerza bruta tiene un coste muy elevado y una duración bastante limitada. Se trata de una modalidad de gobierno que puede ser muy eficaz en el corto plazo, pero cuya eficiencia es mínima. Para conseguir gobernar con mayor eficacia y de forma más duradera, es preciso modificar los resortes de la sumisión y sustituir parcialmente la obediencia basada en el miedo por la obediencia basada en el consentimiento, es decir en el reconocimiento de cierta legitimidad a los gobernantes y a sus actos. La legitimidad en el ámbito político siempre descansa sobre la producción de determinados *efectos de verdad* y sobre la instauración de un determinado «régimen de la verdad». Como dice

Foucault, para ejercer el poder hay que producir efectos de verdad que den testimonio, ante los ojos de los gobernados, de la legitimidad del gobierno y de sus actos.

En la actualidad, lejos han quedado los regímenes de la verdad articulados en torno a la divinidad, los sacerdotes, los adivinos o los consejeros del príncipe. En efecto, el liberalismo clásico definió otro régimen de la verdad cuando se percató de que los objetos que se trata de gobernar –por ejemplo, la economía– tienen una naturaleza propia, unas leyes específicas, unas regulaciones que les son inmanentes, y que no se puede gobernar con eficacia un determinado objeto si no se conoce de forma suficientemente exacta su naturaleza, para poder apoyarse sobre ella y conducirlo utilizando sus propias regulaciones, en lugar de forzarlas o violarlas.

Consecuentemente, el régimen de la verdad instaurado por el liberalismo se articuló en torno a la centralidad del conocimiento sobre los objetos que se trataba de gestionar y de gobernar. Por una parte, era preciso construir dispositivos de producción de *conocimiento verdadero* sobre esos objetos y, por otra, era preciso generar «efectos de verdad», es decir lograr que ese conocimiento apareciera como efectivamente *verdadero* a los ojos de los gobernados. Es así que se fue constituyendo y fue adquiriendo importancia la figura del *experto*, y es así que el conocimiento experto fue ganando posiciones como un elemento clave en el arte liberal de gobernar.

La prueba del algodón de que un conocimiento es verdadero,

y de que resulta por lo tanto necesario para gobernar con acierto, es que ese conocimiento sea totalmente opaco para el común de los mortales. Para que los conocimientos expertos merezcan la confianza de los gobernados y sean percibidos como verdaderos, su producción debe situarse totalmente fuera de su alcance. Pero no solo su producción, también su comprensión. Es preciso que únicamente los expertos sepan elaborarlos y descifrarlos. De hecho, su opacidad para los legos está implícita en el concepto mismo de *conocimiento experto*.

Pues bien, al igual que el liberalismo clásico y que el neoliberalismo, también el neoliberalismo avanzado requiere del conocimiento experto de los objetos que debe gobernar. Sin embargo, los conocimientos expertos han alcanzado en los tiempos del neoliberalismo avanzado un grado de complejidad, y por lo tanto de opacidad, infinitamente mayor que el que ostentaban en épocas anteriores. Hoy, el complejo tecnocientífico se sitúa en el corazón de la sociedad regentada por el neoliberalismo avanzado y constituye un elemento sin el cual los actuales dispositivos de gobierno quedarían totalmente paralizados. Gobernar exige taxativamente que se pueda disponer de dichos conocimientos, pero el grado de sofisticación que los caracteriza engendra dos efectos eminentemente contradictorios.

Por una parte, la total opacidad de esos conocimientos afianza su veracidad percibida e incrementa, por lo tanto, en el imaginario social la legitimidad de los actos de gobierno que se basan en ellos; pero, por otra parte, esa misma opacidad agranda cada vez más la distancia que existe entre la información de la que dispone el ciudadano de a pie y la

información que tratan los dispositivos de gobierno, con lo cual la significación de los actos de gobierno se va diluyendo y estos actos dejan, poco a poco, de tener sentido para los gobernados, mermando de esta forma la legitimidad de quienes los deciden y los ejecutan.

Las artimañas de la gobernanza

Es aquí donde la gobernanza, como forma de ejercicio del poder propia del neoliberalismo avanzado, revela más nítidamente su utilidad, y lo hace de dos maneras distintas.

La primera consiste en relegitimar los actos de gobierno acudiendo, como hemos visto, al ámbito de los propios gobernados y concertando con ellos los actos de gobierno. Se trata, para la gobernanza, de conciliar el carácter necesariamente opaco del conocimiento experto, con la necesaria apropiación, por lo menos parcial, de ese conocimiento por parte de los gobernados, a fin de contrarrestar los efectos de deslegitimación que produce la excesiva opacidad del actual conocimiento experto, y para contrarrestar también los efectos de la creciente distancia entre la información disponible por parte de los gobernantes y la que llega hasta los gobernados. La tarea de los expertos en gobernanza pasa por ir perfilando un lenguaje común entre gobernantes y gobernados, de forma que los segundos, confrontados a criterios de decisión incomprensibles, no acaben por desertar completamente de la esfera de la política.

La segunda utilidad de la gobernanza consiste en articular una nueva fuente de producción de conocimientos. En efecto, al dar la palabra a los sujetos de un acto de gobierno lo que se consigue es acceder a un conocimiento desde dentro que viene a sumarse al conocimiento construido desde fuera por procedimientos llamados «objetivos», y que permite intervenir de forma más acertada sobre los objetos que se trata de gobernar. Dar la palabra a los afectados por las decisiones de gobierno no es solamente una forma de integrarlos en el proceso de gobierno y de conferir mayor legitimidad a las decisiones de los gobernantes, es también una forma de extraer de los propios gobernados un conjunto de conocimientos de suma utilidad para gobernar. Obviamente, para que todos estos procesos que consisten en dar la palabra, consultar, delegar poder, compartir conocimientos, flexibilizar las jerarquías, introducir horizontalidad, fomentar la autonomía, producir y utilizar la libertad, etc. no pongan en riesgo el sistema establecido, es necesario que, por una parte, las esferas dominantes conserven *en exclusiva* la capacidad de establecer y controlar las reglas del juego, definiendo ámbitos llamados de «no decisión» –vetados por principio a cualquier forma de consulta– y que, por otra parte, los mencionados procesos queden enmarcados dentro de férreos dispositivos de seguridad. Queda claro que, pese a las resonancias con algunos principios libertarios, la *gobernanza* es una de las caras –esta amable y engañosa, pero sumamente eficaz– que presenta la dominación en la era del neoliberalismo avanzado.

XII. PODER Y LIBERTAD: UNA TENSIÓN INHERENTE AL CAMPO POLÍTICO ⁶⁷

Basta considerar, por ejemplo, las tesis liberales sobre la libertad para darse cuenta de que la forma en que se concibe la libertad está cargada de efectos políticos y consecuencias de diversos tipos. Esto no es sorprendente por cuanto la idea que una sociedad se hace de la libertad contribuye a orientar los comportamientos de sus miembros, a modelar las subjetividades y a dibujar, aunque solo sea parcialmente, las relaciones de dominación que la recorren. Del mismo modo, basta contemplar las características de las sociedades contemporáneas para darse cuenta de que hay una manera de construir el concepto de libertad y de hacerlo funcionar en las prácticas y en el imaginario social que, paradójicamente, transforman la libertad en un instrumento de servilismo.

En efecto, nunca como en nuestra época la libertad ha sido tan

67 Publicado en *Réfractations*, n.º 27, 2011; traducido del francés al español por Juan Pedro Jeanneret Raab y Francisco Jeanneret Brith, en un gesto múltiple de amistad y cariño. (*N. de los T.*)

solicitada por los mecanismos de dominación ni se ha hecho presente tan profusamente en el discurso de las instancias dominantes. En alguna medida, es como si constituyera una referencia indispensable para el buen funcionamiento de la actual economía de mercado capitalista, y para la gestión moderna de la esfera política. Es así, por ejemplo, que el consumidor está construido como un sujeto libre, constantemente conminado a actuar libremente, y es a su libertad de elección que se apela sin descanso para estimular en él una compulsión adquisitiva. Es así, del mismo modo, que en segmentos cada vez más numerosos del ámbito productivo y del sector servicios se apela a la libertad del trabajador para que aumente su rentabilidad, y es su libertad la que se pone directamente en juego para acrecentar la competitividad. Por último, vale la pena recordar aquí que, con respecto a la esfera política, es precisamente en referencia a la libre expresión de la voluntad de los ciudadanos que las democracias parlamentarias encuentran su fuente última de legitimidad. Sacar a la luz los múltiples procedimientos a los que recurren los dispositivos de poder para constituirnos como sujetos libres y analizar las diversas ganancias que obtienen de ellos se presenta, sin duda, como una tarea a largo plazo, pero que podría resultar muy útil para contrarrestar la dominación.

Uno de los procedimientos para hacer de la libertad un instrumento de servilismo consiste en concebirla como un bien del que los sujetos pueden disponer en cantidad más o menos grande, o como una condición en la que ellos pueden encontrarse, o como un tipo de espacio al que pueden acceder. Considerar la libertad como un bien del que es posible disponer en cantidad

variable no es totalmente falso, por cierto, pero puede ser utilizado para darle a la libertad la forma de una mercancía y para hacerla entrar de lleno en el campo del consumo. Basta mirar, en efecto, cómo las campañas publicitarias nos animan a darnos una vuelta por los mercados para adquirir libertad, al tiempo que nos esconden, por supuesto, que el precio que pagamos hipoteca pesadamente nuestra libertad. Los cantos de sirena que nos dicen que la compra de tal marca de coche nos hace libres o aumenta indefinidamente nuestra libertad, y que cuanto más caro sea más capitalizamos libertad, callan sobre el hecho de que quizá tengamos que dejar el auto en el garaje porque deberemos trabajar aún más horas para poder pagarlo.

Es igualmente cierto el servilismo que puede destapar la libertad cuando se la considera como una condición de la cual eventualmente nos beneficiamos, o como un espacio al que podemos acceder. En efecto, se entiende a menudo que gozar de libertad equivale a encontrarse en un estado en que se des-terró el constreñimiento, y que acceder a un espacio de libertad es moverse en un espacio exento de dominación. En realidad, dichas concepciones de tipo liberal facilitan el ejercicio del poder, enmascarando su presencia en todas las situaciones que son cubiertas con el manto de la libertad. Volveremos sobre esto, pero señalemos desde ya que un espacio de libertad sólo puede ser percibido como carente de dominación si postulamos la neutralidad de las prácticas que lo han establecido y que se desvanecen tan pronto como se impone, dejando ver únicamente el producto, pero nunca el proceso que lo engendró. Del mismo modo, cuando el liberalismo concibe la libertad como la posibilidad de hacer lo que queremos, hace la vista gorda sobre lo que nos lleva a *querer* lo que queremos y

sobre los procedimientos de subjetivación, es decir, sobre el juego de prácticas e instituciones que nos constituyen como sujetos.

Curiosamente, han circulado y todavía circulan en el seno del movimiento anarquista, y a veces en el seno de los textos fundadores del anarquismo, maneras de entender el poder, por un lado y la libertad, por otra parte, y de concebir la relación entre estos dos fenómenos sociales que encuentran puntos de resonancia con las concepciones liberales de la libertad. De hecho, si el anarquismo parece unirse al liberalismo en algunos puntos es porque establece muy a menudo un cara a cara entre poder y libertad con una relación de exclusión entre ellos; una relación de exclusión que, llevada al extremo, sería como: «No hay libertad donde hay poder, y no hay poder donde reina realmente la libertad». En la medida en que el enmascaramiento por el liberalismo –de ese poder que estructura los espacios presentados como «espacios de libertad»– cumple una función de dominación, es razonable temer que la relación antinómica que el anarquismo establece entre el poder y la libertad nos deje desarmados ante las formas más subrepticias de dominación, o incluso que las favorezca. Los efectos políticos de tal eventualidad son suficientemente importantes como para que valga la pena intentar una reflexión sobre el juego de relaciones que se exhiben entre el poder y la libertad.

Pero antes me parece útil abrir aquí un paréntesis para exponer un punto sobre método que puede iluminar el alcance y los límites de la reflexión que propongo. Se encuentran en el sentido común y en las sabidurías populares muchas ideas acerca de

la libertad que son totalmente pertinentes. Así, es bastante evidente que si pueden privarnos de libertad, o de ciertas libertades, solo puede ser porque tenemos, efectivamente, esas libertades. Esto significa que nuestras libertades existen, en un menor o mayor número, que nuestra libertad es más o menos extendida y que podemos aumentarla o, por el contrario, contemplar cómo ella disminuye. Está claro, del mismo modo –solo para mencionar un último ejemplo–, que frente a un estado de cautividad el hecho de pasar a un estado de libertad, o de acceder a la condición de un ser libre, supone una enorme diferencia.

Pretender declarar falsas estas concepciones, u otras del mismo tipo, sería absurdo y se aleja totalmente de mi propósito. En efecto, yo no digo que estas ideas sean *falsas*, pero sí que hay otras maneras de concebir la libertad y que vale la pena explorarlas, no como un mero divertimento intelectual, sino por dos razones que me parecen importantes.

En primer lugar, porque el hecho de poner en cuestión las ideas recibidas sobre la libertad, formulando otras diferentes, nos permite problematizar esas ideas recibidas, convertirlas en extrañas y hacer aflorar ciertos efectos negativos que acompañan a su aceptación acrítica. Efectos que pueden consistir, por ejemplo, en un fortalecimiento de la dominación.

En segundo lugar, porque el anarquismo –siendo uno de los movimientos políticos y de las corrientes de pensamiento que ha atacado de manera más directa los dispositivos de dominación en nombre de la libertad– no puede mantener la fuerza y la precisión de estos ataques si no reactualiza sin cesar

su aprehensión de estos dos fenómenos, volviendo a poner sobre el tapete, tantas veces como sea necesario, su exploración del juego de relaciones que se instaura entre el poder y la libertad.

Cerrado el paréntesis, hay que decir que este juego de relaciones es mucho más complejo que lo que hace pensar la simple relación de exclusión mutua tan frecuentemente postulada en el pensamiento anarquista, por cuanto parece que la libertad sea una condición del poder –tiene que haber libertad para que el poder pueda ejercerse– y, recíprocamente, el poder es, a su vez, una condición de la libertad, ya que es en la lucha contra sus efectos –es decir, en la resistencia contra el poder– que la libertad se constituye y se despliega.

Esto evoca a Foucault, por supuesto, pero eso es porque estoy convencido de que su forma de ver las relaciones de poder puede aplicarse prácticamente tal cual al campo de la libertad y revelarse útil para repensar su naturaleza. Se trataría, en primer lugar, de no concebirla como una sustancia, como una cosa que podría tenerse en cantidad más o menos grande, o como un estado en el que uno puede encontrarse, sino como algo que, como el poder, solo existe en y a través de su ejercicio. Es decir, no la *libertad*, sino siempre y solamente las *prácticas de libertad*–, lo que sugiere, de paso, que la libertad es, sin duda, tan múltiple y polimorfa como el poder mismo. Luego se podría pensar la libertad no como lo que se despliega en un espacio sin obstáculos, sino como algo que se construye dentro de un campo de fuerzas. Es decir, como una entidad que se constituye contra lo que se opone a ella, mientras la hace posible. Por último, no debemos concebir la libertad como algo que se limita

a ser solo la realización de un querer, sino más bien como una práctica que activa una capacidad creativa y, en el curso de su propio desarrollo, construye realidades y abre posibilidades.

Esta forma foucaultiana de entrelazar el poder, la libertad y la resistencia inscribe directamente a la libertad en el campo político, porque la relación entre el poder y la libertad se encuentra precisamente en el corazón de la cuestión política. Por otra parte, es esta relación de la libertad con el poder la que es planteada por los pensadores liberales, es decir, por los modernos, cuando abordan la cuestión de la libertad política y tratan de resolver la tensión inherente a la relación entre el individuo y la sociedad.

John Stuart Mill declaraba, por ejemplo, que él quería ocuparse de

*... la libertad social o civil, es decir, de la naturaleza y de los límites del poder que la sociedad puede ejercer legítimamente sobre el individuo.*⁶⁸

Y eso le llevó a plantear «límites morales» al poder de los gobiernos, al exigir la neutralidad del poder público en cuanto a los valores y a la opción de vida de los individuos.

Es también la cuestión del poder político, que ya se encon-

68 John Stuart Mill: *Sobre la libertad*, EDAF, Madrid, 2004, p. 37. del pensamiento y de las prácticas anarquistas son una relevante contribución al desarrollo, en el ámbito político, de los modos de toma de decisiones que favorecen el ejercicio de la libertad.

traba directamente planteada por los antiguos: la libertad consistía para ellos en la capacidad y en la posibilidad de tomar parte en las decisiones políticas, y de participar en el gobierno de la comunidad a la que se pertenece. Es ciertamente de política que se trata cuando se contempla la relación entre el poder y la libertad, y son tres las aproximaciones concernientes a estas relaciones que yo quisiera esbozar aquí.

Una primera aproximación aparece cuando se establece que la libertad presupone el hecho de no estar sujeto al poder ejercido por otro, ya se trate de otro individual o colectivo. Si supone no estar dirigido por otro, no depender de su voluntad, entonces el tema de la libertad nos envía a la fuente de las decisiones que nos conciernen, y más precisamente a la cuestión de saber si nuestras decisiones provienen realmente de *nosotros mismos* (independientemente de que este *nosotros mismos* se refiera a un sujeto individual o colectivo) y a la cuestión de saber si, sí o no, actuamos por nosotros mismos; lo que constituye, por otra parte, la condición para que seamos propiamente responsables de nuestras acciones, tanto a nuestros ojos como a los de los demás.

El anarquismo ha sostenido sus mayores preocupaciones tanto en las modalidades de la decisión como en la fuente de las decisiones, tanto en el plano colectivo como en el plano individual, no habiendo duda de que la contribución conjunta del pensamiento y de las prácticas anarquistas son una relevante contribución al desarrollo, en el ámbito político, de los modos de toma de decisiones que favorecen el ejercicio de la libertad.

Sin embargo, aunque el hecho de devolver a la libertad la capacidad de decidir por uno mismo es algo absolutamente crucial, está lejos de ser suficiente porque aun cuando nosotros, sujeto individual o colectivo, podamos decidir, lo hacemos en función de las opciones que se nos presentan y que están efectivamente disponibles en una gama de opciones posibles. Está claro que, en la medida en que estamos constreñidos por una gama de opciones potenciales, resulta del todo comprensible que la modalidad y el origen de la decisión son solo un aspecto de la libertad.

A partir de lo anterior es que se abre la necesidad de considerar una segunda aproximación en la relación entre poder y libertad, a partir de la cual la libertad es remitida, esta vez, a la posibilidad de articular los poderes, entendido esto en el sentido de la capacidad y la posibilidad de ampliar la gama de opciones posibles, al mismo tiempo que se puede garantizar o mejorar su accesibilidad. En efecto, el ejercicio de la libertad requiere de instrumentos, recursos y medios, sin los cuales, como sabemos muy bien, se reduce a algo puramente formal y abstracto.

Esta conexión entre la oportunidad formal para desarrollar prácticas de libertad y la disponibilidad práctica de los recursos y los medios para hacerlo significa que el ejercicio de la libertad es indisoluble de un modo de organización social en el plano político y económico que lo permita.

Un modo de organización que no tiene necesariamente que ser diseñado para ser llevado a cabo en la totalidad social, pudiendo focalizarse únicamente en espacios sociales localizados.

Son ciertas condiciones sociales las que hacen posible el ejercicio de la libertad, lo cual significa que el anarquismo –ya que aboga por el desarrollo de las prácticas de libertad– debe inexcusablemente, y no opcionalmente, preocuparse de las condiciones sociales, económicas y políticas necesarias para que estas prácticas puedan desarrollarse.

Esto parece bastante lógico si se comprende que los aspectos de la libertad que son más claramente políticos son inseparables de la cuestión del gobierno de las sociedades o de los grupos sociales. Es decir, los modos de participación en las decisiones tomadas por y para el colectivo social, el modo de gestión de las decisiones, los efectos producidos de todo esto en la conformación de los sujetos y su forma de vida o modo de existencia, etc.

Dicho sea de paso, se deduce de esto que, si para que la libertad pueda existir requiere de ciertas condiciones sociales, económicas y políticas, esto implica que, lejos de ser un valor absoluto, depende de otros valores tales como la igualdad o la justicia, por ejemplo, que pueden modular su ejercicio. Y esta es la razón por la que el anarquismo concibe la libertad en conjunción con otros valores que especifican su sentido.

También se deduce que la libertad del sujeto está directamente inscrita en lo social. Lejos de ser un asunto individual, únicamente puede estar vinculada con la libertad de los otros porque la libertad constituye una de las condiciones de posibilidad de la misma relación social. En efecto, la interacción social no se constituye a partir de conductas estrictamente determinadas, sino que mantiene siempre márgenes de libertad. De lo

contrario, únicamente habría relaciones causales como las que mantienen los objetos físicos y no podrían establecerse lazos sociales.

Por último, una tercera aproximación de la relación entre poder y libertad nos remite a la problemática de la resistencia. En efecto, existe en el imaginario de la libertad –al menos en aquel que nosotros heredamos de la modernidad– la idea de que esta consistiría en que podamos movernos en un espacio carente de resistencias, en un espacio donde nada se oponga a nuestro movimiento a voluntad y a hacer lo que queramos. Las consideraciones de Thomas Hobbes o John Stuart Mill sobre la libertad, definida en términos negativos como la ausencia de barreras que interfieran en la voluntad del sujeto oponiéndose a su cumplimiento, son inequívocas acerca de esto.

A menudo se señala, y lo hemos mencionado anteriormente, que la idea liberal de la libertad como el espacio en el cual podemos movernos sin interferencias ignora el problema de la constitución misma de dicho espacio, que, lejos de ser neutro, es producido por los dispositivos de poder. En efecto, si las interferencias son *invisibles* es porque ya han sido incorporadas en dicho espacio, dándonos la subsecuente sensación de ser libres.

Pero esta idea liberal de la libertad como movimiento en un espacio sin barreras ni grilletes también deja de lado una segunda pregunta que me parece aún más importante que la primera, y que se refiere al modo de constitución de las prácticas de libertad.

En realidad, lejos de requerir un espacio desprovisto de

resistencias para poder llevarlas a cabo, las prácticas de libertad, al parecer, consisten precisamente en vencer esas resistencias, en lograr lo que queremos hacer superándolas.

Hay un elemento que podría ponernos en la senda para entender esta manera de ver las cosas. El sentimiento de libertad se constituye, según parece, cuando experimentamos la resistencia del mundo; por ejemplo, la de nuestros semejantes. Sin la experiencia de no ser capaces de hacer siempre lo que queremos, no podría construirse la idea de libertad, ya que no tendría nada de qué distinguirse. Es muy probable que, a través de la experiencia de vencer la resistencia del mundo, incluyendo la de los demás, nazca en nosotros la sensación y el placer de la libertad.

Esta fuente originaria del sentimiento y de la idea de libertad parece darle la razón a Foucault cuando la vincula a la idea de resistencia, argumentando que no hay poder sin resistencia ni tampoco resistencia sin libertad. El poder únicamente puede ser ejercido en libertad, no pudiendo existir ninguna relación de poder si los sujetos no son libres y si no son capaces de rechazar o rebelarse, incluso si dicha capacidad se encuentra inhibida de manera circunstancial.

Sin embargo, esto no quiere decir que el poder no opere restringiendo la libertad, acosándola y tratando de cancelarla. El poder se define, evidentemente, en oposición a la libertad, pero esto significa simplemente que su propia realidad se produce en relación antagónica con la libertad. Si esta no existe, el poder pierde su propio significado como poder.

El poder se ejerce únicamente en sujetos capaces de desarrollar prácticas de libertad, es decir, susceptibles de elegir entre diversas conductas porque, cuando la determinación es completa, cuando no hay otra opción y un solo camino está abierto, no hay relación de poder sino solo una relación física de restricción o un dispositivo perfecto de guía. Si no existe posibilidad alguna de resistencia, el sujeto se encuentra capturado más bien en un sistema de determinaciones que en un haz de relaciones de poder, siendo importante no confundir un sistema de determinaciones con un dispositivo de poder. Sólo en este último puede existir la pregunta por la libertad. No hay espacio para la libertad en el primero, ya que no hay lugar para el ejercicio del poder por la sencilla razón de que no establecemos una relación de poder con los objetos ni con cualquier cosa que esté atrapada en una red de determinaciones estrictas.

Pero existe un segundo aspecto que es, sin duda, más provocador y más desconcertante para el pensamiento anarquista clásico, que se refiere a que no puede haber libertad si no se dan relaciones de poder.

Es cierto que las prácticas de la libertad se constituyen contra el poder, pero nunca como algo que está fuera de él o que pudiese surgir sin él, toda vez que es, en la propia lucha contra el poder, cuando ellas logran tomar forma.

Por un lado, es imposible resistir sin que esto implique el despliegue de prácticas de libertad, sin desarrollar prácticas de libertad, que hagan contrapunto al poder.

Por otro lado, es en el mismo acto que consiste en vencer las

relaciones, los efectos y los dispositivos de poder que se constituirán las prácticas de libertad. El ejercicio de la libertad no tiene sentido ni se puede constituir sin la confrontación con el poder. Si no se plantea esta confrontación, si no se da una búsqueda ni una disposición de fuga de los efectos del poder, no hay más que la manifestación de las capacidades que porta el sujeto, pero esto no es una experiencia y un ejercicio de libertad. La libertad no se encuentra en ningún otro lugar que no sea cuando se contrarresta el poder, accediendo a la existencia en la colisión con aquel. Es el destello que produce dicha colisión. Y es por esto mismo que podemos decir que la resistencia es el despliegue de las prácticas de libertad.

Está claro que esta forma de pensar fusiona las ideas de libertad y de liberación, asumiendo que es sólo en la lucha por liberarse que puede experimentarse la libertad y pueden ser construidas las prácticas de libertad. Esta fusión es un antídoto muy eficaz contra la tendencia demasiado frecuente a reificar la libertad, lo cual puede inducir a un malentendido si se piensa la libertad más ampliamente, olvidando la parte de verdad que transmiten los saberes populares. Estos nos dicen, por ejemplo, que encontraremos la libertad después de una liberación exitosa, lo cual tampoco está mal, como he explicado antes en un paréntesis dedicado a un punto de método.

Si la reflexión esbozada hasta aquí es razonablemente aceptable, ha de comprenderse que es un error, en el que el anarquismo no debería volver a caer, sucumbir a la tentación de pensar el poder y la libertad en términos de exclusión mutua. Un error que alimenta, entre otras, la idea de que una sociedad sin poder constituiría el reino de la libertad. Somos libres

únicamente en el mismo movimiento de escapar al poder, y no porque podamos residir en un espacio sin poder, incluso si esto fuese posible.

La libertad es, a la vez, tanto una práctica de resistencia contra el poder como aquello que produce esa resistencia en el movimiento mismo de su desarrollo. Ella es, en su forma, aquel movimiento, nunca instituido, nunca producto separado de su proceso constituyente. Su tipo de existencia es de naturaleza procesual, por lo que siempre está en movimiento y nunca puede considerarse alcanzada o realizada. En otras palabras, no se puede luchar para instaurar la libertad, porque tan pronto como la lucha se detiene, la libertad desaparece. Podría decirse que nunca hubo un estado de libertad, nunca se alcanza, ya que solo existe en el camino para alcanzarla y se experimenta en el antagonismo frente a la dominación.

Esta manera de concebir la libertad no está exenta de problemas (lo contrario sería bastante inquietante) y requiere, sin duda, ser profundizada y reelaborada en muchos puntos, pero abre –así lo espero– líneas de reflexión que nos devuelven al principio de este artículo, pues me parece que, en la práctica, esta idea de libertad milita contra los intentos actuales de hacer que la libertad sea un instrumento de esclavitud. En efecto, si la idea de libertad adoptada por una parte suficientemente grande de la población fuera una práctica que se desarrolla en relación antagónica con la dominación, los poderes tendrían grandes dificultades al vendernos la libertad para esclavizarnos mejor sin que, automáticamente, se pusieran ellos mismos en la picota.

XIII. LA RAZÓN CIENTÍFICA COMO DISPOSITIVO DE DOMINACIÓN ⁶⁹

¿No sería preciso preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia?

Michel Foucault ⁷⁰

La ciencia perdió su inocencia en Hiroshima, y una parte de la opinión dejó de avalar el confiado y hasta entusiasta cheque en blanco que le había extendido la Ilustración. El progreso del conocimiento científico ya no parecía garantizar necesariamente un futuro mejor y comenzaron a arreciar las dudas y las críticas hacia los peligros de su desarrollo y de sus aplicaciones, que

69 Publicado en *Libre Pensamiento*, n.º 85, 2016.

70 M. Foucault: *Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil, París, 1997, p. 11.

hasta entonces anidaban preferentemente, y con otras connotaciones, en los sectores más oscurantistas y retrógrados de la sociedad.

Aun reconociendo la pertinencia de esas dudas y de esas críticas, no es esa la línea que voy a desarrollar aquí. Tampoco voy a entrar en el análisis de las evidentes conexiones entre la ciencia y los núcleos de poder tanto políticos como económicos. La forma en que se orienta y se utiliza la ciencia desde las diversas instancias de poder, así como la manera en que el saber científico confiere poder a quien lo posee o tiene los medios para hacerse con él, son cuestiones sumamente pertinentes pero a las que tan solo aludiré de paso. Lo que pretendo cuestionar en este texto es lo que considero como el meollo de la cuestión: es la razón científica, en cuanto que ha adquirido unas características que la han convertido en un extraordinario dispositivo de poder.

Quiero precisar, para empezar, que la cuestión de la ciencia no me interesa *per se*; mi motivación para abordarla no es de tipo epistemológico, sino que responde a la voluntad claramente política de contribuir, aunque sea mínimamente, a debilitar los dispositivos de poder a los que estamos sometidos. También quiero dejar claro que no cuestiono en absoluto el valor de las aportaciones científicas, a pesar de que algunas de sus aplicaciones en el campo de las tecnologías, incluidas las tecnologías sociales, no estén exentas de importantes efectos perjudiciales, o incluso imperdonablemente letales, como en la mencionada barbarie de Hiroshima.

Bien sabemos que el conocimiento científico es *acumulativo y autocorregible*, y que uno de los grandes méritos de la ciencia

consiste en que nunca da nada por definitivo, dirigiendo permanentemente su enorme capacidad crítica hacia sus propios resultados, examinándolos una y otra vez hasta detectar la parte de error que contienen y procurando corregirla. Sin embargo, hay una cosa que la ciencia se resiste a hacer y un riesgo que se niega a correr. La razón científica es reacia a orientar su potencial crítico hacia ella misma y hacia sus principios más fundamentales. Nos dice que hay que dudar de todo, que hay que cuestionarlo todo... salvo la propia razón científica. Nos concede que todo lo que se encuentra histórica y culturalmente situado puede variar con el transcurso del tiempo... pero exceptúa de esa variabilidad sociohistórica la propia razón científica pese a que, ella también, se constituye y se desarrolla en un determinado contexto histórico. Nos advierte, por fin, que si bien es cierto que los conocimientos científicos cambian en la medida en que se amplían y se hacen más precisos, sin embargo, los criterios que definen la razón científica son, por su parte, transhistóricos, universales e inmutables.

Nadie duda de que la ciencia constituye hoy un enorme dispositivo de poder y se suele admitir que existen múltiples *relaciones de subordinación* entre las instancias de poder, por una parte, y el saber científico, por otra. Unas relaciones de subordinación que son recíprocas y que transitan en ambas direcciones, tanto desde el poder hasta el saber como desde el saber hasta el poder. En efecto, el saber queda subordinado al poder en la medida en que este último tiene la capacidad de encarrilar la investigación científica en las direcciones que mejor le convienen y se apropia de sus resultados para usarlos en provecho propio. Por su parte, el poder queda subordinado al saber, en la

medida en que la elaboración y la posesión de este último proporciona poder: quien sabe puede, y puede, entre otras cosas, subyugar a quien no sabe.

Si bien se reconoce la existencia de esas relaciones de subordinación, y también de las relaciones de poder que circulan profusamente en el seno de la institución científica –laboratorios, universidades, etc.–, se atribuyen, sin embargo, a factores que son *externos* a la propia naturaleza del conocimiento científico porque, si este estuviese atravesado por relaciones de poder, perdería *ipso facto* toda credibilidad, toda eficacia y hasta sus propias señas de identidad. El hecho de que el poder no intervenga en los procedimientos y en la constitución de los conocimientos científicos representa una condición *sine qua non* para la propia existencia de la racionalidad científica, y se entiende, por lo tanto, que desde el discurso oficial de la institución científica y de sus defensores se procure borrar cualquier traza de una eventual relación entre el conocimiento científico y el poder.

En ese sentido, la ciencia se presenta como intrínsecamente democrática, ya que ofrece sus resultados al escrutinio público y permite que cualquiera compruebe la validez de sus enunciados. Eso sí, se reconoce que ese carácter democrático, en teoría, topa con algunas restricciones en la práctica. En primer lugar, esa comprobación exige que se disponga de los medios materiales necesarios para llevarla a cabo, lo cual excluye a buena parte de la población. En segundo lugar, se requiere una buena comprensión del conocimiento que se trata de comprobar y la posesión de las habilidades requeridas para hacerlo, con lo cual todo queda finalmente en manos de los

expertos y de los propios científicos. Por fin, se requiere la conformidad con los criterios que definen el conocimiento científico, es decir la aceptación y la aplicación de las reglas del juego dictadas por la razón científica.

Es cierto que la racionalidad científica no es la única forma de racionalidad que se revela útil para la producción de conocimientos y para sustentar las distintas actividades desarrolladas por los seres humanos, pero es, sin duda, una de las más valiosas y, como ya he dicho, no pretendo menospreciarla en lo más mínimo. Sin embargo, resulta que esa peculiar forma de racionalidad se fue insertando poco a poco en un complejo entramado ideológico que acabó por convertirla en un potente dispositivo de poder. Los conocimientos científicos adquirieron así unas características que no forman parte de la racionalidad científica en cuanto que tal, sino que provienen de la ideología que la convierte en un eficaz dispositivo de poder bajo la forma de una peculiar retórica de la verdad. Como suele ocurrir con las ideologías, aquella queda invisibilizada en cuanto que ideología y pasa a ser considerada como formando parte de la propia definición de la racionalidad científica.

De hecho, la retórica de la verdad que desarrolla la ciencia ha logrado ocupar una posición hegemónica convirtiéndose en la más potente de todas las retóricas de la verdad presentes en las sociedades modernas y está claro que sus efectos de poder se sitúan a la altura de esa potencia.

Pese a que gran parte del colectivo científico considera que las formulaciones de la ciencia constituyen tan solo verdades

provisionales a la espera de ser superadas por la propia dinámica investigadora, no deja de ser cierto que para amplios sectores de la población la razón científica se ha constituido progresivamente en el fundamento moderno de la verdad, y las prácticas científicas se han impuesto como las únicas prácticas legítimamente capacitadas para producir verdad. La ciencia es vista como la fuente de un discurso dotado de capacidad «veridictiva», entendiendo por *veridicción* el hecho de decir legítimamente verdad y de poder exigir, por lo tanto, el debido acatamiento a los contenidos de su discurso.

La importancia que reviste la cuestión de la verdad en nuestra representación de la racionalidad científica justifica que abramos un pequeño paréntesis para formular algunas consideraciones al respecto. Cabe recordar, por ejemplo, que más allá de la clásica e insostenible definición de la verdad como adecuación con el objeto, lo que prevalece en la actualidad es un enfoque deflacionista, según el cual no hay ninguna esencia de la verdad, no hay algo así como la verdad de aquello que es *verdadero*, de la misma forma que no hay nada así como, pongamos por caso, la puntiagudez de aquello que es puntiagudo. No hay nada en común que compartan todas las creencias que calificamos de verdaderas, aparte del hecho de que las califiquemos como tales. Esto significa que la verdad no es una propiedad de ciertas creencias o proposiciones, y tampoco es una propiedad de la relación entre ciertas proposiciones y el mundo. La verdad no es nada más que una simple función lingüística, y lo único que cabe hacer en relación con ella es establecer cuál es el funcionamiento semántico del predicado *verdadero* con el cual calificamos ciertos enunciados.

También cabe recordar, de paso, que las mayores atrocidades se han cometido, con bastante frecuencia, en nombre de la verdad. La religión verdadera lanzó las cruzadas, creó la Inquisición y masacró a los calvinistas. El culto a la razón y a la verdad presidió al terror que sucedió a la Revolución francesa. La *pravda*, que es como se llama a la «verdad» en ruso, justificó el terror bolchevique, y fue con verdades supuestamente científicas como los nazis aplastaron cráneos de judíos e izquierdistas. Ciertamente, los peores peligros no provienen tanto de los ataques a la verdad, como de la creencia en la verdad, sea su fuente la religión, la ciencia o cualquier otra instancia, pero cerremos este paréntesis y volvamos a la cuestión de la ciencia convertida en retórica de la verdad.

La forma general que toman las retóricas de la verdad consiste en situar la fuente de la enunciación legítima de la verdad en un *metanivel* que trasciende al ser humano y a sus prácticas. El ejemplo más claro ha consistido tradicionalmente en situar la fuente de los discursos verdaderos en la esfera de la divinidad o de lo sobrenatural y dotar a determinadas personas de un acceso privilegiado a esas fuentes.

El gran trabajo de secularización llevado a cabo por la Ilustración permitió devolver al mundo terrenal los asuntos humanos que dependían de Dios, ensanchando con ello la capacidad de decisión y la libertad de las personas. Sin embargo, al abonar el terreno para el desarrollo de la retórica de la verdad científica, fue la propia Ilustración la que volvió a instituir un *metanivel* que arrebató nuevamente al ser humano las decisiones sobre la verdad, remitiéndolas a la razón científica.

Para ilustrar la retórica de la verdad científica me limitaré aquí al caso particular de las ciencias empíricas –tanto naturales como sociales–, pero se podría desarrollar un análisis similar respecto de las ciencias exactas.

Me centraré especialmente sobre el concepto de la objetividad, porque constituye uno de los conceptos nucleares de esas ciencias –exceptuando, claro está, las que tratan con las partículas y con el ámbito cuántico–.

La objetividad remite al hecho de que el método utilizado, es decir, las reglas de procedimiento que se siguen para producir conocimientos científicos, debe garantizar que las condiciones de producción del conocimiento no estén inscritas en ese conocimiento y no lo determinen. Eso significa que:

- Las características de los instrumentos utilizados no deben incidir en el resultado obtenido (por lo tanto, para justificar su objetividad hay que borrar las huellas que las técnicas y los procedimientos utilizados pudieran dejar en él).

- Las características del contexto sociohistórico no deben influir sobre el resultado obtenido (por lo tanto, hay que borrar las huellas que las condiciones sociohistóricas pudiesen dejar en el conocimiento producido).

- Las características del sujeto productor de conocimiento no deben marcar los resultados obtenidos (por lo tanto, hay que borrar las huellas que el agente humano pudiera dejar en ellos).

El método científico es presentado, por lo tanto, como un proceso que garantiza la autonomización del producto –en este

caso, el conocimiento científico– respecto de sus particulares condiciones de producción. Para conseguir esa separación entre el producto y el proceso, se definen unas reglas de procedimiento que aseguran que la producción del conocimiento científico se realiza en términos de un proceso sin sujeto y de un proceso desde ningún lugar o, lo que es lo mismo, desde un lugar genérico, carente de cualquier atributo, y, por lo tanto, ajeno al mundo terrenal. Se trata, por así decirlo, del mito de la inmaculada concepción aplicado esta vez al quehacer científico.

Sin embargo, la afirmación de que la ciencia es un proceso sin sujeto constituye una pura falacia. Para convencerse de que siempre, en última instancia, interviene una decisión razonada proveniente de un determinado sujeto, basta con recordar que no existe ningún algoritmo, o regla de procedimiento formal, que permita extraer enunciados teóricos a partir de un conjunto de datos, y que, por lo tanto, la formulación del enunciado teórico es, en parte, una creación a cargo de los sujetos involucrados en la investigación.

Otra consideración que abunda en el mismo sentido, entre las muchas que podrían traerse a colación, es que, ante la infradeterminación de la teoría por la evidencia empírica disponible, es decir, ante el hecho de que para cualquier conjunto de datos siempre existen varias teorías que son compatibles con esos datos aunque sean contradictorias entre sí, solo queda el recurso a la decisión razonada del sujeto para optar por la más adecuada.

Siguiendo en esa misma línea de defensa de la objetividad, se

nos dice que los enunciados científicos deben ser confrontados con el tribunal de los hechos y que el veredicto de ese tribunal es inapelable.

De esa forma, ya no son los seres humanos sino la propia realidad la que actúa como juez último de la validez de los enunciados, confirmándolos o desmintiéndolos. En definitiva, se nos sugiere que son los hechos los que hablan y los que dicen si tal o cual proposición es acertada o no.

Mucho me temo que esa forma de plantear las cosas constituye otra falacia y no puede sino evocar un auténtico ejercicio de ventriloquia, ya que los hechos permanecen estrictamente mudos hasta que el científico no les presta su voz, disimulando cuidadosamente, eso sí, que la voz con la cual los hechos parecen hablar proviene de su propia garganta.

No hay vuelta de hoja; a partir del momento en que se sostiene que el procedimiento para acceder a la realidad y aprehenderla de forma objetiva no afecta a esa aprehensión, debería aclararse cómo es posible acceder a algo con total independencia del modo de acceder a ello. Y resulta que, la única forma de conseguirlo, consistiría en situarse en un lugar que correspondiera al punto de vista de Dios. Curiosamente, la retórica de la verdad científica viene a decirnos implícitamente que la ciencia logra situarse en ese preciso punto.

Inmaculada concepción, ventriloquia y adopción del punto de vista de Dios... demasiadas cosas extrañas para que podamos otorgar credibilidad a la concepción de la ciencia que la convier-

te en un instrumento de poder, es decir, en la retórica de la verdad científica.

Cuando se nos dice que el conocimiento válido sobre la realidad es el que se corresponde con la forma en que la realidad es efectivamente; o cuando se nos dice que el conocimiento de x es un conocimiento científicamente válido si –y solo si– representa, describe, explica, modeliza... adecuada, correcta, verdadera o fielmente aquel x que representa, se abren dos grandes dudas que pronto se convierten en importantes objeciones.

La primera duda surge cuando nos preguntamos: ¿cómo podemos saber si tal o cual conocimiento se corresponden efectivamente con la realidad? Y la única respuesta posible es: comparándolos. Ahora bien, comparar significa acceder de forma independiente a cada uno de los términos, porque no se pueden comparar A y B si una se define en términos de la otra, B en términos de A o viceversa.

Y, claro, aquí surge la primera objeción: ¿cómo puedo comparar mi conocimiento del mundo con un mundo definido con independencia de mi conocimiento del mundo? ¿Cómo puedo comparar mi conocimiento de x con un x que no conozco? En otros términos, ¿cómo puedo comparar una descripción del mundo con un mundo no descrito? En efecto, puedo comparar diversas versiones del mundo y elegir la que me parezca más convincente, más útil o la que ofrece mayor garantía. Sin embargo, nunca puedo comparar el mundo con una determinada versión del mismo, porque no puedo saber cómo es el mundo

con independencia de cualquier versión. ¿Alguien puede decirnos cómo es la realidad no conceptualizada?

Ciertamente, cuando decimos que comparamos enunciados acerca de los hechos con los propios hechos, siempre estamos comparando enunciados acerca de los hechos con nuestro conocimiento de esos hechos, nunca directamente con un hecho.

Por otra parte, como el conocimiento toma la forma de enunciados más o menos formalizados que se expresan en un determinado lenguaje –cercano o alejado del llamado «lenguaje ordinario»–, surge la segunda gran pregunta que consiste en saber si podemos comparar trozos de lenguaje con trozos del mundo. Y aquí surge inmediatamente la segunda objeción: no podemos hacerlo. No podemos hacerlo por la sencilla razón de que no podemos salir del lenguaje –sea cual sea su tipo– para decir cómo es el mundo con independencia del lenguaje en el cual lo describimos y lo explicamos.

En definitiva, está claro que no podemos ver la realidad desde fuera de la realidad para saber cómo sería si no estuviésemos en ella. Cuando hablamos de la realidad, estamos hablando de algo de lo cual formamos parte; estamos hablando de una entidad que nos engloba como elemento constitutivo. No podemos separar sus características de las nuestras, porque nuestras características están en su seno y forman parte de ella, o, dicho de otra forma, la realidad tiene las características que tiene porque nosotros somos como somos. Y, si fuéramos diferentes, la realidad también lo sería.

En cuanto que somos componentes de la realidad, solo podemos acceder a cómo es la realidad en función de nuestras características, nunca con independencia de ellas. Los objetos que individualizamos como tales en la realidad, no poseen propiedades en sí mismos, sus propiedades resultan de nuestra interacción con ellos. En definitiva, atribuimos a la realidad propiedades que son muy reales, pero que no están sino en nuestra manera de tratar con ella.

El hecho de que solo podamos conocer, no la realidad, sino el resultado de nuestra inserción en ella, y que, por lo tanto, esta no es independiente de nosotros, cuestiona la estricta dicotomía sujeto/objeto que suele asumirse como una condición para que el conocimiento científico sea posible.

Para más inri, no es solamente la dicotomía sujeto/objeto la que plantea problemas, sino también cierta concepción de lo que es propiamente un objeto. Suele pensarse que la realidad es como un contenedor de objetos y de relaciones entre objetos, con lo cual el mundo estaría compuesto por cierto número de objetos y de relaciones entre ellos. Ahora bien, ¿en qué consiste un objeto? Sin ni siquiera entrar en la cuestión de sus características o sus propiedades, podemos ir a lo más simple y convenir que un objeto es todo aquello que podemos tomar como un valor de una variable de cuantificación, o sea, todo aquello de lo cual podemos decir que hay uno o varios de ellos.

Resulta, sin embargo, que ni siquiera podemos decir cuántos objetos hay en un determinado segmento de la realidad si antes no tomamos una decisión sobre lo que va a contar como objeto. Por ejemplo, un libro es un objeto, pero cada una de sus páginas

también, y cada una de sus palabras también, y cada una de sus letras, etc. Con lo cual, cuando estamos frente a un libro, no podemos contestar a la pregunta «¿cuántos objetos hay aquí?» si previamente no hemos tomado una decisión puramente convencional acerca de lo que vamos a considerar como un objeto, es decir como la unidad de nuestra variable de cuantificación. Y eso es así para cualquier segmento de la realidad que contemplemos, incluso si nos movemos en el ámbito de las partículas elementales.

Creo que la argumentación crítica desarrollada hasta aquí, acerca de lo que sustenta la pretensión de objetividad formulada por la razón científica, indica, cuanto menos, que esa pretensión es opinable, y dispara la sospecha de que tanta insistencia en reclamar para sí los atributos de la *veridicción* puede encubrir el desarrollo de mecanismos de poder. El hecho de poner al descubierto algunas de las falacias sobre las que descansa la retórica de la verdad científica puede ayudar a hacer descender la razón científica del metanivel en que la ha situado la ideología dominante, y eso ya constituye un paso en dirección a fomentar prácticas de libertad.

He de precisar que las críticas que he expuesto apuntan a la concepción más ampliamente compartida de la naturaleza de las ciencias empíricas, es decir, a la concepción realista con sus múltiples corrientes. Sin embargo, existen otros enfoques que escapan a algunas de esas críticas. Por ejemplo, el punto de vista convencionalista, o el punto de vista instrumentalista, para el cual las teorías científicas son operadores –instrumentos– que nos permiten actuar sobre los objetos sin que podamos decir si eso se debe a que describen de forma correcta la realidad o no,

o también el punto de vista pragmatista que rechaza cualquier intento de fundamentar el conocimiento científico sobre algo que vaya más allá del reconocimiento de su utilidad para ciertos propósitos.

Sin embargo, la existencia de variadas concepciones epistemológicas no quita que el discurso dominante acerca de la ciencia, así como su imagen más generalizada, la constituyan como una retórica de la verdad y le otorguen por tanto la capacidad de actuar como un dispositivo de dominación dotado de una extraordinaria potencia. Eso constituye, a mi entender, una razón más que suficiente para que seamos claramente beligerantes contra las pretensiones de la razón científica y las falacias a las que recurre para hacernos creer que no tenemos más remedio que someternos a su imperio.

IV

EL CONTEXTO ACTUAL

XIV. A CONTRATIEMPO ⁷¹

Lo propio de los tiempos es que cambian y que nos hacen cambiar con ellos sin que ni siquiera lo notemos.

No era precisamente ayer, pero tampoco han transcurrido tantos años desde que las manifestaciones de protesta popular tenían que revestir necesariamente ese tono serio, severo y gris tan propio de los asuntos importantes sobre los que no se suele bromear. Incluso en los países donde ocupar las calles no era, por aquel entonces, tan arriesgado como en España, a nadie se le hubiese ocurrido hace tan solo cuatro décadas entrelazar la lucha con la fiesta; y la mera idea de que algún día nos movilaríamos contra la guerra a ritmo de salsa se habría contemplado, sin duda, con una enorme perplejidad teñida probablemente de cierta reprobación.

Sin embargo, instalados en una sociedad en la que el acontecimiento, la imagen, lo festivo, el espectáculo y lo mediático han pasado a ocupar un lugar preeminente, hoy nos parece perfectamente natural que las manifestaciones contestatarias

adopten tonos festivos, cuiden los aspectos estéticos y procuren captar la atención de las cámaras de televisión para verse convertidas en imágenes que son, paradójicamente, las que les confieren realidad. Por supuesto, nadie decidió un buen día que las movilizaciones políticas podían dejar de ser solemnes y graves. Simplemente ocurrió... Y no fue por casualidad, claro, sino porque las características dominantes de una determinada época impregnan subrepticamente todo lo que en ella se produce, incluida la expresión de las propias resistencias que las cuestionan. Se dirá, quizá, que esa impregnación y esa mimesis solo afectan a las formas y se limitan a moldear la expresión o la manifestación de la protesta, dejando inalterados sus contenidos y sus resortes. Sin embargo, no está tan claro que la independencia entre formas y contenidos sea menos ilusoria que la que algunos postulan entre fines y medios.

No estoy sugiriendo que el discurso del antagonismo social no deba estar en consonancia con el tiempo en el que se expresa ya que, en esa sintonía, radican precisamente sus claves de inteligibilidad, y está claro que dicho discurso debe hablar con las palabras de su época si pretende llegar a sus destinatarios. Pero también es cierto que, en este esfuerzo por sintonizar con las formas establecidas de la discursividad contemporánea, es donde radica el peligro de no hacer finalmente sino lo que los tiempos presentes pretenden que hagamos, limitándonos a seguir la corriente en lugar de procurar torcerla.

El reto consiste, probablemente, en conseguir pensar y actuar a contratiempo, pero sin dejar por ello de pertenecer a nuestro tiempo. Se trata, en suma, de asumir la incómoda tensión gene-

rada por la doble exigencia de sintonizar plenamente con el presente y de contradecirlo de forma radical.

La solidaridad antagonista

Una breve mirada sobre la evolución histórica del concepto de solidaridad y de las prácticas solidarias puede ser útil para ilustrar las implicaciones de esa tensión. Han bastado algunas décadas para que la expresión «solidaridad obrera» deje de ser una expresión hasta cierto punto redundante. En los tiempos de mayor difusión del periódico cenetista así titulado, no era estrictamente imprescindible añadir la palabra «obrero» para especificar el sentido del término «solidaridad». En efecto, el propio concepto de solidaridad remitía directamente a la experiencia de las luchas obreras, porque fue en su seno donde fue inventado, y porque sus claves de sentido se forjaron en el fragor de los conflictos sociales.

A lo largo del siglo XIX, las prácticas de ayuda mutua y los lazos de unión que se fueron creando en el seno de las resistencias obreras rescataron un concepto urdido en el ámbito jurídico del derecho romano y lo traspasaron paulatinamente al ámbito moral. Es así como la solidaridad pasó de designar la responsabilidad jurídica indivisa contraída por varias personas en un determinado asunto –responsabilidad *in solidum*–, a designar la ayuda proporcionada por unos trabajadores a otros obreros implicados en una lucha. Lo que se extrapolaba de esta forma desde el ámbito jurídico al ámbito moral no era sino la

afirmación de que la suerte de los trabajadores estaba unida, de forma indivisa, tanto en las victorias como en las derrotas protagonizadas por una parte de estos.

Sin duda, la solidaridad representaba tan solo una de las diversas manifestaciones de las conductas de ayuda, y coexistía en el ámbito moral con otras prácticas como, por ejemplo, la caridad cristiana. Sin embargo, aun compartiendo ciertos aspectos, las diferencias entre la solidaridad y la caridad eran clamorosas. Dar cobijo y sustento a los hijos de los huelguistas de La Canadiense no era únicamente proporcionar una ayuda bienintencionada a quienes la necesitaban, era también involucrarse en una lucha que se reconocía como propia, aunque fuese protagonizada por otros. En cuanto que vinculaba de forma indisociable la ayuda con la lucha, la solidaridad desbordaba la simple compasión y lanzaba un auténtico grito de guerra porque la desdicha que la suscitaba tenía causantes y responsables, y era preciso ayudar a vencerlos. Las cajas de resistencia promovidas por los sindicatos no pretendían tanto disminuir los sufrimientos de los huelguistas como aportar municiones para seguir disparando al enemigo. El gesto solidario era eminentemente bélico; el apoyo que se brindaba tenía una finalidad precisa y un destinatario específico; la ayuda prestada remitía implícita pero directamente a la violencia, material o simbólica, que anidaba en un conflicto en que el antagonismo irreconciliable de las partes enfrentadas era tan evidente como lo era su dimensión política.

La solidaridad desarmada

Pero los tiempos cambian... Hoy la expresión «solidaridad obrera» ha dejado de ser redundante y es preciso adjetivar la solidaridad si se quiere acotar uno de los múltiples sentidos en los que se ha fragmentado. De hecho, el concepto de «solidaridad» se ha resignificado mediante un doble proceso de institucionalización que ha desactivado por completo su carga política.

Por una parte, se nos convoca periódicamente para brindarnos la oportunidad de expresar nuestros más elevados sentimientos participando desde casa en actos solidarios multitudinarios. Las impresionantes fiestas de la solidaridad organizadas regularmente por las televisiones combinan, con maestría, la incitación a la compasión con el espectáculo, la diversión y el consumo –asociando a sus patrocinios comerciales cada evento de caridad televisada–. En una sociedad basada en la lógica de la mercancía, es obvio que ni siquiera los sentimientos podían quedar al margen de un mercadeo en que se consumen emociones y se les pone precio. Nuestra generosidad se ve espoleada por la erótica de participar en un acontecimiento importante –y lo es, puesto que la televisión habla de él–, en el cual puede incluso batirse eventualmente algún récord de donativos o de donantes, y en el que ser solidario resulta, al fin y al cabo, sumamente liviano. A esas convocatorias periódicas, en las cuales la solidaridad queda convertida, ella misma, en espectáculo, se suman convocatorias circunstanciales ante acontecimientos puntuales, como las catástrofes naturales

o provocadas por la mano humana, y se añaden emotivas campañas para afrontar algunos problemas endémicos como el hambre o las enfermedades.

Por otra parte, se ha institucionalizado progresivamente la ayuda prestada de forma benévola a quienes están aquejados de las más diversas carencias y necesidades encomendando a las ONG y al voluntariado la creación de una red en la cual la solidaridad encuentre un permanente cauce de expresión.

Este doble proceso ha vaciado la solidaridad de sus antiguas connotaciones y le ha conferido unos rasgos diametralmente opuestos a los que presidieron su desarrollo en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Se ha evacuado toda referencia implícita a la lucha, a la violencia del conflicto social entre pudientes y explotados, y al intenso sentimiento de pertenencia a uno de los dos polos antagonistas. La solidaridad ya no evoca hoy el enfrentamiento social y político y la férrea voluntad de derrotar al adversario. Situada a mil leguas semánticas del enfrentamiento, únicamente evoca bondad y comunión de todos los seres humanos en un gran impulso de ayuda mutua que ignora lo político y que remite exclusivamente a los buenos sentimientos potenciando un clima general de papanatismo bienintencionado.

Está claro que la solidaridad que se ejerce desde las posturas antagonistas se desmarca de las prácticas solidarias hoy dominantes, pero ¿cuántas veces cedemos, individual o colectivamente, a las presiones para contribuir «solidariamente» a paliar tal o cual desgracia acaecida en tal o cual parte del mundo, o para ayudar a resolver tal o cual

carencia o necesidad manifestada por un determinado colectivo, aportando así nuestro granito de arena a la mutación contemporánea del concepto de «solidaridad»?

El problema no radica tanto en los avatares que haya podido sufrir dicho concepto como en la sospecha de que, de la misma manera que algunas de las características dominantes de nuestro tiempo se han incrustado en las prácticas solidarias, también pueden estar contaminando otros planteamientos antagonistas.

El civismo universal

Los actos de protesta, los actos reivindicativos, deben ser festivos pero no pueden ser violentos. Pueden ser más o menos radicales en sus contenidos, pero deben ser exquisitamente cívicos y pacíficos en sus formas. Los telediarios no dejan lugar a la más mínima duda al respecto: una manifestación *exitosa* es una manifestación que se ha desarrollado en tono festivo, lo cual indica que no se han producido incidentes y que todo ha transcurrido pacíficamente. Parece que, por encima de todas las cosas, la violencia es lo que debe ser exorcizado, hoy, de la vida social.

Que la violencia que marca nuestra época sea o no mayor que la de otros tiempos es una cuestión opinable; pero de lo que no cabe duda es de que la violencia ocupa actualmente un lugar mucho más visible y que su presencia es tan constante como lo

son, simultáneamente, las voces que la condenan. La espectacularización de la violencia se une a la conciencia de la fragilidad del planeta para alentar en nosotros un enorme deseo de paz.

Por una parte, las pantallas de los televisores rebosan de una violencia cotidiana que irrumpe en nuestras casas con cada informativo: violencia de género, violencia terrorista, violencia militar, violencia urbana, catástrofes naturales o humanas, cadáveres, sufrimientos y mutilaciones por doquier... Día sí y otro también, quedamos saturados hasta la saciedad por una avalancha de imágenes que no pueden sino provocar hastío y que abonan el terreno para que seamos hipersensibles a las exhortaciones contra la violencia que repite machaconamente el discurso institucional.

Por otra parte, se estimula la convicción –a la cual el ecologismo ha aportado sin duda su granito de arena– de que estamos todos en un mismo barco. Un barco que conviene preservar de los temporales y cuya seguridad no debe ser amenazada por nuestras disputas porque, si se hunde, nos vamos todos a pique con independencia de nuestro nivel de renta y nuestras discrepancias ideológicas. Creciente convicción, por lo tanto, de que en tiempos de globalización y de incipiente conciencia planetaria se impone la solidaridad entendida como reacción compasiva ante la desgracia que aqueja al prójimo, y se requiere evitar constantemente la violencia.

Así las cosas, podría parecer que solo quepa sumarnos con entusiasmo al grito generalizado contra la violencia, aplaudir sin reservas su erradicación de la expresión de los conflictos y de las

protestas y que solo quepa, en suma, celebrar la larga marcha hacia la progresiva pacificación del mundo. Y esto es, efectivamente, lo que deberíamos hacer si la partida a la que se nos invita no estuviese amañada y si se generalizase el desarme. Pero, mira por dónde, solo uno de los contendientes debe entregar las armas, mientras la violencia que ejerce su oponente y su capacidad para ejercerla no cesan de crecer y de incrementar su grado de sofisticación.

Ya sé que desde las posturas antagonistas se asume perfectamente este tipo de planteamiento, sin embargo, en la práctica, ¿cuántas veces salimos a la calle temerosos de que se produzcan incidentes que descalifiquen nuestra protesta, y dispuestos a intervenir para evitarlos? ¿Cuántas veces autocensuramos la contundencia de nuestras respuestas colectivas frente a las injusticias y a los atropellos para que no se nos tache de «violentos»?

Por supuesto, no se trata aquí de elogiar la violencia ni de celebrar su ejercicio, pero sí se trata de incitar a dejar de participar en el juego de su obsesiva descalificación sistemática y de su criminalización por principio, mientras no se cuestione, con el mismo ahínco, la violencia, de las instituciones y del capital. Estas breves anotaciones en torno a la violencia, o, mejor dicho, en torno a la inconveniencia de dejarnos atrapar en la interesada hipocresía del discurso oficial que la repudia, solo pretenden subrayar la relativa facilidad con la cual las resistencias contra el sistema acaban por formularse en los términos que él mismo nos sugiere.

Contra el discurso dominante que dice incluso cómo debe ser

el contradiscurso, contra las fuerzas que nos empujan a ser mero reflejo de nuestro tiempo, no hay otra alternativa que la de situarnos a contratiempo, y esto significa que es preciso radicalizar nuestro discurso y nuestro quehacer, aun a riesgo de cosechar mala reputación y de cotizar a la baja en la bolsa de la respetabilidad mediática.

Pero hablar de radicalismo no deja de ser problemático y requiere algunas matizaciones.

El imprescindible radicalismo

El dilema entre radicalismo y posibilismo es tan antiguo como la propia política, y su expresión moderna data de los anhelos revolucionarios decimonónicos. Está claro que el radicalismo reduce las audiencias, mientras que el posibilismo las ensancha. El primero ronda la ineficacia absoluta, porque la insignificancia de sus tropas hace que ni siquiera alcance a iniciar la larga marcha revolucionaria que propugna. Frente a la tentación radical, un reciente lema advierte acertadamente: «Solos no podemos, y además no sirve». El segundo se hunde en parecida ineficacia, porque acaba reproduciendo los rasgos fundamentales de lo ya existente: meros cambios cosméticos, al final de un viaje transformador de tan corto vuelo que ni siquiera merecía ser emprendido. Se podría decir con igual acierto: «Juntos podemos, pero de nada sirve».

Sin duda, lo ideal consistiría en hallar ese delicado punto de

equilibrio en que el radicalismo aún conserva alguna eficacia transformadora y el posibilismo todavía no ha perdido toda la suya. Saber detenerse en la vía del radicalismo antes de desembocar en el aislamiento extremo, saber detenerse en el camino del posibilismo antes de ser engullidos por la lógica dominante.

El problema, por decirlo de forma gráfica, es que ambos caminos discurren por pendientes fuertemente inclinadas y que no existe sistema de frenado. El radicalismo o no es propiamente tal o bien exige dar incesantes pasos en la búsqueda de una mayor pureza, mientras que el posibilismo exige que se ensanchen cada vez más las bases de los consensos. Ninguna de ambas trayectorias es capaz de estabilizarse en un punto de equilibrio, las dos llevan en sí mismas su propio exceso y su ineficacia final a la hora de provocar cambios sustanciales. El radicalismo exige un radicalismo cada vez mayor; el posibilismo exige unos planteamientos cada vez más edulcorados. Esta es la lógica interna de ambos planteamientos.

Pero, si bien es cierto que, abandonada a sí misma, ninguna de ambas corrientes es capaz de autorregularse, sin embargo, sí cabe la posibilidad de que, forzadas a coexistir en el seno de un mismo proyecto –como puede ser, por ejemplo, el de la CNT o el de la CGT–, cada una contrarreste los excesos de la otra. La única exigencia para que esto sea posible es que no se rompan del todo los puentes que hacen posible esa tensa coexistencia. Como es lógico, los riesgos de ruptura siempre afloran con mayor intensidad en las filas radicales que en las filas posibilistas, puesto que unas anteponen los contenidos al número mientras que las otras están dispuestas a negociar los contenidos para incrementar el número de quienes los respaldan. Sin embargo,

el hecho de que los posibilistas sean más proclives a tolerar voces radicales en sus filas es una feliz casualidad porque son, precisamente ellos, quienes están más necesitados de voces que hagan contrapeso a sus tendencias evolutivas. En efecto, los radicales reman a contracorriente y por lo tanto solo su propia dinámica interna les empuja hacia la creciente exacerbación de su radicalismo, mientras que los posibilistas van en la dirección de la corriente, y esta contribuye pues a arrastrarlos con mayor rapidez hacia el preciso punto en que su eficacia transformadora queda neutralizada.

Dicho con otras palabras, desde la línea posibilista es mucho más difícil resistir a la simbiosis con las formas dominantes de producción de subjetividades, porque sólo se puede ser muchos, y ser cada vez más, si se es como los consensos dominantes dicen que hay que ser, es decir, conformes a los dictados de la época presente.

Desde la perspectiva de una transformación sustancial de la sociedad contemporánea, ni el radicalismo ni el posibilismo tienen, por separado, posibilidad alguna. Su coexistencia es indispensable, a pesar de que ambos perciban al otro como un obstáculo que conviene neutralizar. Esto significa que es tan necesario y tan positivo militar en una u otra de estas dos corrientes, puesto que ninguna es prescindible. Sin embargo, la creciente eficacia que están adquiriendo los medios de conformación de las subjetividades colectivas aconseja situarse a contratiempo y privilegiar, hoy por hoy, el fortalecimiento de las voces radicales.

XV. LUCES Y SOMBRAS DEL NUEVO ESCENARIO ⁷²

Ensordecedor y embriagante, Mayo del 68 nos gritaba con fuerza: «Sous les pavés, la plage», pero nuestras uñas se rompieron de tanto cavar bajo los adoquines y nunca encontramos la playa. ¿Acaso debemos renunciar a arrancar los adoquines? No, por supuesto, pero sin albergar ilusiones sobre lo que nos ocultan. Cuando abrimos los ojos, el radiante amanecer que se prometía para después del «gran día» nos heló el corazón. ¿Acaso debemos renunciar a disipar la noche? No, por supuesto, pero sin ilusiones sobre lo que nos reserva el alba.

Debido, en parte, a esa gran innovación en el ámbito de las tecnologías de la inteligencia que representa la informática, la

velocidad se ha convertido en una de las características más destacadas de nuestra época. La extraordinaria rapidez con la cual las innovaciones sociales, culturales o técnicas, los productos, o incluso las modas se propagan y se instalan en el conjunto del tejido social solo guarda parangón con la rapidez de su propia obsolescencia, y a nadie escapa que la propia velocidad de los cambios dificulta considerablemente nuestra comprensión del presente.

En efecto, el ritmo de los cambios sociales se ha acelerado de tal manera en nuestros días que lo que ya forma parte del pasado conserva aún una presencia suficiente para impregnar nuestra mirada y distorsionarla. Es como si nuestras representaciones de la realidad social y las creencias sobre ella opusieran mayor inercia al cambio que la que opone la propia realidad, y se transformasen más lentamente que esta, acentuando así la tendencia que ya tenemos a proyectar en nuestra percepción del presente unos rasgos que ya no pertenecen sino al pasado.

Como no podía ser de otra forma, la velocidad que marca el ritmo de los cambios sociales y de la vida social repercute también en la textura de nuestros imaginarios. Resulta asombrosa, por ejemplo, la rapidez con la cual se ha vuelto obsoleto un imaginario subversivo cuyos grandes rasgos se habían mantenido a lo largo de más de un siglo. No habrá hecho falta ni un cuarto de siglo a partir de finales de los años setenta, para que se desmorone por completo el imaginario revolucionario que había alimentado las resistencias populares durante buena parte de los siglos XIX y XX y que aún resonaba con cierta intensidad en los sueños de los jóvenes contestatarios

del 68. Queda claro que el sujeto político, el proyecto político y las prácticas políticas del antagonismo social actual se han modificado tan drásticamente que ya no guardan semejanza con lo que fueron hasta hace poco tiempo.

Ya no disponemos de grandes principios organizadores para orientar nuestra visión de un cambio social emancipador, y carecemos de la inquebrantable confianza en su advenimiento de la que hacían gala nuestros mayores. El firme lecho de roca sobre el cual se anclaban, hasta hace poco, las grandes convicciones emancipadoras *se ha licuado* poco a poco y se ha transformado en un zócalo inestable y móvil sobre el cual nada definitivo o, al menos, nada duradero parece poder levantarse.

El problema es que la propia velocidad con la que este imaginario revolucionario se ha disuelto hace que aún siga impregnando nuestra mirada, bloqueando nuestra capacidad de inventar nuevas prácticas antagónicas. Esta dificultad para desprendernos de un imaginario subversivo que ya no tiene curso sugiere la imagen un tanto paradójica de unos revolucionarios que serían, en realidad, profundamente conservadores en cuanto a sus propios esquemas: ¡cambiarlo todo, sí, por supuesto, excepto nuestras propias tradiciones, que ni siquiera estamos dispuestos a revisar!

Ciertamente, somos totalmente conscientes de que el proletariado ya no puede ser el *sujeto político* de la revolución, pero le buscamos desesperadamente *algún sustituto* en forma de nuevos sujetos políticos que hacemos surgir sucesivamente a partir de las nuevas coordenadas de la explotación o de la dominación, y que ocupan por turno el centro de la escena

durante un tiempo cada vez más breve. En realidad, somos plenamente conscientes de que no hay ninguna gran noche que esperar ni que alcanzar, pero pretendemos sustituirla por una imagen equivalente capaz de suscitar nuevos entusiasmos. A pesar de nuestros esfuerzos, nos resulta difícil resistir la tentación de reescribir el guion de la resistencia o de la subversión como simple reedición del viejo guion en un decorado apenas retocado, en vez de asumir en su radicalidad la obsolescencia del antiguo imaginario subversivo.

Con todo, y a riesgo de repetir aquí algunos tópicos, no queda más remedio que admitir que el tiempo de los metarrelatos y de la escatología ha caducado definitivamente y que la realidad social actual y las prácticas antagónicas nos confrontan sin paliativos a un escenario totalmente distinto que inaugura un nuevo tiempo.

En principio, parecería que la corriente anarquista, que se constituyó en el marco de las grandes ideologías emancipadoras forjadas en el siglo XIX y nutridas por las luchas desarrolladas durante buena parte del siglo XX, no pueda sino congratularse de la erosión de unos esquemas que eran, finalmente, escasamente compatibles con sus propios postulados, pese a que ella misma hubiese contribuido, en alguna medida, a constituirlos.

En efecto, hoy vemos claramente que el antiguo imaginario revolucionario albergaba la ilusión de poder controlar la sociedad en su conjunto, y que esta ilusión era portadora de inevitables derivas totalitarias que se concretaron, efectivamente, en el caso de las políticas que se reivindicaban del marxismo. En el caso del anarquismo, estas tendencias apenas se esbozaron,

aunque fueron perceptibles. Por otra parte, bajo el manto de un universalismo que no podía ser, como todos los universalismos, sino un particularismo encubierto, ese imaginario ocultaba una voluntad de laminar la expresión de las diferencias en el seno de un proyecto que, al pretender ser válido para todos, negaba en la práctica el legítimo pluralismo de opciones y valores políticos. Por último, los acentos mesiánicos de una escatología que trabajaba para supeditar la vida a la promesa de vivir, y a justificar todos los sufrimientos y todas las renunciaciones en nombre de una abstracción, estaban tan profundamente incrustados en este imaginario que bloqueaban el ejercicio de todo pensamiento crítico.

En definitiva, los anarquistas, en tanto que fueron los más firmes garantes de la causa de la libertad en el seno del movimiento revolucionario, no deberían sino celebrar la pérdida de credibilidad y, en definitiva, el abandono de las grandes ideologías emancipadoras de antaño, manifestando al mismo tiempo el mayor de los respetos para el tipo de sensibilidad que las inspiraba y sus compromisos. Ahora bien, el aspecto indudablemente positivo de este abandono no está desprovisto de sombras y dificultades importantes.

Dichas dificultades se vuelven bien palpables cuando intentamos captar el perfil de la nueva realidad social que se está constituyendo frente a nuestros ojos. De manera impresionista, ya que no se trata de dibujar aquí, incluso a grandes rasgos, un cuadro detallado de la sociedad emergente, mencionare sólo algunos de los elementos que la componen:

- Una globalización de nuevo tipo que obliga a los Estados,

si no a desaparecer, al menos a redefinirse de manera sustancial.

- Unas organizaciones reticulares que tienden a sustituir las tradicionales estructuras jerarquizadas en los más diversos ámbitos.

- Una importante redefinición de las relaciones entre el tiempo y el espacio que trastoca, entre otras cosas, el propio concepto de distancia geográfica.

- El progresivo debilitamiento de las referencias identitarias ligadas al mundo del trabajo.

- Un nomadismo identitario que coexiste, curiosamente, con la reafirmación de los particularismos étnicos, culturales o religiosos.

- La intensificación de las exigencias de medidas de seguridad.

- La creciente atracción ejercida por lo festivo y por lo que pertenece al orden del «acontecimiento».

- La proliferación de las imágenes y la expansión galopante de lo virtual.

- La labilidad de los compromisos y la inestabilidad de las inserciones en todos los ámbitos del tejido social.

- La generalización del multiculturalismo.

- La precarización generalizada de las condiciones de vida.

Estas son algunas de las características que surgieron en los últimos años, o que están surgiendo en el momento presente, y que algunos sociólogos como Zygmunt Bauman –*Modernidad líquida*–, Manuel Castells –*La era de la información*– o Michel Maffesoli –*El ritmo de la vida*–, entre muchos otros, nos ayudan a comprender mejor.

El entrelazamiento de estas características dibuja un panorama social bien diferente del que fue contemporáneo de la formación y del desarrollo del imaginario revolucionario que hemos heredado. Si es razonable pensar que dicho imaginario estaba en correspondencia más o menos precisa con la realidad social de su tiempo, parece evidente que ha quedado ampliamente descolgado de la realidad actual. Sin embargo, recomponer un nuevo imaginario antagonista sobre el cual apoyar nuestras prácticas sociopolíticas no parece una tarea fácil.

En efecto, la observación de los conflictos sociales y de las efervescencias populares resulta un tanto desconcertante. Exceptuando las situaciones de guerra, activas o más o menos larvadas, esparcidas por el globo –Oriente Medio, guerrillas de América Latina y del sudeste asiático, etc.–, las luchas actuales tienen un carácter *episódico y discontinuo*. Efímeras y ampliamente imprevisibles, las movilizaciones de masas surgen como bruscas erupciones difíciles de descifrar y los compromisos activistas en el seno de dichas movilizaciones son tan efímeros como los otros compromisos que suscribimos en la vida diaria.

La gente ocupa las calles para expresar su descontento hacia tal o cual medida concreta anunciada o ya tomada por las autoridades, o bajo el impulso de un malestar difuso que cristaliza bruscamente en la explosión más o menos inesperada de un hartazgo inaguantable; pero que no se les hable de emprender una acción para cambiar radicalmente la sociedad, porque entonces no moverán un dedo. Se puede decir que esto no constituye ninguna novedad, que siempre fue así y que, en el pasado, siempre fueron pequeñas minorías activas las que acariciaban un proyecto revolucionario. En efecto, pero mientras que en el pasado eran, generalmente, los miembros de estas minorías militantes quienes desarrollaban el mayor activismo en las movilizaciones y en las luchas populares, resulta que hoy los principales núcleos activistas surgen, puntualmente y sin perspectiva de continuidad, desde el seno de los no organizados o de los débilmente organizados, de los no militantes o, a lo sumo, de los militantes intermitentes.

Además, el número de personas que se movilizan es tanto más elevado y las manifestaciones son tanto más multitudinarias cuanto menos se siente que una organización política encabeza la protesta y cuanto menos se visibiliza la presencia de tales organizaciones. Y esto es importante, ya que parece que lo que confiere hoy su eficacia a las luchas y obliga al poder a ceder es, básicamente, la amplitud de la participación. El poder no duda en mostrarse intransigente frente a unas minorías que está dispuesto, eventualmente, a borrar de la escena, pero flaquea, y eventualmente claudica, frente al gran número, incluso si dispone de la fuerza suficiente como para imponerse. Es el gran número el que establece límites a las maniobras del poder, como si este fuese presa de cierto vértigo ante las

muchedumbres o como si sufriese de un extraño mal de multitudes.

¿Pero cuál es el detonante que hace bajar a las muchedumbres a la calle y las empuja a comprometerse en una acción, que a veces se muestran capaces de reiterar y sostener hasta obtener, por lo menos, satisfacciones parciales? Nadie lo sabe y por eso los militantes alcanzan hoy mayor eficacia cuando se dedican a amplificar y a extender los conflictos, más que a intentar suscitarlos.

¿Qué hacer, por lo tanto? En ausencia de proyectos globales orientados al largo plazo, ¿debemos contentarnos con respuestas específicas, locales y carentes de continuidad? En ausencia de estructuras organizativas de masas, capaces de congregarse a las personas de forma duradera y de crear anclajes identitarios comunes, ¿debemos dejar que las movilizaciones fluctúen al hilo más o menos caprichoso de las meras circunstancias? En ausencia de toda dimensión escatológica en nuestro imaginarios, ¿dónde encontraremos el entusiasmo necesario para lanzarnos a la lucha? En ausencia de un sujeto político que se profile claramente sobre el horizonte de la historia, ¿quién va a hacerse cargo de desbrozar el camino de la emancipación?

El mero hecho de plantear estas cuestiones y de experimentar eventualmente cierta ansiedad ante la incertidumbre de las respuestas revela la fuerza con la cual el antiguo imaginario antagonista sigue impregnando nuestras mentes.

Y, sin embargo, creer que la explotación puede suprimirse definitivamente o que las relaciones de dominación pueden

erradicarse de cuajo no constituye una condición necesaria, ni previa, para luchar contra la explotación y contra la dominación. ¿Deberíamos dejar de combatir la explotación y la dominación si resultase que no se pueden eliminar de raíz? Aprender a luchar sin ilusiones en cuanto al futuro nos lleva a situar todo el valor de la lucha en las propias características de la lucha y en el hecho de que esta constituye una demostración irrefutable de que es perfectamente posible decir «¡No!», plantar cara, desobedecer, desafiar al poder y frustrar sus designios. Se trata de gozar de cada uno de los pequeños éxitos que obtenemos, no porque representarían un paso suplementario en dirección a un objetivo que detentaría el privilegio exclusivo de justificar todos nuestros esfuerzos, sino de gozar de ellos por sí mismos, por lo que su propia existencia y su simple presencia representan como posibilidad de poner en jaque al poder aquí y ahora y como manifestación innegable del antagonismo social.

La vara con la cual debemos medir el alcance de nuestras luchas no es *exterior* a ellas y no hay que valorarlas en función de cuánto nos han acercado a un objetivo que vaya más allá de su carácter situado, limitado, concreto y particular.

Si no queremos mecernos de ilusiones, parece que lo que se encuentra hoy al alcance de nuestras luchas no va mucho más allá de lo siguiente:

- Conseguir torcer un poco el curso general de la marcha de la sociedad.
- Bloquear o hacer abortar aspectos concretos, y a veces muy importantes, de las políticas institucionales.

- Aflojar por momentos y de forma local las clavijas de la explotación y de la dominación cuando se vuelven demasiado opresivas.
- Conseguir abrir y acondicionar en el tejido social algunos espacios «otros» en los que poder vivir un poco más libremente y un poco más dignamente.
- Crear o agudizar condiciones de inestabilidad que puedan hacer posible lo que hoy no lo es.

Pero lo que ya no es de recibo, salvo a riesgo de permanecer atrapados en el viejo imaginario, es pensar que, en el fondo, todos estos logros son inútiles o totalmente insuficientes, mientras no consigamos cambiarlo todo, mientras no hayamos creado las condiciones de la inminencia de «la gran noche». Todo o nada, una única solución, la revolución, este es el grito que nos condena a reproducir constantemente el pasado, en vez de innovar.

Estas consideraciones no se enmarcan en el antiguo debate entre reformismo o revolución, porque ya no se trata de contraponer el esfuerzo militante desplegado para mejorar las condiciones sociales al esfuerzo militante orientado a cambiarlas radicalmente. La opción reformista implicaba una aceptación condicional y ciertamente recalcitrante de la situación existente, en lugar de promover su rechazo radical, y exigía cierta colaboración y participación en el mantenimiento del *statu quo*, a cambio de poder mejorarlo un poco. Aunque las conquistas arrancadas por las acciones del actual antagonismo

social no son, finalmente, sino meras reformas, estas no provienen de una voluntad explícita de reformar la sociedad sino del rechazo radical de sus exigencias sobre tal o cual punto particular; son, por así decirlo, el resultado colateral del rechazo, de la negación y de la tremenda fuerza del «no».

En la medida en que las razones para luchar se forjan siempre en la esfera simbólica, queda claro que debemos incidir en el tejido simbólico y volcarnos a recomponer un imaginario subversivo, aunque este sólo pueda ser un imaginario situado, limitado, circunstancial y efímero. Se trata, al igual que en tiempos pasados, de producir una subjetividad política radicalmente refractaria al tipo de sociedad en el cual vivimos, a los valores de mercado que la rigen, así como a las relaciones de explotación y de dominación que la constituyen. Pero esta subjetividad debe también ser nueva, en la medida en que las razones de este rechazo radical no pueden remitir a otra cosa más que a la negativa a aceptar lo inaceptable, a la desobediencia, a la insumisión y al más profundo desacuerdo con la situación actual. No es necesario disponer de ningún objeto sustitutivo para rechazar aquel que se nos ofrece, no se requiere de ninguna «progresión hacia...», de ningún «avance en dirección a...» para medir el alcance de los resultados de una lucha.

Es en la propia realidad de las luchas, en sus resultados concretos y en sus procedimientos específicos donde se agota todo su valor, y este no debe buscarse en algo que se situaría fuera de ellas mismas –por ejemplo, tal o cual objetivo final– y que se encargaría de legitimarlas.

La ausencia de escatología, la inexistencia de un sujeto político

estable, el carácter difuso y fluctuante de las pertenencias y de los compromisos no desembocan en la conclusión de que las utopías son inútiles ni de que el deseo de revolución no es una de las cosas más estimulantes, creativas e irrenunciables que existen, ni de que sea ocioso promover e intentar mantener estructuras organizativas estables o espacios permanentes de debate. No, nada de todo eso debe ser lanzado por la borda, aunque sean otros elementos los que nutren hoy la conflictividad social.

En el panorama de las diversas corrientes políticas actuales, parece que sea el anarquismo el que se encuentra en mejores condiciones para nutrir el nuevo imaginario que debemos recomponer. En efecto, no solamente ha resistido mejor que sus competidores al paso del tiempo y a las peripecias de la historia, sino que se halla, además, en contacto más directo con las nuevas realidades sociales, revelándose especialmente bien adaptado a las características de un tipo de sociedad en la que los funcionamientos jerárquicos han perdido el privilegio de la eficacia productiva y organizativa. Pero sus posibilidades de éxito están vinculadas a la capacidad que tendrá de proceder a un profundo *aggiornamento* y desviarse con determinación de aquella parte de su credo que está demasiado marcada por el *zeitgeist* del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, ampliamente desfasada a las puertas del siglo XXI.

Entre las distintas cuestiones que exigen ser repensadas de manera crítica e innovadora, la cuestión del poder es seguramente una de las más urgentes y una de las que suscita mayores dificultades, vista la centralidad concedida al fenómeno del

poder –y por consiguiente al tema de la libertad– por el pensamiento anarquista. Está claro que es la focalización sobre la cuestión del poder lo que hace la especificidad del anarquismo, ya que los otros temas que le preocupan, tales como la igualdad o la justicia social, por ejemplo, son ampliamente compartidos con otras corrientes. Resulta, sin embargo, que las aportaciones de Michel Foucault han complicado un tanto las cosas para el pensamiento anarquista sobre el poder, y este no debería dudar en apropiarse de la parte fundamental de la contribución foucaultiana y sustituir bastantes de sus propios esquemas por unas conceptualizaciones mucho más ricas que han renovado profundamente la comprensión contemporánea de las relaciones de poder. Así, por ejemplo, el hecho de que la negación radical del poder se haya vuelto, cuanto menos, problemática, o el hecho de que la *dimensión productiva* del poder aparezca como uno de sus elementos constitutivos obligan a reformular las coordenadas de una lucha contra los efectos de poder que sigue siendo absolutamente imprescindible, pero que debe orientarse de manera diferente.

En cuanto a las modalidades concretas que adoptan hoy en día las relaciones de poder, también hay que reconsiderar muchas. Por ejemplo, en la época en que la velocidad de los desplazamientos y de las comunicaciones aún no había cancelado prácticamente el concepto de distancia, es decir, precisamente en la época en la cual el anarquismo se constituía como ideología de la emancipación social, el poder se debilitaba a medida que crecía su alejamiento de los sujetos, y por eso debía multiplicar sus delegaciones o sus destacamentos en los territorios que pretendía controlar.

Hoy, la distancia se ha convertido en un elemento secundario, o incluso desdeñable, para el ejercicio del poder.

La intensidad del poder no se expresa ya en forma de un gradiente modulado por la distancia, sino que es homogénea para todo el campo sometido a su influencia; con lo cual el poder se halla a igual proximidad de todos los puntos de ese campo y, por lo tanto, de todos sus sujetos. Su indiferencia a la distancia le permite convertirse más fácilmente en un elemento invisible y desactivar así algunas de las resistencias que suscita. He mencionado solo un ejemplo de las muchas transformaciones que ha experimentado el poder desde el siglo XIX, pero es suficiente para entender que, habiéndose forjado cuando imperaban determinadas modalidades de su ejercicio, fueron estas modalidades las que pasaron a representar el poder en los planteamientos anarquistas. Hoy, el anarquismo haría bien en tomar acta de las nuevas modalidades que reviste el ejercicio del poder y en dotarse, él también, de nuevos instrumentos para conseguir despertar sensibilidades refractarias a las estratagemas del poder.

En definitiva, el fenómeno del poder debe ser profundamente *repensado*, para ocupar un lugar adecuado en el nuevo imaginario social antagonista; y parece que sea, en buena medida, a quienes nos reclamamos del anarquismo a quienes corresponde afrontar ese reto como mejor sepamos.

Para concluir, precisemos que Castoriadis ha insistido suficientemente sobre la creatividad radical de lo social-histórico para que difícilmente se pueda conceder a las opiniones expresadas aquí ninguna certeza en el medio plazo. Considerar que

estas opiniones son razonablemente válidas en el momento presente no excluye de ninguna manera la posibilidad de que puedan surgir mañana mismo unas innovaciones sociales que les aporten un mentís radical y que vayan en la dirección del más desfogado de los sueños revolucionarios. Felizmente para el porvenir de la libertad, nunca podremos pensar plenamente el cambio a partir de nuestro conocimiento de lo instituido, por muy acertado y por muy preciso que pueda ser ese conocimiento.

XVI. LOS NUEVOS CÓDIGOS DE LA DOMINACIÓN Y DE LAS LUCHAS⁷³

Tiempos de desconcierto

Hubo un tiempo en que las cosas parecían estar bastante claras en esta pequeñísima parte del mundo a la que me voy a ceñir aquí, y que entonces era denominada como «las sociedades industrializadas». El rostro y las armas del enemigo se discernían con cierta nitidez y el camino para intentar vencerlo parecía estar dibujado con trazos firmes. De huelga en huelga, de enfrentamiento en enfrentamiento, de experiencia educativa en experiencia educativa, se pugnaba con ahínco por ampliar, cada vez más, la parte de la clase trabajadora decidida a luchar contra la explotación y dispuesta a *poner el cuerpo*, todo su cuerpo, para derrotar finalmente al enemigo y alcanzar la ansiada emancipación social.

Hoy, sin embargo, no podemos disimular cierta perplejidad frente a la pregunta sobre lo que convendría hacer para torcer

el rumbo cada vez más preocupante que siguen nuestras sociedades y, por decirlo sin eufemismos, nuestra situación es, desde hace ya demasiado tiempo, la de un enorme desconcierto. Nuestros antiguos referentes nos resultan de poca ayuda para orientarnos en unos cambios cuya creciente aceleración ni siquiera nos deja el tiempo suficiente para intentar descifrarlos y procurar entenderlos.

Es obvio que el capitalismo sigue en pie, que la explotación permanece plenamente vigente y que las luchas en el ámbito laboral siguen siendo cruciales. Sin embargo, es tanto lo que el capitalismo ha cambiado en las formas y en los procedimientos, en las modalidades de explotación y, sobre todo, en las formas de dominación, que nos cuesta trabajo situarnos en el nuevo panorama y encontrar puntos de anclaje seguros y firmes desde los cuales impulsar las luchas. Alcanzamos fácilmente a ver que el trabajo productivo ya no reviste la centralidad que fue suya, y que, para buena parte de la población, el espacio de la producción ya no constituye, directa o indirectamente, el principal organizador de su tiempo diario y de su vida cotidiana. Sin embargo, nos resulta bastante más difícil vislumbrar lo que se ha instalado en esa centralidad y definir lo que dirige hoy nuestro modo de vida.

La diversidad de los adjetivos con los que se califica a nuestro tipo de sociedad refleja su complejidad: sociedad del conocimiento, sociedad del consumo, sociedad-red, sociedad de la comunicación, sociedad de la imagen, sociedad del espectáculo, sociedad líquida, sociedad del riesgo y aún se podrían añadir algunos más sin tener que enfrentarnos al dilema de elegir entre ellos, porque resulta que nuestra sociedad presenta todas esas

características simultáneamente. Esta configuración polifacética hace que no resulte nada fácil acceder a la inteligencia de las dinámicas que conforman nuestro presente, pero la dificultad se acrecienta, aún más, debido a la extraordinaria rapidez con la que acontecen y se suceden los cambios. La aceleración de los ritmos en todos los ámbitos suscita el sentimiento de que todo fluye a una velocidad vertiginosa, fomentando al mismo tiempo la sensación de que nos encontramos inmersos en un mundo lleno de *inseguridad* en cuanto al presente y de incertidumbre acerca de un futuro que se proyecta sobre horizontes movedizos.

Sin embargo, si bien es cierto que el esfuerzo por descifrar la sociedad nos confronta hoy a la complejidad de tener que apresar lo movedizo, también es verdad que, en este panorama, fluido, inestable, velozmente cambiante y cargado de incertidumbres, hay algo que permanece invariable y constante. En efecto, resulta que, tanto hoy como ayer, no puede ejercerse el poder sin engendrar resistencias, porque de lo contrario ya no sería propiamente un ejercicio de poder sino un simple mecanismo de determinación causal.

La potencia formativa que tienen las luchas

Esa peculiar relación entre el ejercicio del poder y la producción de resistencias explica que tanto los movimientos sociales antagonistas como las ideologías políticas que vehiculan, y los imaginarios que los nutren, siempre se hayan

fraguado en el seno y en el propio transcurso de las luchas contra los sistemas de dominación. Son esas luchas las que los conforman, y es de ellas de donde surgen sus señas de identidad. En un movedizo escenario de continuado y acelerado cambio, esta es una de las constantes que no parecen verse alteradas por el paso del tiempo.

Las consecuencias son obvias: si es cierto que las luchas no nacen espontáneamente en el vacío, sino que siempre vienen suscitadas y definidas por aquello contra lo cual se constituyen, entonces son las nuevas formas de dominación aparecidas en nuestra sociedad las que provocan las resistencias actuales y las que les dan su forma. Dicho de otra manera, los movimientos antagonistas no se inventan a sí mismos, ni crean aquello a lo que se oponen y contra lo cual se constituyen, tan solo inventan las formas de oponerse a esas realidades. Así, en la época de la industrialización, los dispositivos de explotación y dominación disciplinar suscitaron la creación del movimiento obrero como forma de respuesta antagónica, y este mantuvo su fuerza mientras la dominación se centró principalmente en el mundo del trabajo.

Hasta hace unas décadas eran principalmente las condiciones en las que se desarrollaba la explotación las que disparaban y armaban las resistencias. Hoy estas condiciones siguen generando luchas importantes, pero la dominación se ha diversificado aún más que antaño y ha proliferado por fuera del ámbito del trabajo productivo, restando fuerza al movimiento obrero. Actualmente, ya no se trata únicamente de extraer plusvalía de la fuerza de trabajo, son todas las actividades que el trabajador lleva a cabo fuera de su empleo las que producen beneficios en

una proporción y extensión desconocidas hasta el momento. Sus ahorros, su ocio, la salud, su vivienda, la educación, los cuidados, etc. producen unos dividendos que, si siempre fueron sustanciales, se han convertido hoy en codiciadas fuentes de negocio. No puede extrañarnos que la politización arranque, cada vez con mayor frecuencia, de la experiencia de la mercantilización y del control de nuestra vida cotidiana. De estas, y de otras formas de dominación que veremos más adelante, brotan algunas de las subjetividades antagonistas y radicales del presente.

La producción de subjetividades

Lejos de limitarse a oprimir, reprimir y doblegar, los seres humanos, los dispositivos y las prácticas de dominación siempre constituyen, además, determinados modos de subjetivación de las personas. Sus efectos consisten en moldear la vida cotidiana, pautar sus estilos, constituir la forma de ser, sentir, desear, pensar y relacionarse entre sí de las personas, y configurar sus imaginarios. Se trata de producir subjetividades que estén en perfecta sintonía con las formas de dominación que las crean, y de producir *sentido*, para hacer ver las cosas de una determinada manera y conseguir que se acepten sin que sea necesario el uso continuado de la coerción.

Por supuesto, no es que exista, en algún lugar, un proyecto concienzudamente perfilado acerca del tipo de subjetividades que se requieren, y de las formas de dominación más idóneas

para construirlas. No, primero se van configurando unas formas de dominación y son estas las que engendran, a través de su propio ejercicio, las correspondientes subjetividades. Los procesos que dan origen a las diversas formas de dominación son múltiples e indagarlos sobrepasaría con mucho la finalidad de este escrito, pero aprovecho para señalar, de paso, el papel que desempeñan los desarrollos tecnológicos en algunos de dichos procesos.

En efecto, vivimos en una sociedad en la que, en buena medida, son los objetos sociotécnicos, en constante proceso de innovación, los que configuran cada vez más nuestros propios objetivos, en función de las posibilidades que crean y que nos brindan. Los medios técnicos efectivamente disponibles determinan de forma creciente los fines que vamos a perseguir, y dictan la racionalidad de muchos de los procesos en los que participamos. Es así como, por ejemplo, las posibilidades que crea y ofrece Internet, junto con los teléfonos móviles, construyen *nuevas socialidades* y *fomentan* nuevas modalidades relacionales. Entre ellas, las redes sociales no solo remodelan la privacidad y reconfiguran la relación entre lo público y lo privado, sino que contribuyen a redefinir los propios lazos comunitarios, entre otras cosas.

Los nuevos rostros de la dominación

No se requiere gran perspicacia para ver que estamos plenamente inmersos en una sociedad del control en que la

tarjeta Visa, el móvil, Internet, las cuentas bancarias, las videocámaras y los satélites de observación y comunicaciones conjugan sus bondades para formar un dispositivo que garantiza nuestra permanente localización, nuestra constante visibilidad y en el que dejamos una infinidad de rastros indelebles. Por no mencionar esas proliferantes microrreglamentaciones que tejen su tupida tela de araña por todos los entresijos del espacio social, saturando nuestra vida con una multitud de obligaciones ínfimas y sus correspondientes catálogos de infracciones. Paralelamente a estos evidentes mecanismos de control, muchos otros dispositivos se potencian mutuamente para apresarnos y conformarnos de distintas maneras, a cual más insidiosa, sutil y eficaz.

Por ejemplo, la omnipresencia de la lógica de mercado tiene sobre nuestras vidas unos efectos tan devastadores como los mecanismos de control más sofisticados. En efecto, la mercantilización coloniza la totalidad del espacio social y penetra todo el campo de la vida: desde las relaciones personales hasta la salud, el cuerpo, los cuidados, la afectividad, la identidad y hasta la vida psíquica. El dios Ábaco lo infiltra todo y obliga a pensarlo en puros términos contables. Atrapados en un consumismo desenfrenado, no solo nos vemos conminados permanentemente a ejercer nuestra libertad de elegir entre unas ofertas más o menos clónicas, sino que, como muy bien lo explica Zygmunt Bauman, tenemos que constituirnos a nosotros mismos como un objeto más que compite con otros para ser consumido en el omnipresente mercado que nos envuelve. Paroxismo de la lógica consumista: solo podemos ser competitivos en cuanto que objetos de consumo si consumimos afanosamente aquello que nos torna más atractivos.

Paralelamente al desarrollo de la mercantilización, vemos cómo va avanzando rápidamente un invasivo *biopoder* que aúna en un mismo dispositivo la intervención generalizada sobre la *vida* y la pormenorizada gestión de las poblaciones. En efecto, el *biopoder* toma la vida como objeto directo de su ejercicio, gestionándola, controlándola, potenciándola, transformándola, a la vez que regula, modula y utiliza la salud, la demografía o los hábitos colectivos de las poblaciones.

La mercantilización y el biopoder se acomodan perfectamente a una *sociedad-red* en la que la incitación a una conexión permanente –conéctate o muere socialmente– perfila nuevos mecanismos de dominación. En la sociedad-red, la mayor horizontalidad y flexibilidad de las cadenas de mando configuran unas relaciones laborales en que se movilizan todos los recursos de las personas, afectivos, cognitivos o relacionales, y se disuelven las fronteras entre ocio y trabajo, entre lo privado y lo público, en un contexto marcado por la brusca aceleración de un proceso de globalización, iniciado hace siglos, aunque con otro alcance, con otro ritmo y otras modalidades que las que permiten hoy las nuevas tecnologías de la información y la creciente velocidad de los transportes.

Sabemos que la globalización uniformiza y homogeneiza, a la vez que acentúa ciertas desigualdades, pero también hace emerger particularidades y multiplicidades que conviene gestionar y rentabilizar, en términos tanto económicos como de poder. Hoy, las tecnologías permiten gestionar la multiplicidad, y resulta que fomentarla produce beneficios, como, por ejemplo, cuando se personalizan los productos combinando variaciones secundarias. La diversidad se manifiesta también en

un tejido social en que la convivencia entre culturas distintas o entre estilos de vida dispares representa una fuente de ingresos, más que un problema. La clásica presión normalizadora hacia la homogeneización coexiste con unas normas que no uniformizan, sino que producen diferencias e individualizan. Se trata de promover las diferencias y la diversidad, de gestionarlas y, por supuesto, de domesticarlas para que sean plenamente compatibles con las leyes del mercado y con el Estado de derecho liberal.

El acelerado ritmo que se ha impuesto al cambio marca unas condiciones sociales en las cuales todo envejece con creciente velocidad. Y esa rapidez en devenir obsoletas ha pasado, paradójicamente, a ser una ventaja para dar mayor salida a las mercancías. Como muy bien explica Bauman, las personas también deben acoplarse a esos ritmos, manifestando una permanente disponibilidad al cambio, una capacidad de moverse a la menor señal, sin ataduras a largo plazo. Los contratos son friables, los compromisos efímeros, los proyectos se establecen a muy corto plazo y se suceden con rapidez, las identidades devienen flexibles y se abren rutas para el nomadismo identitario. En efecto, las perspectivas de la migración entre profesiones, por una parte, y entre lugares de trabajo, por otra, alimentan un imaginario en que la estabilidad de las identidades y, especialmente, de las identidades configuradas con base en la profesión deja de tener sentido. Hoy, la fluidez generalizada deviene consigna y se trata menos de desarrollar dispositivos antinomádicos para impedir flujos y fijar poblaciones que de promover un nomadismo controlado, fomentando grandes desplazamientos que hay que rentabilizar. No son solo las empresas, que fluyen de punta a punta del

planeta buscando abaratar costos de producción; también son los grandes flujos controlados de mano de obra y los grandes desplazamientos impulsados por una industria del ocio, que ha conseguido, gracias a la tercera edad, generalizar la movilidad a gran escala en todos los períodos del año.

Los cambios que se producen en el mundo del trabajo –con las constantes deslocalizaciones, con el ciclo de vida cada vez más corto de las competencias exigidas a los trabajadores, con la desregularización de las relaciones laborales y la precarización de la vida laboral– alimentan el sentimiento de inseguridad del presente debido a la impredecibilidad del futuro, y ya se sabe que la creación de un sentimiento de inseguridad es uno de los procedimientos más eficaces para conseguir que la gente haga sin protestar lo que se le dice que debe hacer. Esta inseguridad se alimenta también de la idea de que no tenemos control sobre la sociedad, debido a su apabullante complejidad, y ni siquiera sobre los objetos más usuales, debido a la creciente opacidad de las mediaciones entre nuestros actos –por ejemplo, pulsar un botón– y los efectos producidos. En consecuencia, la sociedad se nos presenta cada vez más como algo que sobrepasa nuestras capacidades de raciocinio y que funciona con total independencia de la voluntad de sus miembros, fomentando así la convicción de que no hay otra salida que la de acomodarnos lo mejor posible a una situación que, aparentemente, no podemos cambiar.

Actualización de las resistencias

Las resistencias contra las nuevas formas de dominación ya no hablan de la revolución, por lo menos en el sentido que se le daba hasta hace unas pocas décadas, ni sueñan con la toma del poder o con su radical destrucción, ni tampoco participan ya del gran y entrañable mito de la huelga general insurreccional. Algunos analistas, como por ejemplo Miguel Benasayag, nos recuerdan que los referentes clásicos del antagonismo social, tanto teóricos como organizacionales, parecen haber alcanzado ya su fecha de caducidad.

De hecho, da la impresión de que las luchas contemporáneas ya no requieren necesariamente de un horizonte emancipatorio claramente definido, ni presuponen la posibilidad de una transformación global. No es solo que se pueda luchar de forma radical sin disponer de un modelo de transformación social y sin plantear un proyecto alternativo de sociedad; es, además, que se valora precisamente la ausencia de un modelo preestablecido como algo que permite experimentar nuevas modalidades de lucha y que ayuda a multiplicar y a diseminar los focos de resistencia.

Desde esta perspectiva, se tiende a mirar con recelo cualquier lucha contra el sistema instituido que pretenda ser global o totalizante, porque se piensa que, antes o después, esta quedará fatalmente atrapada en la estructura misma del sistema que combate. En efecto, si bien el capitalismo y los mecanismos de control social necesitan imperativamente ser coextensivos

con la totalidad de la sociedad, las resistencias, sin embargo, no pueden mantener una óptica emancipadora y hacer suya, al mismo tiempo, la pretensión de incidir sobre toda la sociedad, o de moldear la totalidad social. Su planteamiento debe ceñirse a atacar de forma siempre local los aspectos globales de la explotación y de la dominación, renunciando a enfrentarlos en un plano más general, que requeriría unos recursos de parecida magnitud y similar naturaleza a los que utiliza el propio sistema. En definitiva, aunque el deseo de una sociedad distinta sirva de permanente acicate, no se lucha tanto por hacer advenir una sociedad precisa como contra unas injusticias, unas imposiciones y unas discriminaciones bien concretas y claramente situadas, tanto si acontecen en el ámbito laboral como si se producen en la vida cotidiana.

Tampoco se lucha ya a partir de la lógica del enfrentamiento, como se hacía en los tiempos en los cuales el capitalismo tenía que ceder algunas veces ante la enorme fuerza que representaba el movimiento obrero. En consecuencia, y aunque siempre se procure aglutinar tantos esfuerzos y congregarse tantas voluntades como sea posible, la pretensión ya no es construir potentes y masivas organizaciones; al contrario, se vela por la fluidez de las redes que se constituyen, evitando que cristalicen coordinaciones demasiado fuertes y estables, que solo son eficaces en apariencia y que siempre acaban por esterilizar las luchas contra las nuevas formas de dominación.

Está claro que las nuevas luchas ya no aceptan algunos de los planteamientos de las luchas clásicas; pero, más allá de esos desmarques en negativo, sus señas de identidad no son de fácil aprehensión. Quizá podamos intuir las acudiendo, junto con

Benasayag –de quien tomamos aquí algunas ideas–, a la expresión de Deleuze según la cual «resistir es crear». En efecto, luchar ya no es solo oponerse y enfrentarse, es también crear aquí y ahora unas prácticas distintas, capaces de transformar realidades, de forma parcial pero radical, poniendo además todo el cuerpo en esas transformaciones, que también transforman profundamente a quienes se implican en ellas.

Claro que se sigue luchando para construir una alternativa a la mercantilización del mundo y de la vida, pero ese enfrentamiento debe producir resultados aquí y ahora, sin dejar que la esperanza y la espera, es decir la fe en el futuro, orienten las luchas y las hipotequen. Se trata de crear vínculos sociales distintos, construir redes y lazos de resistencia, establecer relaciones solidarias que rompan el aislamiento y que dibujen, en la práctica y en el presente, una vida diferente, otra vida. Como se dice en la publicación francesa *Tiqqun*.

*Se trata de establecer modos de vida que sean en sí mismos modos de lucha.*⁷⁴

Unos modos de lucha que diluyan identidades, que ayuden a politizar la existencia y, sobre todo, que alumbren *nuevas subjetividades* radicalmente insumisas.

La forma de conseguirlo pasa por arrancar espacios al sistema, y apropiarse de ellos para desarrollar en su seno experiencias comunitarias de carácter transformador. Esto no significa necesariamente adueñarse de unos espacios físicos donde

74 Tiqqun: «Cómo hacer», *Tiqqun*, n.º 2, primavera de 2001 (bit.ly/2eaVoSL).

convivir, sino que se trata de ocupar fragmentos de realidad social en diversos campos –en la salud, la economía alternativa o la educación–, para desarrollar procesos concretos de lucha y de actividades transformadoras. Solo cuando un conjunto de acciones transforman real y radicalmente la realidad, aunque sea de forma momentánea y parcial, se establecen las bases para ir más allá de una simple –aunque necesaria– oposición al sistema, y crear una alternativa factual que desafíe su aplastante presencia. De hecho, esto no es ninguna novedad. La experiencia del movimiento obrero nos recuerda la tremenda diferencia entre una huelga de quedarse en casa e ir a una manifestación, y una huelga con ocupación del recinto laboral, en la que se organizan actividades, se articulan solidaridades, se crean vínculos sociales distintos, se gestiona colectivamente un espacio de vida que transforma en profundidad, y a veces para siempre, las subjetividades.

Para no concluir: abrir interrogantes más que esbozar respuestas

Son muchos los problemas, las dudas y los retos a los que se enfrentan las nuevas resistencias, pero tan solo mencionaré aquí dos de ellos.

El primero tiene que ver con las simetrías que parecen darse entre las formas adoptadas por las nuevas resistencias y los rasgos definidores de nuestras sociedades, aunque, en verdad, estas semejanzas no deberían sorprendernos si recordamos que

las luchas responden siempre a las formas determinadas de dominación que las suscitan. Así, por ejemplo, mientras que la sociedad actual privilegia los flujos, las conexiones, el consumo del instante, la precariedad de las situaciones, las identidades nómadas y cambiantes, la ausencia de proyectos globales y de largo alcance, dejando planear sobre el futuro un espeso manto de incertidumbres que incita a centrarse sobre el presente más inmediato, resulta que, por su parte, los nuevos movimientos antagonistas se niegan, ellos también, a supeditar el presente a cualquier proyecto de futuro, rechazan las estrictas definiciones identitarias, huyen de la estabilidad procurando estar en perpetuo movimiento, reivindican la precariedad y la volatilidad de las posiciones de enfrentamiento, así como la ausencia de puntos fijos y duraderos en que anclarlas luchas. Es la misma velocidad que el capitalismo impone a la rotación de los objetos de consumo la que también se traslada al cambio constante de los escenarios de lucha en los que se movilizan las nuevas resistencias.

Por supuesto, cuando uno se detiene a pensar sobre estas simetrías, resulta difícil no lamentar que la dispersión de las luchas, su carácter segmentado y fragmentado, parezca condenarlas a una atomización que impide las confluencias y las sinergias. No es que las luchas no consigan conectar entre sí y cristalizar, por momentos, en grandes manifestaciones y eventos políticos, pero estas confluencias siempre son efímeras y nunca perduran en el tiempo. Podemos lamentarlo y soñar con que las innumerables guerrillas se conviertan algún día en un potente ejército que nos conduzca hacia la victoria final; sin embargo, este lamento y el sueño de una potente organización combativa no deberían enmascarar el hecho de que las nuevas formas de dominación exigen, precisamente, el tipo de

respuesta que las nuevas resistencias están proporcionando, y que otras formas de lucha solo son válidas para combatir unas formas de dominación diferentes, que siguen ampliamente presentes, especialmente en el ámbito laboral, pero que son de corte más tradicional.

El segundo problema tiene que ver con la voluntad de cambiar la sociedad en su totalidad y para todos. Esta voluntad se enfrenta con serios problemas, no solo prácticos –las dificultades para conseguir este objetivo son suficientemente obvias–, a lo largo de la historia, sino también teóricos, porque todo parece indicar que el camino que habría que recorrer para conseguirlo, así como el resultado que se alcanzaría, distarían mucho de satisfacer los principios que impulsan las luchas emancipatorias. Parecería, por lo tanto, que la estrategia de arrancar espacios concretos al sistema y transformarlos radicalmente, en el presente y de forma local, constituya la opción más razonable. El problema, claro está, es que no hay exterioridad posible con relación al sistema social instituido, que no puede sino desarrollar una lógica totalizante. Esto significa que, si no se cambia el sistema en su totalidad, este seguirá condicionando buena parte de las prácticas que se desarrollen en los espacios que hayan sido transformados. Es en esta aguda tensión entre, por una parte, las consecuencias de pretender cambiar todo el sistema y las consecuencias de no pretender hacerlo donde radica uno de los dilemas más acuciantes de las luchas radicales.

XVII. EL SORPRENDENTE RITMO DE LAS REVUELTAS ⁷⁵

París en 1968; Berlín y la plaza Tiananmen en 1989; Seattle en 1999; Atenas en 2008; la plaza Tahir en 2011, un poco más tarde ese mismo año, la plaza del Sol y la de Cataluña, seguidas por Wall Street...

Periódicamente, sin que se manifieste regularidad alguna en cuanto a la frecuencia del fenómeno, ni consigamos captar la más mínima regla de sucesión temporal, el horizonte social se quiebra de relámpagos que nadie había previsto un instante antes.

Repentinamente, ya sea aquí mismo, un poco más lejos o en las antípodas, la triste y gris sumisión cotidiana se rompe y se transforma en potentes vientos de revuelta. Asistimos entonces a unas imprevisibles explosiones populares que animan nuestros corazones y que logran sacudir, o incluso resquebrajar

⁷⁵ Publicado en *Libre Pensamiento*, n.º 71,2012. Traducido y adaptado del texto aparecido en *Réfractons*, n.º 28.

en algunas ocasiones, los pilares de las instituciones dominantes.

El hecho mismo de que cada nuevo estallido social nos coja desprevenidos debería hacernos reflexionar, tanto más cuanto que vamos a seguir experimentando sorpresas durante largo tiempo... ¿o es que alguien se atrevería a aventurar con alguna precisión dónde y cuándo surgirá el próximo episodio que dejará su huella en la larga historia de las revueltas?

Desengañémonos, sea cual sea nuestra perspicacia política, el próximo episodio nos sorprenderá de nuevo y nos confrontará una vez más con el misterio de esta alternancia irregular y aparentemente caprichosa entre largas fases de desesperante atonía social y breves períodos de embriagadora efervescencia.

Se trata de un misterio que encuentra, sin embargo, alguna luz en las metáforas que solemos usar para representar las erupciones sociales. Una de las que acuden a nuestra mente con mayor frecuencia es la de un volcán que proyecta de manera intermitente el magma incandescente que arde continuamente en sus entrañas. Otras metáforas de las insurrecciones sociales aluden a los terremotos que sacuden repentinamente un suelo hasta entonces inerte, o los imparables tsunamis que se abalanzan bruscamente sobre las costas. Se trata, al igual que ocurre con los volcanes, de fenómenos ciertamente episódicos y escasamente previsibles, al menos con exactitud, pero que, sin embargo, hunden sus raíces en un movimiento continuo como es el del lento desplazamiento de las placas geológicas.

En todas estas metáforas que evocan las revueltas populares,

encontramos la idea fuerza de una continuidad de fondo, sorda y secreta, que no obstante da lugar a manifestaciones episódicas, ensordecedoras y espectaculares. En realidad, la discontinuidad sería solo una apariencia, similar a la que evoca el curso del Guadiana: la sorpresa que experimentamos cuando el río reaparece ante nuestra mirada no resulta sino de nuestra ignorancia o de nuestro olvido del recorrido subterráneo.

Nuestras metáforas, la más habituales, sugieren que las explosiones sociales constituyen la brusca manifestación de un fuego que arde permanentemente en los más profundos pliegues de la historia, y que representan la resurgencia episódica, incluso cíclica, de esa incandescencia que nos gusta imaginar bajo los rasgos de una aspiración colectiva de libertad y de una resistencia subterránea contra el dominio.

Desde este punto de vista, la metáfora del volcán no podría ser más sugerente. En efecto, tanto si son distantes como si se hallan cercanas en el tiempo, las diversas erupciones de un volcán provienen de un mismo sustrato que las alimenta a todas, y que les confiere un carácter común por debajo de los numerosos aspectos que las diferencian.

Lo mismo ocurriría con las erupciones sociales: más allá de su indudable diversidad, todas descansarían sobre un zócalo común, y serían alimentadas por una dimensión de la condición humana, como es la revuelta milenaria contra la opresión, la humillación o la injusticia. En la medida en que todas las revueltas implican por definición un rechazo de las condiciones contra las que se alzan y, simultáneamente, una exigencia de transformación de esas condiciones, está claro que todas

participan de una forma común y parecen compartir un mismo origen que recibe, a menudo, el nombre de descontento popular.

Una idea ampliamente difundida nos dice que las energías sociales necesarias para hacer surgir potentes movimientos de revuelta social se encuentran en estado latente en el cuerpo social, y que se liberan bruscamente cuando la voluntad de cambio, estimulada por un empeoramiento de las condiciones de vida o por el activismo militante, consigue crear situaciones de enfrentamiento directo. Cuando estas energías sociales irrumpen en la superficie, el gran reto que deben afrontar los militantes consiste en conseguir que los movimientos de revuelta cristalicen, impidiendo que se diluyan velozmente. Se trata de lograr estabilizar sus potencialidades, consolidarlos, anclarlos en el espacio y en el tiempo para transformarlos así en trampolines que permitan llegar más lejos en el siguiente salto.

No obstante, en contraposición a las concepciones vehiculadas por las mencionadas metáforas, cabe preguntarse si las revueltas populares no constituirían, más bien, *creaciones sociales* en el sentido fuerte del término «creación», es decir, *acontecimientos* que se construyen *ex novo* en el campo histórico social y que, por ser precisamente *acontecimientos*, no están totalmente precontenidos en las condiciones que anteceden a su existencia.

En efecto, si reflexionamos sobre lo ocurrido en Mayo del 68, o sobre las ocupaciones de las plazas en Madrid o Barcelona a partir del 15 de mayo de 2011, vemos que las energías sociales que se despliegan en las grandes revueltas sociales no

preexisten necesariamente al inicio de las movilizaciones. Es más bien como si surgiesen desde el interior de las propias movilizaciones y fuesen acompañando el posterior desarrollo de las luchas. Estas energías se constituyen en el seno mismo de las situaciones de enfrentamiento y es probablemente por eso por lo cual las grandes erupciones sociales tienen un carácter imprevisible y se presentan bajo los rasgos de la espontaneidad.

Pero, cuidado, hablar de acontecimientos, de imprevisibilidad y de espontaneidad no implica, en absoluto, una denegación de causalidad. Obviamente, es necesario que se reúnan ciertas condiciones precedentes para que estallen revueltas importantes. En este orden de cosas, el hecho de que rebeliones similares estallen casi al mismo tiempo en regiones del globo relativamente distantes –véanse las múltiples revueltas del año 1968 o aquellas, en cascada, de los países árabes– indica claramente la presencia, en todas ellas, de condiciones previas muy semejantes. Negarlo conduciría a atribuir esta casi simultaneidad al solo efecto de un fenómeno de contagio y de reacción mimética, lo cual no parece muy plausible.

Asimismo, hablar de acontecimientos, de imprevisibilidad y de espontaneidad no significa que pueda prescindirse del trabajo de agitación política y social, de la actividad de difusión de las ideas subversivas, o de la labor de preparación del terreno para futuras revueltas. Todo esto es imprescindible, aun sabiendo que, cuando prendan las revueltas, estas sacarán su fuerza de ciertas características de su propio desarrollo, más que de la previa preparación del terreno.

En este mismo orden de ideas, también es cierto que cada

nuevo estallido encuentra elementos valiosos en la larga memoria de las revueltas anteriores porque, aunque las erupciones populares sean discontinuas, parece que un hilo rojo las conecte entre sí. Sin duda, la marca dejada en el imaginario por las luchas anteriores alimenta las rebeliones posteriores; sin embargo, por profunda que sea esta huella, no basta para activarlas. Las personas no se lanzan al combate apoyándose en las marcas dejadas por las luchas pasadas, sino que lo hacen porque reaccionan contra lo que perciben como una injusticia, una agresión o un abuso en el momento presente. En su inicio, la movilización siempre nace como réplica a una situación que ya no se soporta o ante un hecho que no se acepta y, solo posteriormente, la dinámica que se instaura en este movimiento inicial le permitirá adquirir o no la amplitud suficiente para alcanzar el rango de acontecimiento histórico. El imaginario y la memoria se incorporan eventualmente al movimiento durante su desarrollo, aportándole valiosos ingredientes, pero no lo crean ni causan su eclosión.

Dando por supuesto que las causas de la revuelta deben estar efectivamente presentes para que esta pueda estallar, aún permanece el interrogante sobre las razones por las cuales, aun estando presentes esas causas, la revuelta puede no llegar a producirse o, al contrario, puede alcanzar una amplitud extraordinaria o extinguirse rápidamente. Algunas de esas razones son fáciles de adivinar. Así, por ejemplo, es obvio que la intensidad del control que ejerce un sistema de dominio sobre unas circunstancias históricas determinadas puede explicar que la revuelta no llegue ni siquiera a manifestarse; también es evidente que la contundencia de la represión puede hacer que esta se extinga rápidamente; y está claro, en última instancia, que la

intensidad del descontento puede explicar su expansión, pero otros factores intervienen igualmente para propulsar o para inhibir la fuerza de la revuelta. Para intentar acotarlos, puede ser útil distinguir entre dos grandes tipos de rebeliones.

Un primer tipo es la inherente al propio funcionamiento del sistema. En efecto, las luchas que transforman el descontento social en un enfrentamiento directo pueden ser masivas, duras, violentas y, en el mejor de los casos, capaces de hacer retroceder al poder político, arrancar ciertas concesiones a los poderes económicos o, incluso, modificar el tablero político haciendo caer gobiernos y propiciando la convocatoria de elecciones. Pero estas luchas solo son la expresión de la conflictividad social inherente al sistema, y se inscriben en la lógica de su propio funcionamiento. Un funcionamiento que está hecho de una tensión y de una lucha permanente entre dominados y dominantes, con constantes reajustes de las relaciones de fuerza que intervienen en la creación y la distribución de las riquezas o en la toma de decisiones políticas. La revuelta se presenta, entonces, como un momento particularmente agudo de un conflicto de intereses, que se encuentra en la base misma de nuestro tipo de sociedad, y su desenlace toma la forma de una redistribución entre los intereses en juego, que puede beneficiar o perjudicar a los actores de la revuelta, dependiendo de cuál sea el resultado final de la fase de confrontación directa.

Una metáfora que ilustra bastante bien el juego reglado de las luchas sociales ancladas sobre los conflictos de intereses es la del flujo y el reflujo de las olas en las playas. La ola rompe sobre la arena, retrocede unos metros y se adelanta nuevamente, de

forma incansable. El flujo y el reflujo de las olas, o el de las mareas, si cambiamos de escala, es una imagen apreciada por quienes prefieren hablar de fases de repliegue y de ofensiva del movimiento obrero. Es bien cierto que los avances y los retrocesos de ciertas luchas sociales miman el ir y venir de las olas y de las mareas, exceptuando su regularidad, pero esta imagen connota también la idea de una monótona repetición incapaz de trastocar el orden profundo de las cosas.

En este tipo de revuelta, que se expresa mediante una huelga o una manifestación callejera, el objetivo que se persigue consiste en dar la máxima visibilidad a un desacuerdo, en expresar colectivamente una exigencia y en forzar un cambio que vaya en la dirección de satisfacer lo que se reclama. Toda la lucha se vuelca en la resolución del problema bien preciso que la ha provocado y se agota en ese objetivo. En este tipo de movimiento, la expansión o no de la revuelta solo depende, por una parte, de la intensidad del descontento social que la espolea y, por otra, de la intensidad de la represión ejercida para contenerla y eliminarla. Así, por ejemplo, la radicalidad y la amplitud de las movilizaciones que sacudieron Grecia durante 2012 daban la medida del altísimo nivel alcanzado por el descontento popular y solo la represión impidió que consiguieran lo que exigían.

Sin embargo, ocurre algunas veces que las luchas surgidas del descontento social propician el despliegue de una creatividad social que cuestiona y que hace tambalear la lógica misma del sistema. Se dibuja entonces un segundo tipo de revuelta, que se aparta del juego más o menos reglado de la conflictividad social suscitada por las disputas de intereses. Podemos reconocer este

segundo tipo de movimiento en los acontecimientos de Mayo del 68, en el movimiento 15M o, muy parcialmente, en la plaza Tahir, por citar algunos ejemplos.

Cuando se dibuja un movimiento de este tipo, vemos que las muchedumbres que invaden las calles y los lugares públicos no lo hacen solo para protestar contra tal o cual agravio, o para exigir tal o cual medida, sino también para instituirse o, mejor dicho, para autoinstituirse como un nuevo sujeto político. Este proceso de autoinstitución que ocurre en el seno mismo de las movilizaciones requiere que las personas se organicen, conversen, elaboren colectivamente un discurso político que les sea propio y que construyan, en común, los elementos necesarios para mantener en pie la movilización y para desarrollar su acción política. Eso exige que se haga trabajar la imaginación para crear espacios, construir condiciones, elaborar procedimientos que den a las personas la posibilidad de proyectar, por sí mismas y colectivamente, su propia agenda al margen de consignas venidas de lugares exteriores al propio lugar de las movilizaciones.

Este trabajo de creación de un nuevo sujeto político toma entonces la delantera sobre las reivindicaciones particulares que han suscitado la movilización. De hecho, el paso de un tipo de movimiento al otro parece producirse cuando las situaciones iniciales de confrontación consiguen sustraer determinados espacios a los dispositivos de poder que los controlan, logran desbordar lo instituido, alcanzan a liberar un trozo de la realidad del poder que lo ha investido creando, de esta forma, un vacío de poder en determinadas esferas sociales. En este tipo de situación, se forman nuevas energías sociales que se añaden a

las que provienen del descontento social inicial, que se retroalimentan y pierden intensidad por momentos para, en el segundo siguiente, volver a crecer con más fuerza, al igual que ocurre con las tormentas. El hecho de subvertir los funcionamientos habituales y los usos establecidos, de ocupar los espacios, de transformar los lugares de paso en lugares de encuentro y de palabra, todo eso activa una creatividad colectiva que inventa, a cada instante, nuevas maneras de extender la subversión y de hacerla proliferar.

Los espacios liberados engendran nuevas relaciones sociales que crean a su vez nuevos vínculos sociales, las personas se transforman y se politizan en muy pocos días, no superficialmente sino profundamente, con una rapidez increíble. De hecho, son las realizaciones concretas que consiguen llevarse a cabo, en el aquí y ahora de la lucha, las que consiguen motivar a las personas, las que logran incitarlas a ir más lejos y les hacen ver que otros modos de vivir son posibles. Pero, para que estas realizaciones puedan crearse, es necesario que las personas se sientan protagonistas, que decidan por ellas mismas. Y es cuando son realmente protagonistas, y cuando se sienten realmente como tales, cuando se implican totalmente, lanzando todo su cuerpo en el desarrollo de la lucha y consiguiendo que el movimiento de revuelta se amplifique, mucho más allá de lo que dejaba presagiar el descontento instigador de los primeros enfrentamientos.

Aun suponiendo que el análisis esbozado hasta aquí encierre algunos elementos razonablemente aceptables, este no nos proporciona receta alguna para transitar desde el primer tipo de movimiento hasta ese segundo tipo, que se corresponde más

íntimamente con las concepciones y con los deseos anarquistas. Tampoco nos ofrece la menor indicación sobre las condiciones que deberíamos arbitrar para hacer que estos movimientos perdurasen en el tiempo. Todo parece indicar, al contrario, que su carácter volátil y efímero se acentuará a medida que se ensanche el ciberespacio y que proliferen las redes sociales basadas en los intercambios electrónicos.

Ya en 2006, en la revista francesa *Réfractations*, se subrayaba que

*... las luchas actuales tienen un carácter episódico y discontinuo. Efímeras y ampliamente imprevisibles las movilizaciones de masa surgen como unas erupciones que no resulta fácil descifrar [...] hoy en día los principales núcleos activistas surgen, puntualmente y sin estabilidad temporal, a partir de la esfera de los no organizados o de los débilmente organizados, de los no militantes o, a lo sumo, de los militantes intermitentes.*⁷⁶

Seis años después, estas características se han acentuado aún más, y podemos arriesgarnos a aventurar que las grandes movilizaciones populares se multiplicarán por el mundo, se sucederán a un ritmo mucho más apresurado y serán cada vez más imprevisibles.

Una de las causas principales de esta proliferación y de esta aceleración se encuentra probablemente en el hecho de que la conexión permanente entre centenares de millares de personas,

76 Tomás Ibáñez: «A l'aube du XXI^e siècle: les clairs obscurs de la nouvelle donne», *Réfractations*, n.º 17, 2007, pp. 85–92.

mediante Facebook y Twitter, entre otras redes, dibuja los contornos de una multitud virtual que puede materializarse en cualquier momento con una rapidez inaudita.

No obstante, si las movilizaciones surgen con celeridad también se disuelven casi tan rápidamente como se constituyen. Es como si aquello mismo que hace posible la rápida creación de un movimiento de masas impidiese al mismo tiempo su estabilización y consolidación de mediana y larga duración. Pero esto no debería sorprendernos, porque la rapidez con la cual se forma hoy en día una movilización masiva se debe en parte al hecho de que se constituye sin infraestructuras previas, sin ningún anclaje fijo en el espacio, sin que exista un corpus de experiencias compartidas y una historia común. Se constituye en la fluidez de lo que se podría llamar «lo inmaterial», llevado por las ondas, por así decirlo, y esto mismo que favorece su rápida constitución se vuelve contra sus posibilidades de perdurar.

No hace mucho tiempo, las grandes concentraciones tenían que ser convocadas por estructuras organizativas estables, sindicatos o partidos, arraigadas en el territorio y avaladas por una antigüedad suficiente. Una vez lanzada dicha convocatoria, debía ser difundida por los militantes y los simpatizantes de estas organizaciones. Hoy, la convocatoria puede provenir de otros lugares, y recurrir a otras cajas de resonancia que se revelan igual de eficaces y mucho más eficientes.

Pese a la enorme incertidumbre y a las fuertes dudas que siempre acompañan a cualquier apuesta sobre el futuro, sigo convencido de que el ritmo de las revueltas va a ser cada vez más espasmódico, más imprevisible y que estas serán, sin duda,

de muy corta duración, porque las características de las sociedades actuales –velocidad, comunicación, conectividad, etc.– facilitan la eclosión de los movimientos de rebelión, al mismo tiempo que los condenan a ser efímeros. Si este panorama político se confirmase, deberíamos afrontar, con cierta urgencia, al menos dos interrogantes.

El primero hace referencia a nuestra capacidad de adaptación a nuevas formas de lucha que desafían, por un lado, un buen número de esquemas laboriosamente elaborados durante cerca de dos siglos de lucha por un cambio social radical y libertario, pero que, por otro lado, parecen congeniar con algunos de los principios libertarios más genuinos y demostrar su validez. ¿Cómo redefinir, en este nuevo contexto, la función de nuestras organizaciones, las modalidades de nuestras intervenciones, nuestro tipo de inserción en las revueltas, los ritmos de nuestros compromisos?

La segunda cuestión consiste en saber si las nuevas características de las revueltas sociales disminuirán o incrementarán las posibilidades de poner en jaque al actual sistema social y forzar su transformación radical. ¿Estas nuevas peculiaridades brindarán un respiro a las fuerzas que controlan el sistema, les permitirán afrontar los movimientos de revuelta en mejores condiciones o, al contrario, les crearán más dificultades, sembrarán el desconcierto en sus actuaciones y les harán correr mayores riesgos de desestabilización?

El hecho de que debamos celebrar o lamentar, en un futuro cercano, la emergencia de estos nuevos movimientos dependerá, por supuesto, de las respuestas que reciban estos

dos interrogantes. Pero sean cuales sean las respuestas, todo parece indicar que las nuevas características de los estallidos sociales van a definir durante un tiempo probablemente largo el contexto en el que se desarrollarán nuestras luchas.

XVIII. EL TRIANGULO DE LAS BERMUDAS: INDEPENDENCIA, NACIONALISMO Y DERECHO A DECIDIR ⁷⁷

La actual coyuntura política catalana nos apremia a explorar un símil del famoso triángulo de las Bermudas, cuyos vértices se denominan en este caso «independentismo», «nacionalismo» y «derecho a decidir».

Se trata de un misterioso triángulo en que naufragan, una tras otra, las naves libertarias que se adentran ingenuamente en sus aguas al son de persuasivos cantos de sirena.

Nuestro propósito no es otro que el de intentar avistar algunos de los recónditos escollos que aguardan a esas naves, y acotar algunas de las falacias que desconfiguran unos mapas de navegación convertidos, de esa forma, en fatídicas trampas.

La falacia de la nación

En su célebre libro *Nacionalismo y cultura*, Rudolf Rocker escribió hace ya mucho tiempo: «Todo nacionalismo es reaccionario». Esa afirmación, asumida por buena parte del anarquismo y que hago mía sin reservas, ha sido tildada de simplista por ignorar el amplio abanico de significados que encierra el concepto de «nación» y por limitarse al que elaboró la narrativa del Romanticismo. Conviene pues retomar la cuestión de la nación y del nacionalismo con un interés tanto mayor cuanto que el nacionalismo no solo representa uno de los vértices del inquietante triángulo al que me he referido, sino que también constituye la peligrosa corriente de fondo que agita sus aguas.

Precisemos de entrada que el hecho de denunciar la falacia de la nación no significa negar que las naciones existen y que el hecho nacional es incontrovertible. El carácter fáctico de las naciones se evidencia, por ejemplo, en los múltiples efectos que producen tanto en las poblaciones como en los individuos, tanto en los ámbitos políticos y sociales como en los económicos. La cuestión no es pues la de su innegable existencia, sino la de su modo de existencia. En efecto, en un determinado período histórico, un conjunto de operaciones de diversa índole trajeron al mundo algo que antes no existía: la *nación*. Y son esas operaciones las que conviene tener en consideración para entender la naturaleza de esa nueva entidad.

El peculiar modo de existencia de la realidad nacional requiere que distingamos, por una parte, las prácticas tanto materiales

como discursivas implicadas en el proceso de su construcción y, por otra parte, las que aseguran su mantenimiento.

A pesar de ser una categoría sociohistórica relativamente reciente, y un producto pasajero y circunstancial de la historia, la nación ha sido fetichizada como intemporal. Tanto las naciones con Estado, como las que pugnan por conseguir uno, fundamentan su legitimidad en su supuesta trascendencia respecto de los avatares coyunturales de su configuración. En efecto, las naciones perderían mucha de su legitimidad y de su capacidad de exigir LEAltades si no se presentasen como la culminación de un proyecto levantado sobre innumerables sacrificios de nuestros más lejanos antepasados. Proyecto y sacrificios que –suele decirse– ya prefiguraban la futura nación, e incluso ya la contenían, en una forma extrañamente preexistente a su propia creación.

Sin embargo, frente a esas concepciones organicistas y esencialistas conviene recordar que, lejos de ser realidades naturales, todas las naciones se han constituido con la sangre y las lágrimas de la gente del pueblo. Fueron los enfrentamientos por el poder y por la riqueza los que, poco a poco, fueron agrandando y agregando posesiones, juntando territorios y colocando bajo una misma autoridad a poblaciones dispares. Luchas, guerras, pactos, alianzas... hasta configurar un condado, un reino o una república, o cualquier otra estructura política centralizada, que se transformó en una nación cuando adquirió *carta de naturaleza* para sus súbditos.

Las naciones son un artefacto del poder y constituyen un dispositivo de dominación que se construye *homogeneizando*

heterogeneidades, borrando singularidades, incluso en el plano lingüístico, y diezmado la diversidad. Es la fuerza política la que transforma a colectivos humanos en naciones, cohesionándolos bajo una categoría abstracta que sirve para establecer la legitimidad de un modo particular de gobernar. Al reivindicar la existencia política de una determinada nación, lo que se está asumiendo, implícitamente, es la historia de sangrientos enfrentamientos por el poder y de restricción de la diversidad, y se está legitimando tanto la lógica que ha guiado esa historia como el resultado en el que ha desembocado.

Las naciones no se han construido solo mediante prácticas materiales –guerras, tratados, anexiones, procedimientos jurídicos y administrativos, etc.–, sino también mediante prácticas discursivas que las instituyeron como tales en el espacio simbólico. Ese proceso, que ha sido fundamental para naturalizar la nación ocultando que se trata de una realidad social y políticamente construida, encontró potentes instrumentos en el folclore y en las narrativas populares, pero también en la literatura, la filosofía y las ciencias sociales. Teorías y estudios sobre la «psicología de los pueblos», el «carácter nacional», el «espíritu de los pueblos» (*Volkgeist*), etc. construyeron la narrativa o el relato de la nación, dotándola de alma, de conciencia, de espíritu, de voluntad, de genio, de carácter y atribuyéndole, en definitiva, unos rasgos humanos que facilitan que nos identifiquemos con ella e, incluso, que podamos enamorarnos de su rostro.

Ya que he aludido a las ciencias sociales, cabe señalar, de paso, que el discurso «científico» que constituyó el concepto de «raza» en unas claves que se abrían sobre concepciones racistas,

corrió paralelamente, y de forma globalmente contemporánea, al discurso que constituyó el concepto de «nación» en unas claves que impulsaron el *nacionalismo*. Eso explica quizá la multitud de «conectores» que permiten transitar entre ambas construcciones y que las entrelazan estrechamente.

La nación no es solo un objeto que ha sido construido, es también un objeto que se mantiene por medio de determinadas prácticas, y que únicamente existe mientras esas prácticas lo producen y lo reproducen de forma constante. En efecto, como sucede con todos los objetos sociales, la nación deja de existir cuando cesan las prácticas que la mantienen. Esas prácticas consisten, por ejemplo, en suscitar el sentimiento nacional mediante un conjunto de operaciones simbólicas. Las fuentes de la producción simbólica de la realidad nacional van desde el sistema educativo público hasta las simples competiciones deportivas entre naciones, pasando por la creación de un vocabulario específico y de emblemas identitarios.

El enorme esfuerzo que se invierte en la creación y en la constante recreación de la realidad nacional en la esfera de lo simbólico evidencia el carácter artificial de dicha realidad y debilita, por lo tanto, la fuerza con la cual el hecho nacional se coloca frente a nosotros como una realidad natural.

Obviamente, el nacionalismo es uno de los elementos más eficaces para mantener la existencia de las naciones y, si la nación necesita enmascarar su carácter contingente y su genealogía para suscitar LEAltades, esas LEAltades necesitan del nacionalismo para poder brotar con fuerza.

El escollo del nacionalismo

Del mismo modo que cuestionar la nación no implica negar su existencia, cuestionar el nacionalismo tampoco significa menospreciar la importancia del sentimiento de pertenencia a una comunidad. Es obvio que el vínculo comunitario es fundamental y que vivir en un mismo lugar, compartir una lengua y tener experiencias comunes desarrolla relaciones solidarias y crea un sentimiento de comunidad que se inscribe, muy profundamente, en nuestra subjetividad, movilizándolo intensamente nuestra afectividad. En cierto sentido, *somos* la lengua que hablamos y la cultura que nos impregna; sin embargo, no hay razón alguna para ir más allá de ese simple reconocimiento.

El hecho de que pertenezcamos a una determinada cultura no implica que debamos identificarnos con ella asumiendo de paso su trasfondo patriarcal, homófobo y racista. El hecho de que nos haya tocado hablar una lengua no significa que tengamos que batallar para que se preserve y a ser posible se extienda, salvo que seamos nacionalistas.

La gran astucia del nacionalismo consiste en equiparar el amor al terruño y el amor a la nación, en trazar una equivalencia entre ellos y en hacernos creer que constituyen un solo y mismo sentimiento. Sin embargo, el afecto por el nicho que nos ha visto nacer y crecer no es lo mismo que el amor por esa abstracción que es la nación, y extrapolar ese sentimiento a una entidad abstracta lo desvirtúa y lo transforma en otra cosa.

El apego a la tierra natal ni se aprende ni se enseña, simplemente *sucede* en el roce diario, sin que nadie deba incentivarlo ni exaltarlo, mientras que el patriotismo, inseparable del nacionalismo, debe ser elaborado, enseñado e inculcado mediante sofisticadas operaciones de producción simbólica de la realidad nacional y mediante sutiles adoctrinamientos. El nacionalismo tiene que ser generado y mantenido de forma continuada por un conjunto de dispositivos institucionales dedicados a la producción de subjetividad. Aceptar el nacionalismo o, más aún, impulsarlo es exactamente lo opuesto a lo que constituye una forma libertaria de habitar el mundo.

Naciones opresoras y naciones oprimidas. La falacia de las luchas de liberación nacional

La clásica diferenciación entre los nacionalismos opresores y los nacionalismos oprimidos es plenamente acertada, sin embargo, lo que ya no parece tan atinado es que, con el pretexto de que el anarquismo se opone a todas las formas de opresión, este deba hacer suya la causa de las naciones oprimidas, involucrándose en las luchas de liberación nacional. En efecto, una cosa es apoyar de forma decidida las luchas contra la dominación nacional y otra bien distinta apoyar las luchas de liberación nacional. Esta es una distinción que se entiende perfectamente si se reformula el planteamiento simplista que dibuja como situación de partida la de una nación oprimida que lucha por liberarse y si se considera que lo que existe

primariamente es una fuente de opresión, porque lo que hay, en origen, es una nación interesada en dominar a un determinado colectivo, controlando su territorio, y que tiene la fuerza suficiente para hacerlo. Ciertamente, cuando ese colectivo se subleva contra la dominación nacional que padece, es obvio que hay que darle el mismo apoyo (como bien lo vio Bakunin, por ejemplo) que tenemos el compromiso de dar a todas las luchas contra la dominación.

Sin embargo, apoyar el combate contra la dominación nacional no implica, en absoluto, que se deba defender también la parte de esa lucha encaminada a conseguir la liberación nacional, es decir, a sustituir una forma de dominación por otra, creando una nueva nación independiente.

¿Posición compleja que exige diferenciar la lucha contra la dominación nacional y la lucha por la liberación nacional, aun cuando ambas suelen estar entremezcladas y parecen implicarse mutuamente? Pues, sí, ciertamente, posición compleja, pero nadie ha pretendido que el anarquismo fuese simple. En cualquier caso, si hay un lugar donde ningún anarquista debería estar es en una guerra entre naciones y entre nacionalismos.

El actual enfrentamiento entre la nación española –opresora– y la nación catalana –oprimida– es un enfrentamiento entre dos realidades artificiales que únicamente existen como producto de los dispositivos de dominación, y es cuando se empieza a considerar positivamente cualquiera de esas dos adscripciones identitarias cuando se abre la puerta de par en par a una xenofobia rampante.

La levedad del argumento independentista

A nadie escapa que el actual movimiento soberanista catalán es sumamente heterogéneo. Hay en su seno sectores explícita y fervorosamente nacionalistas que exaltan las virtudes de su nación, pero también hay sectores que solo exhiben un nacionalismo de oposición que consiste sobre todo en rebelarse contra determinadas prácticas de dominación y rechazar las agresiones e imposiciones del nacionalismo español.

Sin embargo, quienes pertenecen a este segundo sector no perciben que su lucha reactiva por la independencia de la nación catalana represente el éxito de aquello que la ha reprimido, el nacionalismo del Estado español, que no desaparecerá sino que conservará su principio básico transmutándolo en nacionalismo del Estado catalán. Esto no hace sino evidenciar el carácter hegemónico, en el plano simbólico, del sistema que los oprime, puesto que solamente pueden pensar la independencia bajo la forma de otra nación.

Un tercer sector niega explícitamente ser nacionalista e insiste en que lo que persigue es, simplemente, romper la dependencia del Estado español y conseguir que la gente variopinta, de múltiples nacionalidades y lenguas que habita ese territorio pueda decidir libremente la forma política de su sociedad. Ese independentismo sostiene que su catalanismo, inclusivo y abierto, no es identitario y que se siente orgulloso de su impureza étnica. La base de su argumentación es que no pretenden independizar naciones, sino pueblos y territorios.

Ahora bien, ¿de qué pueblo hablamos? ¿Acaso del pueblo trabajador? ¿Y de qué territorio? ¿Cómo se definen sus límites? Lo que se exige no es la independencia de una comarca o de un determinado colectivo, sino de Cataluña, y es la independencia de esa entidad, perfilada como nación, la que se reclama. Ese independentismo que dice no ser nacionalista presupone la existencia de la nación en la misma forma en que lo hace el nacionalismo. Y es, precisamente, porque sitúa la nación como la unidad natural en el plano político, por lo que considera que Cataluña, al igual que cualquier otra nación, debería poder ser independiente. Más que hablar de independentistas no nacionalistas, quizá sería más acertado calificar a ese sector como nacionalistas políticamente reticentes a reconocerse como tales.

Un cuarto sector está constituido por libertarios que, sin sentir como propia la independencia de la nación catalana, ven el *procés* como la oportunidad para crear una ruptura capaz de desencadenar un proceso constituyente políticamente emancipador, y argumentan que hay que involucrarse en el movimiento soberanista para ensanchar la brecha que este puede contribuir a abrir.

En esa misma línea, otros acuden a la viejísima teoría del enemigo principal y de los avances graduales, para sostener que hay que derrotar primero al nacionalismo dominante, el español, aunque haya que pactar con otro nacionalismo, el catalán, a fin de despejar la vía para ulteriores avances emancipatorios.

Rizando el rizo, hay quien dice incluso que hay que luchar para

que Cataluña consiga su independencia, porque de esa forma se acabará, por fin, la reivindicación nacionalista y podrán plantearse los temas que de verdad importan.

Lo que las diversas posturas que no participan de un fervor nacionalista explícito no alcanzan a ver es que la participación en la lucha por la independencia conduce inevitablemente, y sean cuales sean las motivaciones subyacentes, a imprimir un fuertísimo impulso al nacionalismo. No puede participarse en el independentismo sin excitar unos sentimientos nacionalistas que han demostrado ser tan peligrosos que todas las opciones progresistas huyen de esa etiqueta como de la peste.

Tampoco puede participarse en el proceso independentista arguyendo que su eventual éxito no dará necesariamente lugar a la creación de un nuevo Estado. Aunque no lo afirmo con total seguridad, creo que no existe en el planeta ningún espacio geográfico que no pertenezca a un determinado Estado. Eso hace que la independización de cualquier territorio desemboque, inevitablemente, en la construcción de un nuevo Estado, porque esa es la condición para que un territorio configurado como una unidad geopolítica independiente pueda encajar en su entorno y relacionarse con las entidades políticas que lo estructuran y que tienen, todas ellas, la forma de un Estado. La independencia de Cataluña no deroga esa regla y desembocará, si se consigue, en la creación del Estado catalán –federal o centralista–, opinen lo que opinen los independentistas antiestatistas (una confederación supraestatal de regiones, al estilo de lo que algunos contemplan en Euskadi, no suprime el aparato estatal).

Por suerte, eso no condena todo proyecto de independencia.

La condición de posibilidad de una independencia que no suponga la creación de un nuevo Estado radica en que no se tome un territorio como objeto que independizar, sino una determinada configuración política. Por supuesto, esa configuración se mueve, necesariamente, en un determinado espacio, pero no hace de ese espacio su principio vertebrador ni lo convierte en la entidad que independizar; con lo cual su entorno relacional no está constituido por los demás Estados, sino por otras conformaciones políticas afines, situadas o no en su mismo espacio geográfico. Son, por lo tanto, criterios políticos –modos de vida, de intercambios, de proyectos, etc.– y no criterios de ubicación territorial los que deben definir la entidad en busca de independencia, si esta no quiere acabar tomando la forma de un Estado.

El espejismo del derecho a decidir

Dirigente de la CUP, partidario de un Estado catalán y aliado con un partido neoliberal nacionalista y corrupto como es CIU, un insigne militante independentista como David Fernández manifestaba hace poco que

... la cuestión de la autodeterminación no apunta nada más que a la capacidad de autogobernarnos, de que el futuro de este pueblo, en clave democrática, lo decida su gente.

Una declaración con la que aparentemente solo podemos

estar de acuerdo. La autodeterminación constituye, en efecto, un principio político que ampara el derecho a la libre reunión y separación por encima de cualquier imposición, es decir, en definitiva, el derecho a decidir libremente.

Sin embargo, si el derecho a decidir constituye un valor indiscutible, su contextualización en un ámbito particular y la manera en que se usa sí que se prestan a discusión, porque la afirmación de su valor descansa sobre una trampa.

Un principio general como es el derecho a decidir adquiere un determinado valor y un determinado significado en el seno de un marco *axiológico* en que puede ser evaluado y comparado con los otros valores que lo componen. Ese mismo principio general trasladado a otro marco adquiere un significado distinto y específico que exige una nueva valoración. La trampa consiste en tratar el mencionado principio general como si su valor y su significado siguiesen siendo los mismos que los que tiene en el marco puramente axiológico, ocultando y enmascarando el hecho de que al extraerlo de ese marco y trasladarlo a un contexto distinto adquiere otra significación.

¿Quién puede no apoyar fervorosamente el derecho a decidir? ¿Pero verdad que, si lo insertamos en un contexto empresarial, el derecho que tienen las multinacionales a decidir libremente sus fusiones y separaciones ya no resulta tan valioso ni tan indiscutible?

El derecho a decidir que se esgrime en el marco del *procés* no se formula en abstracto, ni concierne a cualquier ámbito de decisión; es el derecho que se tiene, *porque se es una nación*, a

decidir independizarse o no en cuanto que nación. Si resulta, además, que esa autodeterminación está auspiciada por el poder, vehiculada mediante urnas institucionales y limitada a un único tema decidido por las élites gobernantes, solo puede ser un simulacro de autodeterminación y una instrumentalización descarada del proclamado derecho a decidir.

¿Autodeterminación? Por supuesto, pero de verdad, sin seguir los pasos de las instituciones. Transformaciones en múltiples ámbitos, llevadas a cabo directamente por los colectivos concernidos. Un derecho a decidir que se limite a cambiar una bandera por otra y a crear un nuevo Estado nación no nos concierne ni puede motivar nuestra lucha.

A modo de conclusión

Está claro que debemos luchar contra el nacionalismo español, y que uno de los yugos de los que nos tenemos que liberar es la opresión del Estado español. Pero no porque esa opresión nos constriña en cuanto que miembros de una nación, de un país, de un pueblo, de un territorio o como se le quiera llamar, sino porque es un instrumento de dominación y queremos romperlo, pero sin darle la satisfacción de reproducir miméticamente sus propios principios basados en «el hecho nacional».

No se trata de entorpecer la independencia de Cataluña, pero tampoco de ayudar a que acontezca; se trata de no ocultar el

engaño que supone para los de abajo que se les venda la moto de que esa lucha merece su colaboración, y evidenciar el sustrato nacionalista sobre la que descansa.

Muy probablemente no podemos evitar ser andaluces o catalanes, y quizá ni siquiera nos apetezca evitarlo, pero lo que sí podemos evitar es transformar esa característica identitaria en un elemento primordial. Porque lo importante es el peso que concedemos en nuestras señas de identidad a la adscripción a una lengua, a un territorio o a una nación, así como el peso que representan esas adscripciones en los valores que asumimos o en la acción política que desarrollamos.

Ese peso va desde cero hasta el infinito. Como es sabido, desde el anarquismo se le concede un peso que se sitúa muy cerca de cero, mientras que el peso que le dan, por ejemplo, los nacionalsocialistas, tiende hacia el infinito. El punto exacto en que nos situamos, entre esos dos polos extremos, depende de nuestro grado de nacionalismo, consciente o inconsciente.

En Cataluña, debemos elegir entre arroparnos, ya sea materialmente o solo simbólicamente, en una *estelada*, o bien luchar desde las ideas libertarias. Y, a partir de ahí, que cada cual elija legítimamente lo suyo. Ahora bien, si hacemos lo uno, si nos involucramos en el *procés*, no podemos hacer lo otro, que consiste en luchar para erradicar todas las formas de la dominación, porque eso sería tan incompatible como arroparnos en la bandera española en lugar de desairarla con desprecio y, al mismo tiempo, proclamarnos anarquistas. Ahora bien, si las naciones han sido *hechas*, también pueden ser *deshechas*, y uno de nuestros cometidos consiste, precisamente, en deshacerlas.

Debemos ser resueltamente *nacionalicidas*, luchar contra la función política que cumple el concepto de «nación» y denunciar los enormes recursos de todo tipo que se invierten en la construcción simbólica y en el mantenimiento de la realidad nacional, tanto si se trata de naciones con Estado como sin Estado, porque en cuanto que partícipes de las ideas libertarias no es que queramos una *nación sin Estado*, es que no queremos ni un Estado ni una nación.

XIX. EL 15M Y LA TRADICION LIBERTARIA ⁷⁸

Más allá de nuestras simpatías, de nuestras reticencias o de nuestra ambivalencia hacia el movimiento del 15M, dos hechos parecen incontrovertibles.

El primero es que la irrupción del 15M, cuya intensidad nadie podía prever, a pesar de que ya se habían manifestado algunos signos precursores, ha marcado de forma nítida un antes y un después en el escenario de las protestas y de la conflictividad colectiva. Para convencerse de ello, basta con comparar el eco encontrado por las convocatorias lanzadas estos últimos años al margen de las grandes organizaciones sindicales o políticas, con el multitudinario y sorprendente éxito de participación que ha acompañado a sus convocatorias. Es obvio que antes de la aparición del 15M se habría tachado de totalmente insensato a cualquiera que hubiese pronosticado una asistencia de más de cien mil personas el 15 de octubre en las calles de Barcelona.

En un plano cualitativo, la valoración es, sin duda, más

discutible y depende, en gran medida, de nuestra actitud hacia el movimiento. Sin embargo, creo que es razonable afirmar que la movilización iniciada el 15 de mayo de 2011 no se ha limitado a acrecentar de forma considerable el número de personas dispuestas a ocupar las calles, sino que ha engendrado un movimiento social novedoso e innovador. Un movimiento que será muy probablemente efímero si tomamos como criterio su particular configuración actual, pero que se perfila de larga duración si nos remitimos a sus rasgos más fundamentales.

El segundo hecho que se impone con claridad a cualquier observador es el carácter extraordinariamente heterogéneo del 15M. Esta heterogeneidad, que ha sido fuente de un sinfín de contradicciones y de tensiones internas, era inevitable en la medida en que las decenas de miles de personas que confluieron repentinamente en las calles pertenecían a muy diversas condiciones sociales, eran portadoras de distintas sensibilidades políticas y carecían de un bagaje compartido de experiencias de lucha. Asimismo, la gran diversidad de los factores económicos, sociales y políticos negativos que saturan la coyuntura actual, y que sin duda han propiciado las inesperadas cifras de participación, constituyen otro de los elementos que explican dicha heterogeneidad.

La conjunción de su carácter multitudinario y de su heterogeneidad constitutiva dejaba presagiar que el 15M plantearía un mosaico de reivindicaciones dispares y concretas, pero que su orientación general se inclinaría hacia la moderación. Insurrección contra las insuficiencias, las desviaciones, los abusos y las disfunciones del sistema más que contra el propio sistema. Exi-

gencia de rectificaciones y de mejoras, más que de una transformación radical. Mayor justicia social, mejores cauces de participación política, mayor transparencia y menor corrupción, viviendas más asequibles, mayor control de las entidades financieras, mantenimiento de los servicios públicos y de los derechos sociales, etc.; el mapa configurado por estos aspectos explica que se haya llegado a considerar, no sin cierta razón, que el 15M no era sino la manifestación de las frustraciones y de las decepciones de las clases medias ante unas expectativas que se veían truncadas por la crisis y frente a unas promesas de promoción social y de bienestar que el sistema estaba incumpliendo de forma creciente. En definitiva, cabreo y protesta de los ciudadanos ante el maltrato al que se sienten sometidos por parte de las instituciones y de los poderes fácticos, más que rebelión de los excluidos, marginados y explotados; movimiento ciudadanista más que insurgencia de quienes no aceptan el sistema ni se conforman con reformarlo.

Y aquí se manifiesta ya una primera diferencia radical con los planteamientos libertarios, puesto que estos últimos son claramente inseparables de la voluntad de impulsar una subversión radical del sistema social existente, por considerarlo totalmente incompatible con la consecución de la libertad entre iguales. No cabe la más mínima duda, si se consideran sus contenidos reivindicativos y sus objetivos generales, que el 15M distaba enormemente de asemejarse a un movimiento de orientación libertaria. Es más, si no fuese porque padecían directamente o de forma muy cercana los efectos de la crisis, buena parte de sus integrantes no hubieran tenido nada que objetar, o muy poco, en contra del vigente sistema social.

Sin embargo, todo cambia cuando dirigimos la mirada hacia las formas organizativas y hacia las prácticas de lucha que desarrolló el 15M, porque aquí sí que se evidencian amplias resonancias con los principios libertarios. Horizontalidad, asamblearismo, rechazo de los funcionamientos jerárquicos, ausencia de instancias centrales, búsqueda del consenso en las decisiones, libre circulación de la palabra, rotación de las responsabilidades, autogestión de las tareas y de los recursos, acción directa, etc. No cabe, aquí tampoco, duda alguna de que el 15M fue profundamente libertario en su praxis y en los principios sobre los que esta descansa.

Sin embargo, el hecho de que el 15M desarrollase, en cuanto a sus formas de hacer, unas prácticas que se asemejan a las que caracterizan al movimiento libertario no debe inducir a confusión. El 15M no se reivindicó de una tradición política ya existente, ni se identificaba con ninguna de ellas. Se trataba de un movimiento que pretendía crear su propio marco de referencia y construir paso a paso su propia tradición.

Aquí aparece por lo tanto una segunda diferencia radical con los planteamientos libertarios, puesto que estos se remiten lógicamente a una tradición política bien precisa, se definen en referencia a esa tradición y adquieren sentido en su seno. El hecho de que el 15M no situase sus señas de identidad en ninguna tradición política concreta, y fuera incluso reacio a hacerlo, presenta, por supuesto, inconvenientes y ventajas. Inconvenientes porque se corre entonces el riesgo de desperdiciar energías para volver a inventar lo que ya está inventado, y también de repetir errores que ya se cometieron. Pero también presenta ventajas porque permite desprenderse

de inercias que dificultan la libre experimentación, y por lo tanto la innovación; permite prescindir de esquemas preestablecidos que siempre condicionan la mirada, y libera de unas herencias históricas que alimentan provechosamente los discursos emancipadores, pero que también los hipotecan y los esterilizan.

Escasamente libertario tanto en cuanto a sus reivindicaciones explícitas como a sus objetivos generales, bastante libertario, sin embargo, desde el punto de vista de sus prácticas, pero sin asumir como propia la tradición libertaria... es obvio que el 15M desafió los esquemas de análisis habituales y no se ha dejado descifrar fácilmente a partir de las categorías al uso. Lo más pertinente consiste pues en dejar de considerarlo a partir de cualquier referencia a la tradición libertaria, renunciar a escrutarlo en busca de similitudes y de diferencias con esa tradición, y no evaluarlo más en función de si constituyó una prolongación, una nueva manifestación o un resurgir de esa tradición. El 15M no reprodujo elementos de la tradición libertaria; se trató de un fenómeno original, propio de las condiciones sociopolíticas de los inicios del siglo XXI, y su eventual capacidad para crear algo que resultase novedoso provino, precisamente, de su arraigo en esas condiciones específicas.

La originalidad del 15M consistió en que se trataba de un acontecimiento, en el pleno sentido de la palabra, que introdujo en el escenario político novedades cargadas de una incuestionable radicalidad política, que contrastaban curiosamente con la ausencia de radicalidad de sus reivindicaciones explícitas.

Entenderemos mejor lo que pretendo decir si esbozamos las diferencias entre las movilizaciones del movimiento del 15M y las anteriores grandes movilizaciones, como por ejemplo las que se llevaron a cabo contra la guerra de Irak, y si, a la inversa, pensamos en las similitudes con lo que aconteció en Francia en Mayo del 68.

En las anteriores movilizaciones, la gente se lanzaba a la calle para expresar su protesta contra tal o cual decisión o actuación que consideraba inaceptable. Se trataba, antes que nada, de visibilizar el desacuerdo, de expresarse colectivamente y, en el mejor de los casos, de forzar un cambio en las decisiones o en las actuaciones que eran cuestionadas. La movilización tenía pues una doble función, expresiva por una parte e instrumental por otra, y toda ella se agotaba en el motivo concreto que la había desencadenado y en las dos funciones que cumplía.

Lo que ocurrió con el 15M fue algo bien distinto. Aunque el punto de partida fuese la habitual concentración popular para expresar una protesta y plantear una exigencia, muy pronto esto se transformó en un fenómeno diferente. Las miles de personas que invadían las calles y las plazas no lo hacían solamente para manifestarse contra aquello o a favor de esto, sino que lo hacían también para instituirse o, más exactamente, para *autoinstituirse* como sujeto de un proceso político. Y ese es un proceso bastante parecido, salvando todas las distancias, a lo que ocurrió en Francia en Mayo del 68.

Ese proceso de *auto institución* requirió que la gente se organizase, debatiera, elaborase colectivamente un discurso político propio, y construyera en común los elementos necesarios para

posibilitar el mantenimiento de la movilización y el desarrollo de la acción política.

La importancia que adquirió en el seno del movimiento el rechazo de la representación –el famoso «no nos representan», claro, pero acompañado además por la negativa a ser representados por instancias permanentes: «nadie puede arrogarse el derecho de representarnos»– indica cuál fue la novedad que introdujo el movimiento en el tablero político convencional. En efecto, se producía una ruptura radical con las prácticas que consistían en responder a unas agendas elaboradas externamente, es decir por otros que no fueran las personas efectivamente movilizadas. En las plazas públicas, desviadas de sus usos convencionales y autorizados, la imaginación se puso a trabajar para crear espacios, construir condiciones y elaborar procedimientos que permitiesen a la gente elaborar por sí misma y colectivamente su propia agenda, al margen de las agendas ideológicas preestablecidas e importadas.

A partir del momento en que el rechazo de la representación se constituyó como principio activo de la acción del 15M, los únicos discursos, los únicos compromisos que se reconocían y que se asumían como legítimos eran los que provenían del interior mismo del movimiento, los que se engendraban en su seno. Solo se aceptaba lo que el movimiento producía por sí mismo, de manera autónoma, siguiendo las reglas del libre debate en un marco no jerárquico.

Ante lo azaroso que resultaba predecir la evolución del 15M, algunos de los que se mostraban fuertemente críticos con el movimiento, porque no reproducía claramente los contenidos

libertarios y porque carecía de ímpetu revolucionario, se curaban en salud y sugerían que debíamos conceder, sin embargo, un margen de confianza al 15M y esperar un tiempo para ver si corregía su trayectoria, si cambiaba de rumbo y evolucionaba finalmente en la buena dirección. Este tipo de análisis crítico que supedita el valor del movimiento a lo que este pueda llegar a ser en el futuro, y al grado en que se asemejará a lo que tipificamos como un movimiento revolucionario y libertario, evidencia la dificultad que encontramos para desprendernos de nuestros esquemas preestablecidos, percibir la realidad sin nuestras anteojeras políticas y captar lo novedoso.

En efecto, si el 15M mereció nuestra consideración no fue en función de lo que alcanzaría a ser en un futuro más o menos lejano, sino en razón de lo que ya había realizado en el presente. La irrupción del 15M en las plazas públicas representó un hito de un alcance extraordinario, independientemente de cuáles fueran su desarrollo y su itinerario posteriores. Obviamente, nadie podía predecir cuál sería el futuro del 15M, pero su valor no dependía del camino que iba a recorrer ni de la meta que alcanzaría sino que radicaba en aquello que su andadura ya había proporcionado. Y lo que esta andadura dio de sí fue de un alcance valiosísimo, no solo –que ya es mucho– porque el 15M provocó en el imaginario político una profunda brecha que socavaba el principio ideológico de la representación, y que hizo recaer en las personas movilizadas todas las decisiones relativas a lo que había que hacer y cómo hacerlo. Sino también porque creó las condiciones para que se formase, sobre el terreno y bregando con las exigencias y con las prácticas reales de la autoorganización y de la autogestión, una nueva generación de

activistas y de espíritus críticos que aún están librando sus primeras escaramuzas, pero que parecen querer cultivar durante largo tiempo el ferviente deseo y el fuerte compromiso de no dar tregua al sistema y de hostigarlo sin descanso.

En conclusión, si bien es cierto que el 15M transcurrió por unos cauces independientes de aquellos por los que transcurre el movimiento libertario y revistió unas características que no provenían de ese movimiento, no deja de ser cierto que se inscribió en una tendencia histórica general de la que también forma parte la tradición libertaria. Si algo caracterizó profundamente al 15M fue su férrea voluntad de autonomía, una reivindicación generalizada de autonomía y de autodeterminación que le conminaron a fijar sus propios objetivos y a determinar sus propias formas de ser, así como a rechazar la dominación, a no dejarse tutelar por ninguna instancia externa, y a decidir y actuar por sí mismo. El hecho de que el 15M enarbolase estos valores y estos principios evidencia, por una parte, que estos no son patrimonio exclusivo de la tradición libertaria, e indica al mismo tiempo el parentesco ideológico que aunó al 15M y a la tradición libertaria.

Creo que queda bastante claro que, desde la postura que expreso, lo peor que le podría haber pasado al 15M, y al propio porvenir del antagonismo social, sería que se hubiera dejado tutelar por el movimiento libertario, globalmente o por cualquiera de sus variantes, o que hubiese asumido como propios los principios y finalidades del movimiento libertario. Cuando digo «lo peor», hay que entender, claro está, exceptuando la nefasta pero muy seria posibilidad de que acabase siendo tutelado por algún partido de izquierda, por formaciones de extrema

izquierda o por grupos nacionalistas. Hecha esta matización, si en algo pudo contribuir el 15M al desarrollo de la tendencia histórica de lucha contra la dominación en la que se inscribe la tradición libertaria fue con la condición de que caminase con independencia de cualquier mimetismo respecto de esa tradición.

XX. ¿INNOVACIÓN O RESET?

EL PENETRANTE AROMA DEL ETERNO RETORNO ⁷⁹

Refiriéndose a las seductoras artimañas del humanismo, Max Stirner denunciaba hace mucho tiempo aquellas ideas fijas y aquellos espectros que nos tornan dóciles y nos convierten súbitamente en agentes de nuestra propia sumisión. Hoy, podemos inspirarnos en su metáfora para detectar otro espectro, que no es nuevo, pero que ha invadido el imaginario político de parte de la sociedad española.

Bajo la forma de lo que algunos han llamado la «apuesta institucional» y otros el «asalto a las instituciones», ese espectro incita a los movimientos sociales inmersos hasta ahora en las luchas contra los poderes establecidos a lanzarse a la conquista de las palancas de mando en los municipios y, ¿por qué no?, en el propio Estado. La importancia de los efectos generados por esa estrategia institucionalista, que pretende promover una nueva política, empieza a preocupar a la clase política a la vez que despierta en las capas populares esperanzas de profundos

cambios. La enorme sorpresa que ha provocado ese nuevo fenómeno político, tanto aquí como en el plano internacional, no se debe únicamente a su amplitud, sino también a la meteórica velocidad con la que se ha desarrollado.

De sorpresa en sorpresa

Creada pocos meses antes de las elecciones europeas de mayo de 2014, Podemos, una nueva formación política carente de la más mínima experiencia en las contiendas electorales, conseguía la friolera de un millón doscientos mil votos y cinco diputados europeos. Ese resultado constituía, según ella, el primer paso de un proceso que iba a regenerar en profundidad y a cambiar de arriba abajo la vida política del país.

El efecto sorpresa producido por este primer resultado se acrecentó aún más cuando los sondeos electorales para las elecciones generales, previstas para finales de 2015, la situaron como la segunda fuerza política, pisando los talones del Partido Popular, que ostentaba en ese momento la mayoría absoluta, y adelantando al Partido Socialista.

Es cierto que sondeos posteriores la situaron después como la tercera fuerza política, pero aun así su irrupción no dejó de ser realmente espectacular.

Colocando todas sus esperanzas en las siguientes elecciones generales, Podemos decidió reservar sus fuerzas para esa contienda, renunciando a librar batalla de forma generalizada bajo sus propias siglas en las municipales de mayo de 2015 y optó por

integrarse, salvo excepción, en candidaturas de unidad popular formadas por la convergencia de diversos movimientos sociales y de formaciones de extrema izquierda.

Tras la sorpresa de las europeas, los resultados de las municipales propiciaron una nueva sorpresa, ya que, contra todo pronóstico, la alcaldía de la capital española pasó a manos de Ahora Madrid, una candidatura que incluía a miembros de Podemos y contaba con su apoyo. Lo mismo ocurrió en Barcelona con Barcelona en Comú, vista como una candidatura de simples aficionados en torno a Ada Colau, una activista asamblearia con ciertas simpatías libertarias. Pese a su enorme importancia, la conquista de las dos principales ciudades españolas era solo el buque insignia de una victoria que se extendió a muchas otras ciudades como Cádiz y varias de las principales ciudades de Galicia sumergidas por «las mareas».

Los cambios que ya han trastocado el tablero político español suscitan muchas preguntas y dan lugar a las más diversas interpretaciones. Lejos de ser independientes, los factores más relevantes para explicar el tsunami Podemos forman parte de un síndrome y se potencian mutuamente para promover un nuevo panorama político. Cabe citar, entre ellos, los efectos de la crisis económica, el envejecimiento de las estructuras políticas y el descrédito de la clase política, así como el factor generacional y el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación.

Por ejemplo, las políticas de austeridad que golpean desde hace varios años a amplios sectores de la población le dan una dimensión aún más sangrante y repugnante a los innumerables casos de corrupción que salpican a la clase política. Del mismo

modo, una tasa de desempleo que supera el 20 % de la población activa, y que alcanza aún mayores cuotas en la población más joven, erosiona la confianza en el futuro de una juventud de la que, buena parte, se ve obligada a emigrar a países más ricos. No es de extrañar, por lo tanto, que el descrédito acumulado por la clase política junto con las condiciones precarias en las que se halla gran parte de la juventud despierten un fuerte deseo de cambio y espoleen la convicción de que hay que hacer limpieza y acabar con la casta que ha permanecido en el poder durante demasiado tiempo.

Para acotar la naturaleza del mencionado fenómeno político, vale la pena recordar brevemente otras dos sorpresas que marcaron la política española. La primera se refiere a la Transición desde la dictadura franquista a la democracia representativa y, la segunda, remite a la ocupación de las principales plazas de las ciudades españolas el 15 de mayo de 2011 y los días siguientes.

Después de cuarenta años de dictadura, en una situación marcada por la existencia de importantes sectores reaccionarios y fascistas, junto con la notable presencia de fuerzas de extrema izquierda y de sectores obreros combativos, eran muchas las incertidumbres que rodeaban a la posibilidad de normalizar políticamente España y asegurar la transformación de esa anomalía política que representaba en la Europa de mediados de la década de 1970, en un país homologable con las democracias occidentales. Sin embargo, la sorpresa se produjo. Gracias a la inestimable colaboración de las fuerzas de izquierda, especialmente del Partido Comunista, la Transición a la democracia parlamentaria y la adecuación al modelo capitalista moderno se

hicieron de una manera que fue tildada de «ejemplar» y que fue aclamada al unísono por las instituciones democráticas occidentales como el «milagro español». Fue entonces cuando se establecieron las estructuras políticas que aún rigen una sociedad cuyo imaginario político está repleto de referencias a personajes y a acontecimientos políticos de aquella época.

Huelga decir que las nuevas generaciones no solo no reconocen como propio ese imaginario, sino que consideran el legado de la Transición como un obstáculo para el relevo generacional que permita reconstituir la política y dar paso a una nueva política. Eso explica que una de las exigencias que formulan los nuevos actores políticos sea la puesta en marcha de una segunda transición.

Mucho más recientemente, hace tan solo cuatro años, una segunda sorpresa nos dejó atónitos. Es cierto que España fue escenario, en 2004, de una de las más importantes y prolongadas movilizaciones de larga duración contra la guerra de Irak; sin embargo, esa movilización fue perdiendo gradualmente su intensidad y, en 2011, nada permitía prever la amplitud del fenómeno que estaba a punto de acontecer. La ocupación de la plaza del Sol en Madrid, el 15 de mayo de 2011, actuó como un reguero de pólvora que hizo estallar manifestaciones similares en todo el país.

Así fue como vio la luz un movimiento que desconcertó a los poderes establecidos, que sorprendió a todos y que revistió ciertas tonalidades libertarias, por lo menos en cuanto a sus prácticas, si no en cuanto a los contenidos de sus reivindicaciones. Al grito de «no nos representan» y de «democracia real ya», el

movimiento del 15M cuestionaba con virulencia el carácter anticuado de los partidos políticos al uso, tanto en cuanto a sus estructuras, como a sus prácticas y sus discursos.

Ambas sorpresas que he mencionado guardan una relación directa con la actual situación política, ya que Podemos se constituye, a la vez, en contra de algunos de los aspectos heredados de la Transición y a favor de transformar el impulso positivo, pero, según ellos, demasiado idealista e indeciso, del 15M en un planteamiento pragmático que sea políticamente eficaz. Su creación formal es muy reciente, sin embargo, su gestación, que fue algo más dilatada en el tiempo, merece un breve repaso.

Yes we can y el fenómeno Podemos

En noviembre de 2010, un colectivo de estudiantes y una asociación de jóvenes investigadores de la facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid lanzaron *La Tuerka*, un programa de televisión *amateur*, basado fundamentalmente en entrevistas y en conversaciones políticas. El éxito del programa, insignificante en sus inicios, fue creciendo cuando surgió el 15M y cuando sus animadores se implicaron en ese movimiento. El más destacado era Pablo Iglesias, un joven profesor cuya soltura ante las cámaras, junto con su habilidad retórica y sus amplios conocimientos lo convirtieron, poco a poco, en un participante habitual de los debates políticos en las principales cadenas privadas de televisión. Si la construcción de la notoriedad mediática de Pablo Iglesias tomó cierto tiempo,

sin embargo, su rentabilización política se llevó a cabo con suma rapidez.

El movimiento Podemos se crea el 17 de enero de 2014, y el 11 de marzo adopta la forma legal de un partido político para poder presentarse a las elecciones europeas con el éxito que conocemos. Los líderes más prominentes del movimiento, Pablo Iglesias, Íñigo Errejón y Juan Carlos Monedero, son todos ellos profesores universitarios y doctores en ciencias políticas.

Los días 18 y 19 de octubre de 2014, unos meses después de las elecciones europeas, 8000 militantes asistieron a la asamblea ciudadana encargada de definir el programa y la estructura de Podemos. Con ayuda de las tecnologías *appree* y *agora voting*, unos 38.000 activistas expresaron sus preferencias en esos días y fue finalmente la estructura más centralista, defendida por Pablo Iglesias, la que fue aprobada por amplia mayoría. En lugar de una dirección colegial, como proponían otras ponencias, la estructura contempla un único secretario general con potestad para formar libremente su equipo. Pablo Iglesias cerró la reunión diciendo: «Hoy nace una nueva fuerza política para cambiar el país: por supuesto, ¡sí se puede!».

En los días siguientes, 107.000 electores designaban, siempre vía Internet, a Pablo Iglesias como secretario general con el 90 % de los votos, y a los 62 miembros del consejo ciudadano, siendo casi todos graduados universitarios, en su inmensa mayoría profesores universitarios, y ostentando una edad media significativamente baja.

A nadie se le escapa que el eslogan de Podemos, «¡Sí se

puede!», reproduce literalmente el «Yes we can» popularizado por Obama en 2008 durante su campaña electoral. Pero las similitudes no quedan limitadas a esa coincidencia. De hecho, la campaña de Obama fue probablemente la primera campaña que utilizó a fondo todos los recursos de las TIC y todos los resortes de las redes sociales, poniendo las más avanzadas de las nuevas tecnologías al servicio directo de la política. Fue, en gran medida, una campaña 2.0 en la que los equipos de especialistas informáticos y de comunicación recopilaron, *Online*, ingentes cantidades de datos sobre las actitudes y los sentimientos de los electores, para actuar sobre ellos de la manera más eficaz posible, ajustando y corrigiendo sus mensajes instantáneamente, y enrolando a miles de colaboradores anónimos, que multiplicaron las incitaciones a votar a Obama.

Son esas mismas tecnologías y esos mismos métodos los que se implementan por los dirigentes y militantes de Podemos. Eso es tanto más beneficioso para ellos en cuanto que el uso de esas tecnologías añade, al propio beneficio de las operaciones que permiten realizar, otra utilidad relacionada con la construcción de imágenes: imagen de modernidad, de juventud, de competencia tecnológica, de democracia horizontal, directa o *e-democracia* y también de transparencia. Esa reivindicación de transparencia y de democracia horizontal queda reflejada en su página web:

Podemos nace con la voluntad de construir una nueva forma de hacer política, y es por eso que estamos construyendo una estructura transparente, ciudadana, abierta, democrática y eficiente. Una organización que

responda al impulso democratizador de Podemos, en el que podamos discutir, debatir y decidir entre todos y todas.

El éxito de Podemos se debe a una serie de condiciones que ya hemos mencionado, tales como la crisis económica, la precarización del trabajo, el desempleo, la corrupción, el carácter anticuado de los políticos y de los partidos políticos, etcétera, pero, lejos de ser un fenómeno que emana espontáneamente de esas condiciones, ese éxito se debe también a que el partido no deja nada a la improvisación. El asalto a las instituciones, tanto de Podemos como de Barcelona en Comú o de Ahora Madrid, moviliza a equipos con gran capacidad operativa, formados por jóvenes expertos en encuestas electorales, comunicación, matemáticas...

Los doctores en ciencias políticas, en sociología, en ciencias de la comunicación, en ciencias de la computación, en psicología, en economía, etc. que se han puesto al servicio de la nueva política no dejan nada al azar. Auscultan permanentemente las redes sociales, al mismo tiempo que no dejan de alimentarlas. Eso les permite palpar permanentemente, en vivo, las fluctuaciones afectivas de sus simpatizantes, una tarea fundamental porque los nuevos políticos/politólogos saben muy bien cuál es la importancia de las emociones en el comportamiento humano, y son conscientes de que buena parte de la política se juega en clave afectiva. Es como si hubieran interiorizado perfectamente el antiguo dicho –cuyo origen no recuerdo– que proclama:

Los argumentos son como flechas que se estrellan contra los cráneos cuando no alcanzan al corazón.

El arte de la comunicación y la estrategia de la apariencia

En un interesante artículo,⁸⁰ Virginie Despentes destacaba una característica importante de las candidatas que se lanzaron al asalto de las instituciones en las ciudades de Madrid y Barcelona, y en la comunidad autónoma de Valencia. En los tres casos, se trata de mujeres sin maquillaje, sin pomadas, sin retoques de peluquería, sin las convencionales prendas de vestir. Despentes hubiera podido referirse también a los políticos sin corbatas, algunos de los cuales exhiben camisetas estampadas con los más provocadores dibujos y consignas. Es cierto que todo eso perturba el escenario político habitual y resalta, por contraste, el aspecto constreñido, afectado, convencional, anticuado y un tanto hipócrita de la actual clase política. Sin embargo, la cronista se equivocaría si viese en la ausencia de maquillaje un cuestionamiento de la estrategia del espectáculo. Se trata tan solo de ofrecer otra imagen, sin dejar de jugar a la política de las apariencias. Si antes era preciso pintarse la cara, hoy es necesario no hacerlo; si antes había que anudarse cuidadosamente la corbata, hoy hay que vestir *casual*, y el hecho de lucir una hermosa cola de caballo aún añade un plus.

Por supuesto, la preocupación por la imagen siempre ha estado presente en la política, basta con recordar cómo

80 Virginie Despentes: «L'Espagne: la révolution sans fard», www.lesinrocks.com, 2 de junio de 2015 (bit.ly/2fAFvGj).

Mitterrand se hizo limar los colmillos para ofrecer un aspecto menos agresivo, o el error clave de Nixon cuando dio la impresión de no haberse afeitado, el día de un decisivo debate televisado con Kennedy. Nada realmente nuevo, por lo tanto, salvo la necesidad de actualizar la imagen, en conformidad con las nuevas técnicas e imaginarios.

Todo eso va acompañado de una política de gestos, que no está exenta de connotaciones populistas, destinada a efectuar una sana crítica de los privilegios de que gozan los representantes políticos, pero también a despertar la simpatía de las clases populares. La reducción voluntaria de la remuneración correspondiente a la responsabilidad política que se ha conquistado es uno de los primeros gestos que hacen los nuevos cargos electos.

No es por casualidad que los dirigentes de Podemos presten tanta atención a los medios de comunicación y a las redes sociales. Su proyecto político, que es, sin lugar a dudas, de izquierdas, con algunos acentos de extrema izquierda, se inscribe muy directamente en la perspectiva gramsciana, revisada y corregida por Ernesto Laclau, de la conquista de la hegemonía. Se trata, por lo tanto, de utilizar los instrumentos que aseguran la hegemonía de la ideología dominante para dirigirlos en su contra, sustituyéndola por un imaginario político opuesto. Pero como ya no existe, hoy en día, un sujeto revolucionario que ostente por sí solo los valores de la resistencia y del cambio, hay que posibilitar la confluencia de reivindicaciones parciales, de movimientos fragmentados, creando, de esa forma, cadenas de equivalencia que recompongan una fuerza más o menos unificada, capaz de hacer frente a los poderes establecidos. Es

este el tipo de confluencia que Podemos intenta conseguir, y es desde esa perspectiva que quiere ocupar la centralidad del tablero político, recurriendo a todas las armas de un populismo sin maquillaje.

Reset general y reformismo new age

El reformismo socialdemócrata de siempre ha envejecido considerablemente, y bajo la bandera del asalto a las instituciones es una nueva versión de esa misma política la que ahora intentar tomar su lugar. Lo que estamos viendo no es sino un retorno de la política reformista y eso presagia, sin duda, algunos cambios sociales de mayor o menor importancia. Por supuesto, cabe preguntarse sobre la naturaleza y el valor de esos cambios. Cuando el reformismo es inteligente y eficaz, y cuando, además, las circunstancias le son favorables, produce cambios generalmente positivos para amplios sectores de la población. Eso es indiscutible, pero esa constatación no agota la cuestión, porque aún queda pendiente saber cuál es el precio que debe pagar, incluso el mejor de los reformismos, para producir esos cambios. Si ese precio es el de la consolidación, la revitalización y la perpetuación del sistema que reforma, no es seguro que no resulte demasiado elevado.

No nos equivoquemos, sean cuales sean las intenciones y la evidente sinceridad de los nuevos políticos, los efectos reales de la operación que emprenden solo se traducirán en un simple *reset*, un «reinicio» del sistema político establecido. Este tiene

la absoluta necesidad de refundar las instituciones, para dotarlas de una eficacia gravemente dañada en la actualidad, y para que el modelo político general recupere la suficiente dosis de legitimidad y se mantenga sin tener que recurrir a la fuerza.

De hecho, se trata de modernizar la clase política, rejuveneciendo a su personal, no solo biológicamente, sino también en cuanto a su mentalidad, estilo, vocabulario, a sus formas de ser, etc. También se trata de modernizar la estructura de los partidos políticos, así como su discurso y sus prácticas.

Curiosamente, el tradicional énfasis libertario sobre la transparencia de las decisiones, la horizontalidad, la no mediación, la autogestión en mano de las personas interesadas, no solo se ha difundido en los movimientos de protesta de este principio de siglo, sino que también se extiende a las propias instituciones de poder, que se ven obligadas a incorporar esos elementos para regenerarse y actualizarse. La transparencia, la consulta a los interesados y una mayor horizontalidad constituyen en la actualidad rasgos con los que tratan de adornarse las instituciones, los poderes y los partidos políticos. Son movimientos, como los que surgieron recientemente en las plazas, que contribuyen hoy a acelerar la actualización «libertaria» de las instituciones y, por supuesto, conviene entrecomillar aquí, de forma superlativa, el término «libertaria».

Encontramos una indicación de que se trata de un proceso de *aggiornamento* de las instituciones, y no de su desmantelamiento, en el surgimiento de un movimiento como Ciudadanos. En efecto, si Podemos modernizada rejuvenece y otorga una

nueva legitimidad a la izquierda, por su parte, Ciudadanos, nacido con casi el mismo entusiasmo que Podemos, está haciendo lo mismo por el lado de la derecha.

¿Estamos realmente a las puertas de una segunda transición? Quizá, pero no hay que olvidar que uno de los efectos de la primera Transición fue el de disciplinar al movimiento obrero y esterilizar y domesticar a los movimientos populares en los barrios. Esta segunda transición parece bien encaminada a desactivar las múltiples luchas que se han desarrollado en los últimos años y sobre las que se apoyan, en parte, las nuevas formaciones políticas.

Nos encontramos ahora ante una generación que, durante años, bajó a las calles y plazas para oponerse al poder, una generación que siempre ha *luchado contra*, que ha acumulado una larga experiencia de confrontación con las autoridades, pero que hoy tiene hambre de eficiencia y que solo la ve bajo la forma de la conquista de las instituciones.

Por desgracia, el espectro que recorre el actual imaginario político de las nuevas generaciones es el arma más eficaz para conseguir su desarme y para propiciar su sumisión voluntaria.

Ese espectro toma la forma de una trampa en la que caemos de lleno, tan pronto como suscribimos la extraña creencia de que la toma del poder *no es*, precisamente, una trampa que se cerrará sobre nosotros tan pronto como hayamos tenido éxito en alcanzarla.

XXI. CAN VIES, UN EFECTO NACIDO PARA PERDURAR ⁸¹

En el momento de redactar este texto no ha transcurrido ni un mes desde que el fastidioso ruido de un helicóptero sobrevolando el barrio barcelonés de Sants anunciaba el asalto policial al centro social okupado y autogestionado Can Vies. Era lunes 26 de mayo y, pese a que los meses de mayo son propicios a deparar sorpresas en cuanto a revueltas sociales, todo parecía indicar que los medios represivos movilizados para llevar a cabo el desalojo del espacio eran probablemente excesivos, ya que nada preocupante podía ocurrir. En efecto, recientes desalojos, como el de otro importante centro social okupado y autogestionado barcelonés, la Carbonería, el mes de febrero anterior, solo habían provocado protestas de muy corta duración. Y se daba, además, la circunstancia de que los medios de comunicación orientaban ese día todas las miradas hacia la valoración de los resultados de las elecciones europeas, celebradas la jornada anterior.

Sin embargo, los acontecimientos pronto iban a desmentir esas expectativas, transformando lo que debía ser un paseo triunfal del Ayuntamiento de Barcelona en una estrepitosa retirada y en una derrota sin paliativos. Se iniciaba de esta forma un *efecto Can Vies*, que dejaba totalmente desconcertadas a las autoridades, pero que, sin embargo, era bastante previsible. El desalojo de Can Vies fue una pequeña chispa que provocó un extenso incendio, pero bien sabemos que las chispas solo se convierten en llamas si caen sobre materiales inflamables y, en este caso, la materia altamente inflamable sobre la que cayó la actuación policial estaba compuesta por tres ingredientes: la peculiar textura social, política e histórica del barrio de Sants, el valor simbólico de Can Vies y, en tercer lugar, la férrea determinación de colectivos de jóvenes rebeldes, que parecen haber perdido el miedo.

Antes de analizar esa materia altamente inflamable, conviene recapitular brevemente la secuencia de los acontecimientos.

Los hechos

Cuando el lunes 26 de mayo, poco después de las 13 horas, la policía irrumpió en Can Vies, se encontró con que quienes esperaban esa eventualidad desde hacía meses habían preparado un eficaz dispositivo de resistencia hecho de hormigón, hierros, cadenas, bombonas de butano, etc. Fueron necesarias seis largas horas para expulsar del edificio al escaso número de personas que resistían en su interior, un tiempo más

que suficiente para que los vecinos del barrio y algunas activistas de otros lugares de la ciudad fuesen abarrotando las inmediaciones de Can Vies, y para que la noticia del desalojo se fuese expandiendo por las redes sociales. La manifestación de protesta que, al concluir el desalojo, recorrió el barrio bajo el incesante ruido del helicóptero y la imponente presencia policial dejó claro que la gente no se iba a dejar intimidar fácilmente. Hasta bien entrada la noche, decenas de contenedores y una unidad móvil de TV3 ardieron en las calles de Sants.

Al día siguiente, una gran excavadora acometía la orden de derribar inmediatamente el edificio, frente a la mirada indignada de cientos de vecinos que se volvían a concentrar en los alrededores y, al finalizar la tarde, una nueva manifestación recorría la zona. La excavadora, que había irrumpido en el barrio como símbolo inequívoco de la determinación de las autoridades, se convirtió, poco antes de las diez de la noche, en el símbolo igualmente inequívoco de la determinación de los defensores de Can Vies, al ser incendiada ante los aplausos de centenares de personas. La excavadora ardió durante cuatro horas sin que los antidisturbios pudieran impedirlo, porque las calles de Sants volvían a ser escenario de duros enfrentamientos.

El miércoles 28 fueron convocados más de sesenta actos de solidaridad y, por la tarde, varias columnas de manifestantes arrancaban desde distintos barrios de Barcelona para confluir en las inmediaciones de Can Vies, propiciando una manifestación de más de cinco mil personas que acabó en una tercera noche de enfrentamientos. La Policía Nacional no dudó en desplazar

hasta Cataluña unas cuarenta furgonetas de antidisturbios, porque la revuelta parecía ir *in crescendo* y el *efecto Can Vies* parecía agigantarse por momentos. El Ayuntamiento empezaba a perder los nervios y lanzaba al día siguiente explícitas señales de que estaba dispuesto a negociar. Fue convocada una reunión a tal efecto, pero el colectivo de Can Vies se negó a acudir, declarando que no había nada que negociar y exigiendo la paralización inmediata del derribo del edificio, demanda que hicieron suya los mediadores que participaron en la reunión. El día acabó con una cuarta noche de enfrentamientos y, en la mañana del viernes 30 de mayo, las autoridades claudicaban y suspendían la orden de derribo, esperando forzar de esta forma la apertura de una mesa de negociación.

La réplica de la asamblea convocada por el colectivo consistió en mantener el rechazo a toda negociación y en la convocatoria para el día siguiente, sábado 31 de mayo, de una manifestación en el centro de Barcelona, al mismo tiempo que anunciaba la decisión de empezar a reconstruir el edificio ese mismo sábado por la mañana, sin solicitar ningún tipo de permiso:

Vamos a ir a reokupar el espacio y a reconstruirlo con nuestras manos, nuestras herramientas y nuestros materiales, y no queremos que el Ayuntamiento participe en esto.

Centenares de personas acudieron a la operación de reconstrucción, mientras que por la tarde fueron muchos miles, quizá 20.000, quienes acudieron a la manifestación de Barcelona, con nuevos episodios de enfrentamientos y con la realización de una inaudita operación de control de identidad y fichaje policial llevada a cabo por los antidisturbios.

En los días siguientes, ninguna nueva movilización fue necesaria para que el Ayuntamiento siguiese dando pasos atrás en su decisión de desalojar Can Vies por la fuerza. El martes 3 de junio, se retiraba la maltrecha excavadora y, al día siguiente, el primer teniente de alcalde anunciaba que el Ayuntamiento estaba dispuesto a ceder el espacio de Can Vies para que fuese reokupado durante dos o tres años, y a facilitar la concesión de un permiso de obras. Sus palabras fueron inequívocas:

Estamos dispuestos a ceder. Lo único que nos preocuparía es que se mantuviera el conflicto.

Una semana después, se añadía que los gastos de las obras de estabilización de la estructura del edificio serían asumidos por la empresa propietaria del edificio –Transportes Metropolitanos de Barcelona, presidida por el alcalde–, a fin de que este pudiera volver a ser okupado y a albergar las actividades que venía cobijando, siempre que los «okupantes» firmasen un convenio de dos años de vigencia. Frente a estas manifestaciones, el colectivo de Can Vies se limitaba a declarar que sus trabajos de desescombro seguían a buen ritmo, ignorando por completo la propuesta de firmar un convenio.

Algunas claves explicativas

Tras bosquejar el escenario y relatar la secuencia de los hechos, conviene acercarnos a algunas claves que permiten descifrar el sentido y las razones de lo ocurrido. Si el desalojo de Can

Vies suscitó una respuesta tan contundente, si las caceroladas en las plazas y en los balcones fueron tan nutridas y tan ruidosas, es, en primer lugar, porque el barrio donde el acontecimiento tuvo lugar presenta unas características bastante peculiares. En efecto, la identidad del barrio de Sants hunde sus raíces en una larga tradición de luchas populares, fuertemente asociadas a la constitución y al desarrollo de la CNT en el primer tercio del pasado siglo, y que fueron marcadas por la formación de las Comisiones Obreras de Cataluña, en los últimos años del franquismo. Esas luchas rebrotaron con fuerza bajo la forma de asociaciones vecinales, durante los primeros años de la Transición. Fue, por ejemplo, en la parroquia de Sant Medir donde tuvo lugar, en febrero de 1976, la asamblea de la que resurgió la CNT de Cataluña.

Desde entonces, con los inevitables altibajos, el barrio siempre mantuvo un nivel de activismo que ha propiciado múltiples experiencias de recuperación de espacios de autogestión y la creación de una malla comunitaria, hecha de numerosas cooperativas y de realizaciones colectivas tales como, por ejemplo, la organización anual de la fiesta mayor alternativa de Sants, que viene celebrándose desde hace unos veinte años. En un excelente, y casi premonitorio, artículo publicado en el número 73 de *Libre Pensamiento*,⁸² su autor, miembro de la librería cooperativa alternativa La Ciutat Invisible, afirmaba:

En Sants, llevamos quince años luchando por reproducir y hacer crecer este espacio común. Quince años

82 Joan Rovira: «Más allá de los ciclos de protesta: apuntes sobre la construcción de autonomía en el barrio de Sants», *Libre Pensamiento*, n.º 73, 2012.

territorializando un antagonismo que, a pesar de los flujos y reflujos, sigue actualizándose. Quince años tejiendo un espacio de contrapoder alternativo a la política representativa municipal. Un espacio colectivo autónomo y heterogéneo, de apoyo mutuo y de dinámica destituyente, que intenta reapropiarse de la capacidad de hacer política de base, practicando la democracia directa. Por eso se creó la Asamblea de Barrí de Sants (ABS), al principio, en 1996, muy vinculada al movimiento de okupación, pero que luego supo abrirse a otras sensibilidades.

Y añadía:

Para potenciar el cooperativismo, creamos el proyecto Barrio Cooperativo, una estrategia comunicativa y de transformación para extender la economía solidaria, la intercooperación y crear mercado social. [...] hemos visto proliferar una numerosa red de locales sociales, que permiten, incipientemente, la constitución de esa esfera pública no estatal de la que hablaba: el CSOA Can Vies, el Casal Independentista Jaume Compte, el Espai Obert, el Centre Social de Sants, el Bloc Onze de Can Batlló, el Ateneu Llibertari de Sants, el huerto de La Farga...

El segundo elemento que explica la virulencia de la respuesta al desalojo radica en el elevado valor simbólico de Can Vies, tanto para la juventud rebelde del barrio de Sants como para el tejido alternativo de la ciudad de Barcelona. Tocar Can Vies no se limitaba a derribar un espacio okupado, sino que consistía en atacar un símbolo y eso tiene, a veces, unos efectos de imprevisible magnitud. En Sants, después del desalojo del CSOA la

Hamsa, en agosto de 2004, Can Vies quedó como el principal centro okupado del barrio, consiguiendo paralizar tres amenazas de desalojo y ofreciendo cobijo a numerosos colectivos que quedaban integrados en la asamblea del centro. Miembros del espacio explican que Can Vies era

... un espacio de referencia donde se hacían una infinidad de actividades y proyectos políticos, sociales y culturales. El espacio estaba abierto a cualquiera y había muchísima gente que participaba. Había un medio de comunicación comunitario, La Burxa y el colectivo feminista La Trama; un local de ensayo para grupos de música, con un taller de guitarra, y otro de lenguaje de signos, entre muchos otros. Una vez a la semana se hacían cenadores, de los que se encargaban los propios colectivos, y se ofrecía una comida por menos de tres euros, creando lugares comunes de encuentro.

Can Vies no era solo un centro de referencia para Sants, sino que lo era también para el tejido subversivo de Barcelona, donde, a lo largo de sus 17 años de existencia, se había ganado la imagen de un «territorio contra el poder del Estado y del Capital», con clarísimas connotaciones libertarias. La larga duración de esa okupación vio cómo se sucedían distintas generaciones de jóvenes rebeldes que, gracias al tejido asociativo del barrio, pudieron mantener cierto vínculo, pese a no estar ya directamente implicadas en la vida del centro y, obviamente, la agresión contra Can Vies no podía dejar indiferentes a quienes habían participado de sus sueños y de sus luchas en fases anteriores.

Un tercer elemento explicativo de lo ocurrido se encuentra en la sorprendente determinación mostrada por los actuales colectivos de jóvenes anarquistas, ubicados en los distintos barrios de Barcelona y que constituyen un auténtico archipiélago de núcleos rebeldes.

Está claro que, aunque la única violencia contra las personas es, por regla general, la que ejercen los cuerpos represivos, tampoco la quema de contenedores, el deterioro de cristaleras de oficinas bancarias o las tácticas de autodefensa frente a la policía constituyen elementos que sean fácilmente aceptados por el vecindario, sin embargo también está claro que sin ese tipo de actuaciones las protestas se hundían en la invisibilidad más absoluta, salvo que consigan congregarse a cientos de miles de personas. Eso habría pasado también con la protesta de Can Vies si no hubiese sido por la voluntad de plantar cara que animaba a buena parte de quienes acudieron a las convocatorias. Como decía uno de los participantes:

Los incontrolados y las incontroladas nos hemos multiplicado y, además, sabemos y aprendemos, poco a poco, a cuidarnos.

Esa voluntad y esa determinación se hicieron patentes el miércoles 28 de mayo, cuando las distintas columnas confluyeron hacia Sants desde los barrios de Barcelona, dando lugar a la mayor de las manifestaciones y a la noche más agitada de las que tuvieron lugar en el barrio. Lo mismo ocurrió en la nutrida manifestación del sábado por el centro de Barcelona, donde la A circulada estuvo ampliamente presente en la vestimenta, haciendo bueno un lema que sintonizaba con lo que

motivó su creación, hace ahora exactamente cincuenta años: «Caminar por separado, pero golpear juntas».

Taksim, Gamonal, Can Vies

Echando ahora la vista atrás, podemos observar que, en muy poco tiempo, se han sucedido tres episodios que están unidos por incuestionables semejanzas: el de la plaza Taksim y el cercano parque Gezi en Estambul, el del barrio de Gamonal en Burgos y, finalmente, el de Can Vies en Barcelona.

Recordemos que, en junio de 2013, la decisión de las autoridades turcas de destruir el parque Gezi para construir un centro comercial suscitó una oleada de protestas que congregó a decenas de miles de manifestantes en la plaza Taksim y que, después de varias semanas de duros enfrentamientos con la policía, esas mismas autoridades tuvieron que ceder y suspender *sine die* el proyecto de destrucción del parque. La plaza Taksim se convertía así en un símbolo de resistencia victoriosa y se acuñaba el eslogan «Taksim está en todos lados y en cualquier sitio». Pese a la prohibición de cualquier manifestación en esa plaza, el primero de mayo de 2014, miles de manifestantes intentaron forzar el dispositivo policial y, en junio, una enorme manifestación acudió a sus alrededores para conmemorar las movilizaciones del año anterior y dejar claro que la voluntad de lucha no se borraba con el paso del tiempo.

Recordemos también que, en enero de 2014, el barrio burga-

lés de Gamonal se lanzaba a la calle y sorprendía a propios y extraños con el vigor y la constancia de una movilización que no aceptaba someterse a las operaciones especulativas del Ayuntamiento. Tras semanas de manifestaciones y de enfrentamientos, como había ocurrido en la plaza Taksim, las autoridades tuvieron que rendirse, paralizar las obras y ceder ante la presión popular. Se acuñó esta vez la expresión *efecto Gamonal* como un aviso para navegantes que quisieran desoír las protestas populares. En mayo de 2014, Can Vies tomaba el relevo y forzaba aquí también a una rendición de las autoridades. Recordando Gamonal, se habló esta vez del *efecto Can Vies*, pero se trataba ahora de un efecto que se caracterizaba, además, por la tozuda negativa a negociar, y por la voluntad de reconstruir lo que la represión había destruido.

En esos tres episodios puede percibirse una misma secuencia: desobediencia y desafío frente a las decisiones y actuaciones de los poderes, movilización popular en la que confluyen diversos sectores y sensibilidades, horizontalidad y ausencia de organismos centrales, determinación y constancia frente a las fuerzas represivas, derrota final de las autoridades.

Obviamente, no se ha derrotado al sistema; la victoria alcanzada tiene dimensiones modestas e incluso nada garantiza que, dentro de un tiempo, lo que ha conseguido paralizarse vuelva a plantearse, pero esto no significa que la victoria que se ha cosechado sea provisional, lo que es provisional es la relación de fuerzas que ha hecho inclinar la balanza, pero nada puede anular esa victoria: se ha producido y eso no tiene vuelta atrás; ha entrado a formar parte, para siempre, de la memoria colectiva de las luchas.

Para concluir, provisionalmente, sobre el alcance de ese efecto *Can Vies* que ha nacido para durar, me gustaría reproducir aquí un extracto de una octavilla difundida por Acción Libertaria de Sants durante los días del conflicto:

¿Y después de la revuelta, qué?

Nuestro objetivo es destruir su sistema y construir nuestras vidas de forma libre. Somos conscientes de que la guerra nocturna en las calles de Sants tendrá su fin, pero no así la lucha por un mundo nuevo. Por ello continuaremos desobedeciendo: autoorganizándonos entre nosotros en asambleas de barrio, en el trabajo o allá donde estemos, pues no entendemos otra forma de cambiar las cosas que peleando desde la igualdad; colectivizando y compartiendo nuestros recursos con todos; creando redes de apoyo mutuo para solucionar nuestros problemas; ocupando casas y nuevos espacios para cubrir nuestras necesidades básicas.

De las humeantes ruinas de Can Vies surgirá un barrio mejor, un barrio construido entre todos nosotros, sin políticos ni banqueros de por medio, con la solidaridad y el apoyo mutuo como principios. No queremos que la llama se apague. Queremos que la rabia se transforme en destrucción de la miseria y la opresión. Como decía un viejo conocido, «no nos dan miedo las ruinas, porque llevamos un mundo nuevo en los corazones».

Sants, Barcelona, mayo de 2014.

MOMENTOS DE UN ITINERARIO



XXII. CONVERSACIÓN BIOGRÁFICA ⁸³

Freddy Gómez

En 1947, llegas a Francia a la edad de tres años, en los brazos de tu madre, que había decidido cruzar a pie los Pirineos, huyendo de la España de Franco. Después de pasar la frontera ilegalmente, os instaláis en la pequeña ciudad de Castres, cerca de Toulouse, donde tu madre tiene conocidos y donde ejercerá

83 «Conversation avec Tomás Ibañez recueillie par Freddy Gómez», publicada en *A contretemps*, n.º 11, 2011. Las abundantes y precisas notas son obra de Freddy Gómez, a quien quiero expresar aquí mi fraternal gratitud.

su oficio de tejedora. Es preciso, en un primer momento, evocar el período de la guerra y de la posguerra. ¿Cómo vivió tu familia esa época?

Una precisión para empezar. Las razones por las que mi madre cruzó clandestinamente los Pirineos, en marzo de 1947, no eran directamente de tipo político, aunque en última instancia remitían a circunstancias de ese tipo. En efecto, como buena militante de las Juventudes Libertarias, mi madre había devorado desde muy joven los folletos sobre el amor libre que circulaban en esos medios. Cuando, poco después del final de la guerra, formó pareja con el hombre que será mi padre, ella se negó a legalizar esa unión por la sencilla razón de que rechazaba la institución del matrimonio. Mi padre, por su parte, no mostraba ninguna simpatía particular hacia los libertarios. Disfrutaba de una cómoda posición social y, a pesar de una fuerte antipatía hacia el franquismo, lo cierto es que no estaba muy politizado. Bastante atractivo, era un tanto mujeriego y, cuando alcancé mi primer cumpleaños, mi madre descubrió que tenía una aventura. Como participaba de una concepción del amor libre que excluía, sin embargo, la infidelidad, mi madre puso inmediatamente fin a su relación de pareja.

Esa ruptura no fue dramática, pero acabó decidiendo que mi madre pasara a Francia; de hecho, y obviamente sin quererlo, resulta que no fui ajeno a esa decisión. A principios de 1947, unos amigos de la pareja informaron a mi madre de que mi padre estaba preparando mi «secuestro» en el parque donde solía llevarme a jugar, y que una vez me tuviese en su poder tenía la intención de hacer valer los derechos que le otorgaba la famosa *patria potestad* para conseguir mi custodia definitiva.

Tan pronto como mi madre fue informada movilizó a sus antiguas relaciones en los medios libertarios y preparó febrilmente su paso clandestino a Francia. En otras palabras, todo esto tenía más que ver con una rocambolesca aventura que con la lucha antifranquista, aunque en el trasfondo de ese asunto se adivina la España negra de esos años.

¿Cómo vivió tu madre la guerra?

Por lo que me ha contado, los días y semanas después del levantamiento militar fueron particularmente agitados. Sé, por ejemplo, que el 18 de julio de 1936, el día del golpe de Estado, mi madre acudió a la sede de la CNT de Zaragoza, donde se percató rápidamente de que la tendencia dominante era la de confiar en el gobernador civil republicano de la ciudad.⁸⁴ Al igual que muchos militantes, estuvo esperando acontecimientos, paseando con nerviosismo gran parte de la noche por el paseo de la Independencia, en el centro de la ciudad. Sin embargo, nada ocurrió y todos se fueron poco a poco a dormir. Al día siguiente, el domingo 19 de julio, un oficial de la guarnición de Castillejos pidió reunirse con responsables de la CNT.

84 Bastión del anarcosindicalismo, Zaragoza sucumbió, de hecho, sin combatir. Dos tendencias se enfrentaron entonces en la CNT: una, minoritaria, representada por Miguel Chueca, estaba a favor de tomar las armas y formar inmediatamente grupos de combate; otra, mayoritaria, defendida por Miguel Abós, optó por la vía pacífica, dando su apoyo a Vera Coronel, el gobernador civil de la plaza. Ese error de apreciación tuvo consecuencias trágicas. El gobernador civil fue arrestado y fusilado por los rebeldes, encabezados por el general Cabanellas. En cuanto a la CNT, esta pagó un precio muy alto: 15.000 de sus militantes –la mitad de sus efectivos– fueron ejecutados.

El encuentro tuvo lugar en un pequeño bosque, no muy lejos de la ciudad, y este les ofreció su ayuda y la de otros oficiales para tomar la guarnición que se había sublevado. No obstante, temiendo una trampa, los compañeros de la CNT no aceptaron su ofrecimiento. Mi madre, que era la encargada de acompañar al oficial en el camino de vuelta, lo vio llorar. Según le dijo, algunos de sus amigos habían sido detenidos y se enfrentaban a penas muy severas, pudiendo llegar a ser ejecutados. Ella siempre estuvo convencida de su sinceridad y de que la toma de la guarnición de Castillejos era realmente posible.

Para ser la encargada de una misión de ese tipo, tu madre debía de ser una militante de confianza, ¿no?

Sí, desde hace años, era una de las militantes más activas de las Juventudes Libertarias. Por ejemplo, en diciembre de 1933, actuó de enlace con los detenidos del comité de la CNT en la cárcel de Torrero –Ascaso, Durruti, Isaac Puente, etc.–.⁸⁵ Asimismo, participó como vigilante en la exitosa acción para recuperar –robándolos– los dosieres de los detenidos que estaban depositados en la sede del Tribunal.

85 Tras la victoria de las derechas, en las elecciones del 19 de noviembre de 1933, el Comité Nacional de la CNT –que residía en Zaragoza, con Joaquín Ascaso como secretario– encargó a un comité revolucionario, compuesto por Buenaventura Durruti, Antonio Ejarque, Francisco Foyo, Cipriano Mera e Isaac Puente, la coordinación de una insurrección de alcance nacional. El 8 de diciembre, día de inicio de las sesiones parlamentarias, las hostilidades comenzaron en Aragón, en La Rioja y, en menor escala, en Cataluña, Extremadura y Andalucía. Duraron alrededor de una semana y terminaron en un amargo fracaso.

¿Así que se quedó en Zaragoza durante la duración de la guerra?

Sí, sintiendo la misma desesperación que sus compañeros cuando les llegó la noticia de que la Columna Durruti se había detenido a las puertas de Zaragoza. Una noche, se les comunicó que se iba a producir una ofensiva de las tropas confederales y muchos de los compañeros se movilizaron activamente para apoyarla con armas desde dentro de la ciudad. Según mi madre, en esas condiciones, la operación tenía bastantes posibilidades de éxito, pero finalmente fue cancelada y todos, ella también, regresaron a sus domicilios.

¿Ella estuvo en la cárcel?

Sí, ingresó en la cárcel en noviembre de 1936. Allí se reunió con su madre –una persona totalmente apolítica, pero que tenía la mala suerte de tener hijos libertarios– y con su hermano Isidro, detenido cuando intentaba pasar a la «zona roja». Permaneció allí hasta noviembre del año siguiente, en calidad de presa gubernativa.⁸⁶

Fue por esas fechas cuando Manolo, otro de sus hermanos, fue fusilado por haber desertado para tratar de pasar al bando republicano y un tercero, Joaquín –que acabó muriendo en la cárcel–, también fue detenido por intentar unirse al bando

86 Es decir, sin juicio.

antifascista. Cuando mi madre salió de la cárcel, la represión se ejercía de manera tan brutal en Zaragoza que la prudencia era fuertemente aconsejable y los contactos entre compañeros se realizaban entonces de forma muy discreta.

¿Y después de la guerra?

La misma discreción seguía siendo necesaria, pero las actividades de reorganización clandestina se reanudaron rápidamente. Así, por ejemplo, mi tío Isidro, que no salió de la cárcel hasta 1944, reingresó a ella ese mismo año –y permaneció allí hasta 1947– por recoger las cotizaciones para uno de los tantos comités nacionales de la CNT, que fueron cayendo uno tras otro. En esas condiciones, mi madre decidió finalmente hacer una especie de repliegue a la vida privada. Cuando nació, solía decir en forma de broma a sus antiguos compañeros que también se habían quedado en Zaragoza que, de entonces en adelante, su comunismo libertario iba a ser su hijo. Una vez en Francia, declaró a los gendarmes que la recogieron cerca de la frontera que era viuda y que su nombre de casada era «Ibáñez»; y fue bajo esa falsa identidad que obtuvo, un poco más tarde, sus papeles de refugiada política. Lo hizo, según me dijo, para que no me extrañara que tuviéramos apellidos distintos, y también para clausurar definitivamente la cuestión de «la ausencia del padre». No fue hasta 1960 cuando recuperó su verdadera identidad –Petra Gracia– y me confesó que mi padre no había muerto, sino que todavía vivía en España.

¿Has intentado volver a contactar con él?

No. Pero confieso que tocas un punto delicado. Nunca he entendido muy bien por qué no intenté ponerme en contacto con él cuando me «reincorporé a España» –como se decía entonces–. Supongo que habiendo cerrado ya el «duelo por el padre», me resistí a establecer una relación que, inevitablemente, me habría obligado a revivir ese duelo al cabo de un tiempo bastante corto, dada la avanzada edad de mi padre. El hecho es que este murió en 1974, unos meses después de mi regreso a España, así que en realidad no tuve tiempo para madurar mi decisión. Ahora bien, el hecho de que transcurriese tan poco tiempo entre mi vuelta a España y su muerte tampoco importa demasiado, porque he de admitir que en aquel momento no sentía ningún deseo especial de conocerle. No fue hasta mucho más tarde que me reproché no haber hecho un gesto que, probablemente, le habría proporcionado una de las últimas satisfacciones de su vida.

Al haber nacido en una familia de libertarios, eres uno de los que, para bien o para mal, han heredado el anarquismo desde la cuna. ¿Cómo se llevó a cabo ese aprendizaje? ¿En qué contexto? ¿Cómo, cuándo eras un crío, te identificaste con esa historia? ¿Qué tipo de lazos mantenías con la diáspora anarquista española? ¿Sentías esa condición particular del «exilio por causa ajena», familiar en este caso, que han experimentado algunos hijos de refugiados españoles?

No fue tanto el anarquismo, el que planeó sobre mi cuna,

como la épica de la Guerra Civil que resonaba en esa densa y fraterna comunidad constituida por los exiliados españoles. Al irnos a vivir a Toulouse en 1948, nos situamos en el mismísimo corazón de ese exilio tan profundamente marcado por la solidaridad y por la ayuda mutua, así que en cuanto mi madre coincidía con amigos las referencias a la Revolución española eran constantes y era el idioma español el que oía hablar. Cada 19 de julio, nuestra vivienda se llenaba de compañeros que acudían desde las cercanías de Toulouse para participar en el tradicional mitin que siempre contaba con Federica Montseny⁸⁷ como cabeza de cartel. También asistíamos a los festivales y a las diversas actividades organizadas por la CNT en el Cours Dillon.⁸⁸ Hasta los problemas de salud estaban marcados con el sello de exilio. Recuerdo todavía mis visitas al famoso dispensario de la Cruz Roja Española donde ejercía la doctora Amparo Poch⁸⁹ y donde mi madre se enojó un día porque algunos pacientes pedían que Federica [Montseny], que acababa de llegar a la sala de espera, pasase la primera. «¡Que

87 Ministra de Sanidad en el Gobierno de Largo Caballero (noviembre de 1936–mayo de 1937), Federica Montseny (1905–1994) fue, durante el largo exilio francés, una de las principales figuras de la ortodoxia recobrada –que sus oponentes preferían llamar «inmovilismo»–. Junto a su compañero Germinal Esgleas (1903–1981), ocupó muchos cargos, retribuidos, en el seno de la miniburocracia que alumbró el exilio cenetista.

88 Situado a orillas del río Garonne y no lejos del centro, la CNT tenía un vasto local, la Salle Fernand–Pelloutier, al que los españoles se referían habitualmente como «el teatro del Cours Dillon» o, más brevemente, «el Cours Dillon». Las conferencias, exposiciones, representaciones teatrales, conciertos y bailes que allí se celebraban con gran frecuencia y nutrida asistencia, lo convirtieron durante años en un auténtico centro cultural libertario.

89 Amparo Poch y Gascón (1902–1968), pediatra, fue una de las fundadoras de Mujeres Libres. Durante la Guerra Civil española, ocupó el cargo de directora de Asistencia Social del Ministerio de Sanidad, bajo la dirección de Federica Montseny.

espere su turno, como todos los demás!», exclamó mi madre. En la escuela Lakanal, mi maestro no dejaba de recordarme, bien es cierto que con cariño, mi condición de extranjero, exclamando cada vez que me equivocaba: «¡Menuda cabeza de aragonés!». También las vacaciones estaban marcadas por el exilio. En cuanto teníamos unos días libres, íbamos a Thil, una granja agrícola de la que se habían hecho cargo unos compañeros de Zaragoza y que, unos años más tarde, fue administrada por Félix Carrasquer.⁹⁰ En cuanto a las vacaciones veraniegas, mi destino era Noruega, ya que a partir de 1952 y hasta 1956 o 1957 fui a ese país mediante una asociación de ayuda para los hijos de exiliados españoles. Cada niño era acogido durante dos meses por una familia noruega simpatizante de la causa republicana.

Era imposible, en esas condiciones, que no me sintiese ante todo y con absoluta naturalidad, miembro de una especie de gran tribu que había sido expulsada de su tierra, pero que pronto tomaría la revancha y volvería a casa. No fue hasta más tarde, debía de tener unos siete u ocho años tal vez, cuando ese sentimiento primordial de pertenencia a una comunidad exiliada empezó a colorearse con cierto contenido político que aún permanecía bastante confuso, pero en el cual la referencia al anarquismo iría ocupando gradualmente un lugar creciente.

De hecho, a medida que avanzaba en edad, se fue haciendo evidente que, contrariamente a las apariencias que me transmitía mi entorno vivencial, ser refugiado español y ser

90 Félix Carrasquer (1905–1993), pedagogo libertario, se instaló en Thil (Haute–Garonne) en 1960, donde desarrolló un proyecto de granja escuela al estilo de la que había fundado en Monzón (Aragón), durante la Revolución española.

libertario no eran sinónimos; que todos los exiliados no eran necesariamente anarquistas y que, además de ser exiliados, nuestra especificidad era, precisamente, que éramos libertarios; fue así como la pregunta acerca de lo que significaba ser anarquista empezó a formarse.

Fue en Marsella, donde os instaláis tú y tu madre en 1954, donde esa pregunta empezó a encontrar algunas respuestas...

Efectivamente. Tenía diez años cuando, en 1954, nos trasladamos a Marsella. El tejido del exilio libertario español era bastante menos tupido que en Toulouse, pero igualmente cálido, y necesitábamos ese calor, especialmente durante el invierno excepcionalmente frío de 1956, cuando mi madre tuvo que quemar botellas y botellas de alcohol en un plato de hierro para intentar calentar la pequeña habitación en que vivíamos. Fue allí donde, poco a poco, mis preocupaciones políticas comenzaron a tomar forma. Primero a causa de una guerra de Argelia que me sublevaba profundamente.

Aún era un adolescente cuando, en 1958, empecé a acudir a las manifestaciones contra el general De Gaulle y me quedé fascinado por la magnitud de esas movilizaciones. Leía mucho, cualquier cosa que tuviera a mano, pero fueron Sartre y Camus, signo inequívoco de aquellos tiempos, quienes lentamente comenzaron a ocupar un lugar preferente en mi mesita de noche junto con panfletos anarquistas.

Por desgracia, no existía entonces en Marsella ningún grupo de jóvenes anarquistas, fuese español o francés, al que me

pudiese unir para dar rienda suelta a mis preocupaciones políticas.

¿Tardaste mucho en ingresar en el grupo de Jeunes Libertaires de Marsella?

A comienzos de 1960, acababa de cumplir dieciséis años, y algo empezó a moverse en los medios libertarios de Marsella. Los españoles de la calle Pavillon –la sede de la CNT en el exilio– junto con Jean–René Saulière, un extraordinario compañero francés, más conocido como *André Arru*⁹¹ –su falsa identidad durante la Resistencia–, se propusieron intentar la creación de un grupo de jóvenes libertarios. Fue así que unos compañeros me llevaron a la casa de Pepita Carpena,^{92 93} donde conocí a sus hijas, apenas mayores que yo y que también estaban dispuestas a integrarse en un grupo libertario. Pasito a pasito, el grupo de

91 Jean–René Saulière, alias *André Arru* (1911–1999), era un anarquista individualista con sensibilidad pacifista. Desarrolló una intensa actividad clandestina durante la Segunda Guerra Mundial para agrupar a los anarquistas del sur de Francia. Tras la Liberación, hizo campaña para la creación de un movimiento libertario abierto a todas las sensibilidades anarquistas. En la época evocada por Tomás Ibáñez, André Arru era miembro del grupo Marsella–Centro de la Federación Anarquista y del grupo Francisco Ferrer de la Federación regional de Libre Pensamiento (La Libre Pensée).

92 Pepita Carpena (1919–2005), activista de Mujeres Libres, participó, durante la década de 1960, en las actividades de la Federación local de Marsella de la CNT en el exilio y, en particular, en su grupo de teatro Acracia.

93 René Bianco (1941–2005), maestro y anarquista, era un activista del Sindicato Nacional de Maestros, de la Federación Anarquista y de La Libre Pensée. Fue el fundador del CIRA–Marsella (Centre International de Recherches sur l’Anarchisme) y el autor de una tesis doctoral monumental sobre *La prensa anarquista de expresión francesa en el mundo, 1880–1983*.

Jeunes Liberaires de Marseille acabó viendo la luz en abril de 1960, con sede en los locales que ocupaba la CNT francesa, en el edificio de la Bolsa del Trabajo.

Fue André Arru el que impulsó una primera reunión en la que coincidimos básicamente hijos de refugiados españoles, pero también algunos jóvenes franceses como, por ejemplo, René Bianco.¹¹ A partir de ese momento, empecé a militar casi a tiempo completo.

¿Qué tipo de actividades desarrollaba el grupo?

Organizábamos excursiones colectivas y participábamos en las giras organizadas por la CNT del exilio; distribuíamos octavillas; debatíamos de mil y una cosas; y, sobre todo, disfrutábamos del placer de estar juntos. De todos los miembros del grupo, los más motivados éramos, sin duda, René Bianco y yo. En los períodos de menor afluencia, podía ocurrir que solo estuviéramos los dos en las reuniones, pero aún así, con altibajos, el grupo logró mantenerse durante varios años. Entre René y yo se forjó, en aquellos tiempos, un vínculo tanto más intenso cuanto que, habiéndome presentando con éxito como candidato libre a la primera parte del bachillerato, cuando aún estaba en un curso inferior, no tuve más remedio que cambiar de escuela y fui a parar, a principios de septiembre de 1961, al mismo instituto en que estudiaba René.

Poco tiempo después, en octubre o noviembre, llevamos a cabo una acción contra el consulado español, que consistió en cubrirlo de pintadas con consignas libertarias antifranquistas y

en lanzar sobre su fachada cáscaras de huevo rellenas con tinta de color rojo o negro. Por desgracia, esa noche tuvo lugar una gran operación contra la OAS⁹⁴ y ambos fuimos detenidos y llevados ante los tribunales, después de los correspondientes registros domiciliarios. Nuestra defensa estuvo a cargo de Henri Jullien, un abogado masón con sensibilidades libertarias, cuya influencia fue decisiva para que René decidiera ingresar en la masonería.

¿Esa acción contra el consulado español estaba relacionada con las actividades del movimiento español recientemente reunificado? ⁹⁵ –¿Qué tipo de conexión existía entre tu activismo en un grupo «francés» y las Juventudes Libertarias españolas?

Había decidido militar en el entorno francés y centrarme en los problemas franceses; sin embargo, el vínculo con el movimiento español y la lucha antifranquista era, obviamente, muy fuerte.

Más que con los compañeros de Marsella, estábamos en contacto con Vicente Martí y el grupo de la FIJL de Aviñón. Todavía recuerdo haber convencido a un viejo compañero para

94 OAS, Organisation de l'Armée Secrete, era el nombre de la organización armada creada por los militares golpistas, y sus simpatizantes, contra los acuerdos de paz en la guerra de Argelia.

95 Después de quince años de división interna, la CNT se reunió en septiembre de 1961, en el Congreso de Limoges, y puso en marcha una doble estrategia: por una parte, la revitalización de la Alianza Sindical con la Unión General de Trabajadores (UGT) y con la Solidaridad de Trabajadores Vascos (STV); por otra parte, la intensificación de la lucha antifranquista, con la creación de un organismo secreto de coordinación: Defensa Interior (DI).

que me diera el arma que guardaba desde el final de la Guerra Civil, a fin de entregarla a la FIJL.

También recuerdo el viaje que hicimos en agosto de 1962 a la acampada organizada por la FIJL en Istres, en el sur de Francia, para interpretar la obra de Bertolt Brecht *Madre Coraje*, con Pepita Carpena en el papel principal. Sin embargo, a pesar del continuo interés en la lucha antifranquista y de las relaciones mantenidas con activistas de la FIJL, era en el contexto francés donde desarrollábamos nuestras actividades y era con otros grupos de Jeunes Libentaires, especialmente el de París, con los que manteníamos los lazos más estrechos.

Es así que, en junio de 1962, consigues la segunda parte del bachillerato...

Sí, en septiembre de ese año, me matriculé en el primer curso en la Universidad de Aix-en-Provence y me sumergí en el activismo sindical estudiantil protagonizado por la UNEF (Union Nationale des Étudiants de France). Lo hice con una motivación tanto mayor cuanto que la repatriación de los franceses residentes en Argelia había concentrado en Aix-en-Provence a grandes contingentes de estudiantes de extrema derecha, cuya llegada había reforzado la derechista Fédération Nationale des Étudiants de France (FNBF). Esa experiencia me resultó muy útil cuando, al año siguiente, me matriculé en la Sorbonne. Sin embargo, antes de trasladarme a París, aún tuve otra experiencia inusual: en julio de 1963, con solo diecinueve años, hice la tontería de aceptar intervenir con un micrófono ante un

millar de personas que participaban en una gira regional organizada por la CNT en Istres. El texto del discurso fue publicado en el *Bulletin des Jeunes Libertaires* de Marsella, pero lo que permanece en mi memoria es el tremendo estrés que experimenté en aquella ocasión.

«¿Por qué he elegido la anarquía?» es el título de tu primer artículo, publicado en 1962 en el Bulletin des Jeunes Libertaires de Francia, n.º43. Presenta, por supuesto, todos los defectos de los textos primerizos y, sin embargo, sienta las bases de lo que será más tarde tu concepción de un anarquismo resueltamente abierto y visto más como un espacio de experimentación existencial que como una teoría de la Revolución. ¿Qué opinas al respecto?

Estás en lo cierto, aunque eso no quita que en aquellos tiempos sólo soñase con la revolución y con la toma de los Palacios de Invierno –¡ubicados en España, a ser posible!–; era pues muy receptivo a los acentos revolucionarios del anarquismo. Ahora bien, ese primer texto revela sobre todo la fuerte influencia de André Arru y del talante «individualista pero solidario» de su anarquismo. Arru era un personaje fuera de lo común, a la vez insumiso al servicio militar y resistente durante la Segunda Guerra Mundial, estaba hecho del mismo fuste que los Sébastien Faure y Aristide Lapeyre⁹⁶ y sus dotes oratorias

96 Aristide Lapeyre (1899–1974), peluquero de profesión, era un orador excepcional. Anarquista, pacifista y librepensador, militó activamente en la Federación Anarquista, de la que fue durante mucho tiempo uno de los principales oradores.

hacían maravillas en los mítines. Fue él quien introdujo al grupo de Jeunes Liberaires a la obra de Max Stirner, a los escritos de Émile Armand y a todos los aspectos existenciales que esa rica corriente individualista aportó al anarquismo. Esa influencia se nota, sin duda, en el mencionado artículo. Sin embargo, lo que hace que ese texto aún presente cierto interés para mí, pese a los defectos propios de los textos de juventud, es la exigencia de insubordinación que expresa contra cualquier autoridad que pretenda influir sobre las opciones de vida y sobre el pensamiento individual. En cierto sentido, creo que prefigura bastante bien los motivos por los que acabaré siendo tan receptivo a los análisis de Michel Foucault acerca de los mecanismos de dominación.

En septiembre de 1963, te trasladas a París para matricularte en la Sorbonne. ¿Qué puedes decirnos acerca de tus primeras impresiones sobre París? ¿Cuál era el ambiente? ¿Cómo vivías?

Tenía diecinueve años y un deseo salvaje e irresistible de libertad y de aventura. París representaba la promesa de vivir intensamente. En Marsella, había disfrutado de una considerable libertad de movimiento, pero siempre dentro de los límites impuestos por la dependencia familiar, mientras que en París tenía la garantía de que sólo tendría que rendir cuentas ante mí mismo. Materialmente, las cosas no podían presentarse mejor: disponía de una beca que me daba para vivir austeramente, siempre que me limitase a frecuentar los masificados restaurantes universitarios. Había conseguido una habitación en una residencia para estudiantes extranjeros, en la

calle de la Victoire, cerca de la sede del Partido Comunista, situado entonces en la plaza Kossuth, así que la aventura podía comenzar. Aterricé en París a principios de septiembre de 1963, mi habitación de estudiante no estaba aún disponible, pero unos compañeros del grupo de Jeunes Libertaires de París que todavía estaban de vacaciones me habían dejado las llaves de su vivienda en la calle Xavier Privas. No te disimularé que habitar en pleno corazón del mítico Barrio Latino fue una auténtica felicidad para mí, tanto más cuanto que Claire, la jovencísima inglesa que había conocido unas semanas antes en la acampada de la FIJL en Beynac (Dordoña), se había reunido conmigo.

¿Y sobre la Sorbonne?

Aún no habían comenzado las clases y ya me había lanzado, a todo tren, a un activismo frenético que iba a absorberme por completo durante los cinco años siguientes. Entonces no sabía que la titulación que había elegido, psicología, era el bastión de los lambertistas⁹⁷ parisinos. Fue por lo tanto con total ingenuidad que me presenté ante el Comité de Liaison des Étudiants Révolutionnaires (CLBR), ubicado en los locales de los estudiantes de psicología de la Sorbonne, anunciando que, como anarquista –y por lo tanto, como revolucionario– deseaba afiliarme al CLBR. Claude Chisserey,⁹⁸ el líder lambertista que se

97 Seguidores de Pierre Bousset, más conocido como *Pierre Lambert*, fundador de una corriente trotskista desarrollada en Francia.

98 Claude Chisserey (¿P–1981) fue un activista trotskista, de tendencia lambertista, que ocupó posiciones de liderazgo en la Organización Comunista Intemacionalista (OCI).

encontraba allí con algunos de sus compañeros –y con quien, por extraño que parezca, mantendría a partir de entonces excelentes relaciones–, soltó una sonora carcajada: «¡Bueno! ¡Ya ha aparecido otro! Pero no te preocupes, hombre, te pondremos en relación con “el otro” anarquista de la Sorbonne, y así ya podréis empezar la revolución».

¿Quién era ese otro anarquista?

Se trataba de Richard Ladmiral, miembro del grupo que editaba la revista *Noir et Rouge*, impulsada por Christian Lagant,⁹⁹ el mismo Lagant con quien había intercambiado correspondencia cuando aún vivía en Marsella y que había conocido personalmente un mes antes en la acampada de Beynac. Chisserey cumplió su palabra y me presentó a Richard. Fue a partir de ese encuentro que surgió la idea de imitar a los lambertistas, creando nosotros también un enlace estudiantil, pero esta vez de carácter anarquista. En paralelo a esa actividad, me había integrado naturalmente en el grupo de Jeunes Libertaires de París, en el que se encontraban Helyette Besse, René Darras, Progreso Rosell, José Montaner, Nicole Moine, Buey Gardenia, entre otros. Durante ese mismo mes de septiembre, ya me había precipitado a la calle Ternaux para tomar contacto con la Federación Anarquista (FA), que tenía allí

99 Christian Lagant (1926–1978), corrector tipográfico y dibujante, fue una de las principales figuras del grupo–revista *Noir et Rouge* (1956–1970), y defendió una concepción abierta y no dogmática del anarquismo.

su sede, e integrarme en las actividades del Groupe des Relations Internationales (GLI), junto con Marc Prévotel, Pierre Blachier¹⁰⁰ y Guy Malouvier.

¿Manténías contactos con la FIJL?

La situación se había complicado para los jóvenes libertarios españoles que tanto me habían impresionado en la acampada de Beynac. A principios de septiembre, una amplia redada policial había desmantelado la FIJL y encarcelado a muchos de sus más activos militantes. Con lo cual, durante las primeras semanas de mi estancia en la capital, frecuenté asiduamente los pasillos del Palacio de Justicia de París –donde los militantes eran interrogados por el juez Simón– a fin de manifestar una solidaridad presencial con las familias de los detenidos y recoger información sobre su situación.

Para tratar de resistir a ese duro golpe, la FIJL puso rápidamente en pie estructuras alternativas y decidió lanzar un periódico: *Action Libertaire*. Fue a través de ese periódico, en el que participé de manera muy activa, como empecé a implicarme seriamente en las actividades de una FIJL que acababa de ser ilegalizada por las autoridades francesas.¹⁰¹

100 Pierre Blachier (¿P–1997), obrero cualificado en Renault, fue entre 1960 y 1973 uno de los impulsores de la revista *Informations Correspondance Ouvrières (ICO)* y luego, entre 1974 y 1978, de la revista *La Lanterne Noire*.

101 Tras las protestas por la ejecución en España de Joaquín Delgado y Francisco Granado, la policía francesa procedió, en septiembre de 1963, a numerosas detenciones de activistas de la FIJL y, el 20 de noviembre de ese año, el

¿Cuál era la cobertura legal del periódico?

El periódico –bilingüe, en francés y español– apareció como el órgano de una inexistente sección francesa de la Federación Internacional de Juventudes Libertarias (FIJL) y sus páginas en francés estaban a cargo del Comité de Enlace de los Jóvenes Anarquistas (CLJA– Comité de Liaison des Jeunes Anarchistes), que acabábamos de crear en octubre de 1963.

Su primer número fue publicado en noviembre de 1963, figurando como director, a efectos legales, Marc Prévotel, mi compañero del grupo de la FA. Como puedes ver, los últimos meses de 1963 fueron particularmente ricos en eventos y actividades. Ese ritmo militante desbocado que imprimí a mi vida cuando llegué a París continuó, casi con la misma intensidad, hasta 1968.

Escribiste, en alguna parte, que lo llamativo en París, en la década de 1960, era el estado de total fragmentación del movimiento libertario y su propensión al sectarismo. Hasta el punto de que la guerra entre sus diferentes «capillas» se había convertido en su principal actividad. Una vez más, parece que tu naturaleza te haya empujado a buscar confluencias entre grupos rivales. Esa era incluso la función principal del Comité de Enlace de los Jóvenes Anarquistas, del que fuiste uno de los principales impulsores y que alcanzó cierto éxito. ¿Puedes hablarnos de esa

Gobierno francés decretó su disolución.

experiencia y de su impacto sobre el movimiento libertario en general? ¿Cuáles fueron las actividades del CLJA? ¿A quiénes agrupaba! ¿Qué relaciones mantenía con las diversas organizaciones libertarias?

Como he dicho, el CLJA fue creado en octubre de 1963. Para ser más preciso, el 13 de octubre a las 14.30 horas, en el 24 de la calle Sainte-Marthe, en «el local de los españoles», como lo llamábamos entre nosotros. Bueno, no creas que tengo una memoria de elefante; esta información está incluida en el primer número del *Bulletin du CLJA*, de noviembre de 1963. Inicialmente, se trataba de reunir a jóvenes de la FA-GLI y a otros grupos –de *Noir et Rouge*, de Jeunes Libertaires, de la Union des Groupes Anarchistes Communistes (UGAC), de la Liaison des Étudiants Anarchistes (LEA)–, más algunos compañeros independientes como, por ejemplo, Michel Señor, para debatir y actuar conjuntamente. El CLJA no tenía el propósito de crear una nueva organización, sino, al contrario, el de superar las resistencias que estaban entorpeciendo la colaboración entre grupos, organizaciones e individualidades anarquistas. Su éxito fue bastante considerable, ya que en algunas de sus asambleas se reunieron más de sesenta jóvenes. Ese éxito se manifestó también en el plano de las actividades emprendidas. Como botón de muestra, te diré que en enero de 1964, unos cuarenta compañeros del CLJA nos movilizamos para hacer una pegada masiva de carteles y una distribución de octavillas protestando contra la represión que se había abatido sobre los militantes de la FIJL.

En concreto, ¿cuáles fueron las relaciones del CLJA con la FIJL?

Muy intensas. En su primera reunión, el CLJA decidió designar a algunos compañeros –Michel Señor y yo, entre ellos– para redactar las páginas francesas del periódico *Action Libertaire* que, tenía la misión de servir de cobertura a la ilegalizada FIJL. Junto con el primer número de su propio boletín, el CLJA envió el primer número *de Action libertaire* a todos los grupos libertarios. También lanzamos llamamientos para que los jóvenes anarquistas acudieran a la acampada de verano de la FIJL.

Y, por cierto, fue en Anduze, en el departamento del Gard, en agosto de 1964, donde se celebró el primer encuentro nacional del CLJA, que intentaba, sin demasiado éxito, extenderse al resto de Francia.

Has mencionado en varias ocasiones las famosas acampadas anarquistas, que la FIJL designaba con el curioso nombre de «concentraciones». Antes de proseguir, me gustaría que nos hablases un poco sobre ese aspecto particular del activismo libertario. Había en el movimiento anarquista una clara voluntad de separar lo menos posible la esfera política de la esfera existencial, ese rechazo de la separación se enmarcaba en una especie de planteamiento contrasocietal en el que la militancia también pasaba por cierta manera libertaria de vivir las amistades, las afinidades y los amores. ¿Qué puedes decirnos al respecto?

De la misma manera en que durante mi infancia estuve

completamente inmerso en un ambiente bien particular –el exilio español–, a lo largo de toda la década de 1960, el medio libertario fue prácticamente el *todo* de mi universo. Mis amigos eran casi todos libertarios; fue en los medios libertarios donde se fraguaron mis relaciones amorosas; mis lecturas y mis artículos eran básicamente libertarios; mis conversaciones, mis proyectos, mis alegrías y mis penas, mis entusiasmos y mis desilusiones; todo me remitía, de una u otra forma, al contexto libertario.

En Marsella, el grupo de Jeunes Libertaires era tanto un grupo político como un grupo de amigos que salían juntos, que se iban juntos de excursión y que compartían alegrías y penas. Muy pronto, la mayor parte de mi vida empezó a girar en torno al grupo y a la organización de la que formaba parte, y no tardé mucho en acudir a las reuniones nacionales de los grupos de Jeunes Libertaires. Por lo general, estas tenían lugar en los albergues de juventud, duraban varios días durante los cuales no solo teníamos la oportunidad de hablar de política, sino también de comer, beber, bromear, cantar; todo ello en un ambiente extraordinariamente convivencial. De hecho, la forma de ser de los Jeunes Libertaires estaba muy alejada de los modelos tradicionales de militancia política. El peso que se otorgaba a la amistad, a la solidaridad y a las relaciones interpersonales, así como la negativa a tomarse demasiado en serio, y el privilegio que se concedía a la dimensión libertaria de las prácticas cotidianas, por encima de las grandes teorías, constituían un rasgo distintivo –especialmente en el caso de los Jeunes Libertaires parisinos– que resultaba bastante chocante para los anarquistas más «serios».

También empecé muy tempranamente a frecuentar las famosas «concentraciones», o acampadas estivales, de la FIJL. Comencé por el de Istres, en 1962, donde sólo pasé unos días, y luego el de Beynac, en 1963, donde permanecí todo un mes. A pesar del dramatismo que impregnó aquel verano –fue en agosto cuando fueron ejecutados Granado y Delgado–,¹⁰² el recuerdo que tengo de la concentración de Beynac sigue siendo extraordinario. Experimenté allí una sensación de total libertad, conocí a jóvenes libertarios de varios países, todos extremadamente cordiales. Las comidas se tomaban a menudo en común y, como andaba muy escaso de dinero, casi siempre estaba fraternalmente invitado a compartir la comida de unos u otros. Conservo un grato recuerdo de los debates más o menos acalorados, de los juegos colectivos y de los numerosos proyectos surgidos en esos encuentros. Era una oportunidad perfecta para construir amistades, ver nacer amores y establecer relaciones militantes que se prolongarían durante años.

En Beynac, quedé muy impresionado por los jóvenes libertarios de la FIJL y fue sin duda allí donde se tejieron los fuertes vínculos que me unieron a ellos. Y, cuando nos fuimos de Beynac, mi colaboración con la FIJL ya no tuvo marcha atrás. Después de esa experiencia, mis vacaciones veraniegas se convirtieron en sinónimo de «acampadas libertarias»: Anduze (Gard), en 1964; Aiguilles (Altos Alpes), en 1965; Saint-Mitre-les-Remparts (Bocas del Ródano), en 1966. Las vacaciones de Semana Santa también representaban

102 Detenidos el 31 de julio de 1963, Joaquín Delgado y Francisco Granado fueron ejecutados en el garrote vil el 17 de agosto, acusados de acciones que no habían cometido.

oportunidades para seguir militando y para fortalecer los lazos con anarquistas de otros países. Ese fue el caso, por ejemplo, de la marcha contra la bomba atómica en Inglaterra en 1964 –evento que relaté a doble página en *Le Monde Libertaire*¹⁰³ bajo el título «Ban the Bomb!»–. Y, en 1965, nueva marcha de Semana Santa, bajo las alegres banderas del Notting Hill Anarchist Group.

Volvamos al CLJA. ¿Cómo se percibía su planteamiento por parte de las diversas organizaciones libertarias?

El posicionamiento del CLJA en el conflicto que sacudió al Movimiento Libertario Español (MLE) –sobre el que volveré luego con más detalle– y su pretensión de romper la rigidez de las fronteras entre las diferentes organizaciones, especialmente en la región de París, no eran del agrado de todo el mundo. Así, para responder a algunos comentarios malintencionados tanto de Maurice Laisant¹⁰⁴ como del Groupe d'Études et d'Action Anarchiste, afiliado a la UGAC, tuve que aclarar la naturaleza del CLJA en uno de los boletines internos de la FA (1964). Pero era sobre todo en el boletín interno, en el que se daba cuenta de los debates del congreso de la FA de mayo de 1966, en el que quedó patente la fuerte hostilidad que la existencia del CLJA provocaba en el seno de la FA.

103 Periódico de la Federación Anarquista.

104 Anarquista pacifista, Maurice Laisant (1909–1991) era agente comercial y fue secretario de la Federación Anarquista entre 1957 y 1975, cuando la abandonó para fundar la Unión de los Anarquistas.

Sin embargo, ¿formabas parte del comité de lectura de Le Monde Libertaire?

Sí, fui nombrado para ese comité en el congreso de la FA celebrado en Toulouse en 1965.¹⁰⁵ Su desarrollo estuvo marcado por la fuerte tensión entre, por un lado, «los que mandaban» en la FA –Maurice Laisant, Maurice Joyeux,¹⁰⁶ etc.– y los militantes más jóvenes. De hecho, la creación del CLJA no fue ajena a esa tensión, pero también vino de la distinta forma de percibir los problemas internos del movimiento español. Todo ello hizo que el ambiente fuese muy tenso. Recuerdo, por ejemplo, que ante la negativa expresada por los militantes más influyentes de la FA de permitir que un representante de la FIJL interviniese en el congreso fue necesaria la obstinación del GLI, del que era delegado junto con Marc Prévôtel, y nuestra alianza con el grupo de Marsella representado por René Bianco, para que finalmente ese compañero pudiese intervenir. Así mismo, a pesar de las muchas reticencias, el GLI consiguió que el congreso aprobase una moción de apoyo a la campaña lanzada por la FIJL sobre los presos políticos en las prisiones franquistas. Fue, por lo tanto, como «opositor» que me integré, con Maurice Joyeux, Maurice Laisant, Suzy Chevet¹⁰⁷ y otros, en el comité de lectura

105 Boletín interno de la Federación Anarquista, n.º 63, 1966.

106 Figura destacada del anarquismo francés, Maurice Joyeux (1910–1991) fue mecánico y librero y, tras la Liberación, uno de los principales arquitectos de la construcción de la Federación Anarquista, y de su reconstrucción en 1953 después del «episodio Fontenis».

107 Suzanne Chevet (1905–1972), conocida como *Suzy*, militó en la Federación Anarquista, en *La Libre Pensée*, en la Liga de los Derechos Humanos y en el sindicato CGT–Force Ouvrière. Fue compañera de Maurice Joyeux

de *Le Monde Liberta iré*, en el que era responsable, con el GLI, de la sección internacional. Permanecí allí poco más de un año y lo abandoné bastante cansado del diálogo de sordos que reinaba en su seno y de las constantes peleas para incluir o no, en el periódico, tal o cual comunicado. Confieso, por otra parte, que soportaba cada vez con más dificultad el tono maternal y meloso de Suzy Chevet y las salidas de tono de Maurice Joyeux. Si la memoria no me falla, la representación de la sensibilidad «renovadora» u «opositora» en el comité de lectura recayó, posteriormente y por un corto período de tiempo, en los compañeros del Groupe Libertaire d'Action Spontanée (GLAS), muy cercano a los Jeunes Libertaires, y en el Groupe Anarchiste de Nanterre, donde militaban algunos compañeros de la LEA.

¿Qué actividades desarrollaba el CLJA?

Fue durante 1966 cuando el CLJA llevó a cabo, en estrecha colaboración con la FIJL y con compañeros de las Juventudes Libertarias de Milán, una de sus iniciativas más logradas y de las más importantes para el desarrollo de movimiento anarquista juvenil: la organización del Primer Encuentro Europeo de Jóvenes Anarquistas.

A finales de octubre y principios de noviembre de 1965, viajé con Octavio Alberola al congreso de la Federación Anarquista Italiana (FAI) que se celebraba en Carrara. Se trataba, entre otras cosas, de discutir con los jóvenes compañeros milaneses la posibilidad de un encuentro europeo. Su preparación fue asumida por el CLJA y el encuentro tuvo lugar el 16 y 17 de abril

de 1966 en París, en el local de la calle Sainte–Marthe. A lo largo de esos dos días, nada menos que treinta grupos de siete países y un centenar de delegados debatieron con enorme entusiasmo. El éxito de la iniciativa fue tal que fue convocada una segunda reunión para el final de ese mismo año, en Milán, mientras que el CLJA ponía en marcha *un Boletín europeo de jóvenes anarquistas*. A finales de abril, por lo tanto muy pocos días después de ese primer encuentro europeo, la amplia cobertura mediática del secuestro de monseñor Ussía en Roma¹⁰⁸ inyectó una nueva dosis de entusiasmo a los jóvenes anarquistas europeos.

Hemos mencionado, en varias ocasiones, el enlace de los estudiantes anarquistas (LEA, Liaison des Étudiants Anarchistes). ¿Cómo se creó y con qué proyecto?

Todo arrancó, como he dicho, a partir del encuentro en la Sorbonne con Richard Ladmiraal, el compañero que conocí a través del dirigente lambertista Claude Chisserey. Hubo buenas vibraciones entre nosotros, y coincidimos inmediatamente en el proyecto de crear una organización anarquista de estudiantes. Richard me presentó a Jean–Pierre Poly, otro universitario de su grupo que podía estar interesado en ese proyecto y, por mi parte, lo comenté con Michel Señor, que también estudiaba psicología y que estaba más o menos relacionado con el

108 El 30 de abril de 1966, el obispo Marcos Ussía, consejero eclesiástico de la embajada española en el Vaticano, fue secuestrado. La acción, que pretendía llamar la atención internacional sobre los presos en las cárceles españolas, fue reivindicada por el Grupo 1º de Mayo, y desautorizada por las instancias dirigentes del movimiento libertario español.

Movimiento Popular de Resistencia (MPR) de Liberto Sarrau.¹⁰⁹ Ese fue el embrión del grupo que tomó el nombre de Liaison des Étudiants Anarchistes (LEA) y que empezó a funcionar de manera bastante clásica, convocando reuniones, intentando atraer a los estudiantes afiliados a los grupos anarquistas existentes, insertando comunicados en el *Bulletin des Jeunes Libertaires* y en *Action Libertaire*. Lo cierto es que, en esa primera etapa de la LEA, sus efectivos eran muy reducidos. Nuestra primera acción pública consistió en una distribución de octavillas delante del Champollion, un cine del Barrio Latino donde se proyectaba la película *¡Viva Zapata!* de Elia Kazan. Nuestra octavilla destacaba una de las frases de la película: «Un líder fuerte torna débil a su pueblo; un pueblo fuerte no necesita líderes».

¿Cuándo empezaron a activarse las cosas para la LEA?

A finales del verano de 1964, publicamos un comunicado de la LEA en *Le Monde Libertaire* convocando a una reunión en octubre, en el local de la calle Sainte-Marthe, y fue a partir de entonces cuando arrancó de verdad. Nos encontramos allí una docena de estudiantes, entre los cuales figuraban Jean-Pierre Duteuil y Georges Brossard, que acababan de matricularse en la nueva Universidad de Nanterre, y con los cuales no tardé en formar un trío fuertemente compenetrado. En la Sorbonne,

109 Liberto Sarrau (1920–2001), traductor en la UNESCO, fue fundador a finales de la década de 1950 del Movimiento Popular de Resistencia (MPR). Esa «organización de lucha» contra el régimen de Franco, influenciada por las revoluciones cubana y argelina, se presentó como la rival del activismo de la FIJL. SU escaso éxito hizo que desapareciera en 1962.

había emprendido junto a Richard Ladmiraal una labor de oposición dentro de la UNEF, en estrecha colaboración con la Tendence Syndicaliste Révolutionnaire impulsada por los lambertistas. Esa colaboración se inspiraba en el modelo de la alianza que existía en Saint-Nazaire, entre los anarcosindicalistas, liderados por Alexandre Hébert, y los lambertistas. Nos dimos cuenta más tarde de que nuestro enfoque estaba equivocado, pero fue el adoptado y desarrollado por la LEA, especialmente en Nanterre, donde poco a poco esta consiguió arraigar y expandirse.

Al año siguiente, Dany Cohn-Bendit se matriculó en Nanterre y se unió a la LEA, de la que ya conocía a algunos de sus miembros porque también formaban parte del Groupe Anarchiste de Jeunes (GAJ), que habíamos formado después de la acampada de agosto de 1965 en Aiguilles y que se reunía, la mayor parte de veces, en el piso donde él vivía. De hecho, durante el curso académico 1965-1966, los efectivos de la LEA-Nanterre crecieron considerablemente y esta pudo tratar a los lambertistas de igual a igual en el seno de la Tendence Syndicaliste Révolutionnaire. Al año siguiente, la LEA abandonó esa alianza para fundar la Tendence Syndicaliste Révolutionnaire Fédéraliste, que creció de manera espectacular y cuyos militantes pasarían a desempeñar, en 1968, un papel clave en la creación del Movimiento 22 de Marzo.

La década de 1960 fue muy innovadora desde el punto de vista de la crítica social, pero al parecer esta vino más de la mano de grupos y revistas como Socialisme ou barbarie o Internationale

Situationiste que del propio movimiento libertario. ¿Qué influencia ejercieron esas revistas sobre tu formación intelectual?

De hecho, la vida intelectual del movimiento libertario era, por aquel entonces, extremadamente pobre y tomaba básicamente la forma de la repetición. Aparecían pocas ideas novedosas bajo los pliegues de la bandera negra. En aquel momento, la revista *Noiret Rouge* era, sin duda, de lo mejor que se hacía. Sin embargo, si esa revista era, ciertamente, rica en análisis bastante rigurosos, también hay que reconocer que no era muy innovadora en el plano conceptual. Desde Inglaterra, con la revista *Anarchy* y, desde Italia, con *Materialismo e Liberta*, nos llegaban propuestas un poco menos convencionales, pero, en general, tienes razón al señalar que era fuera de los círculos propiamente libertarios donde se manifestaba una auténtica creatividad teórica. Leía *Socialisme ou barbarie*, aunque de forma bastante irregular, y poco antes de Mayo del 68 tuvimos incluso algunas reuniones con los jóvenes de *S ou B*. No obstante, no fue hasta bastante más tarde cuando tomé conciencia de la importancia que había desempeñado esa revista en el campo del pensamiento crítico. En aquel momento, más que *S ou B*, me atraía la revista *Internationale Situationiste*, por su tono provocador y por la peculiaridad de su estética, pero creo que el activismo libertario me absorbía demasiado como para poder apreciar el esfuerzo de renovación teórica que todo eso representaba.

El relato de esos años de joven militancia indica que el tipo de

activismo que te motivaba era más «transfronterizo» que de defensa de una capilla particular. Una pregunta que surge, sin embargo, es si esa voluntad de ensanchar a toda costa tu espacio militante al participar en diversas agrupaciones no perjudicaba a la seriedad de tu participación en tal o cual estructura en particular. En otras palabras, ¿no había en ti una propensión a una especie de «turismo militante», que era finalmente una forma de evitar el deslizamiento hacia un «patriotismo» de grupo o de organización que también está presente entre los anarquistas?

Tienes razón en una cosa: lo que me animaba era, efectivamente, la voluntad de no caer en el espíritu cerrado de las «capillas». Fue también esa voluntad la que me impulsó a sugerir la idea de encontrar un símbolo –o un signo de reconocimiento– que fuese común a todas las corrientes anarquistas, una idea que desembocó en la invención de esa «A circulada» que apareció por primera vez en el *Bulletin des Jeunes Libertaires* de abril de 1964. Por lo tanto, es cierto: en ese momento, había en mí una intensa voluntad de romper las barreras que separaban a las diferentes organizaciones anarquistas, un deseo de crear una especie de frente común libertario. No estoy seguro, sin embargo, de que podamos hablar, como lo haces, de una propensión al «turismo militante». Aceptaría esa expresión si hubiese estando practicando un constante ir y venir de una organización a otra, pero no fue así. Permanecí mucho tiempo en cada grupo en el que milité y en las estructuras transgrupales –tales como la LEA o el CLJA– que contribuí a crear. Por supuesto, la simultaneidad de esas diversas implicaciones militantes puede sorprender, tanto más cuanto que, más tarde, también empiezo a participar

en la revista *Presencia*. Son, obviamente, muchas cosas a la vez –de ahí, quizá, cierta impresión de dispersión–. Sin embargo, hay que decir que mi condición de estudiante me permitía disfrutar de mucho tiempo libre, ya que no asistía a casi ninguna de mis clases sin que eso impidiese que la suerte me acompañase en los exámenes.

Ahora bien, se produjo una importante inflexión en mi compromiso militante cuando, en 1966, algunas de mis diversas actividades dejaron paso a una mayor implicación en la FIJL.

Antes de pasar a tu participación en la FIJL, me gustaría que nos contaras en qué estado se encontraban, entonces, el movimiento libertario español, en general, y la FIJL, en particular.

Sería demasiado largo y tedioso entrar en el detalle de los numerosos conflictos que agitaban al movimiento anarquista español en aquel momento.

Para resumir la situación, podría decirse que, después de la reunificación de 1961 y de la constitución –y la rápida disolución– de Defensa Interior, dos sectores se enfrentaban radicalmente sobre la cuestión de la «acción conspirativa violenta».

Por una parte, contrarias a esa línea, se encontraban las instancias dirigentes de la CNT y de la FAI, bajo el control de Federica Montseny y de Germinal Esgleas; por otra parte, a favor de dicha línea, se encontraba la FIJL, con el apoyo de algunos

viejos militantes como Cipriano Mera,¹¹⁰ José Pascual¹¹¹ o Acracio Ruiz.¹¹² Paralelamente, otros militantes que no eran partidarios de esa línea, como Fernando Gómez Peláez,¹¹³ José Peirats¹¹⁴ o Roque Santamaría¹¹⁵ se oponían, sin embargo, a los dictados de las instancias dirigentes y a su inmovilismo.

110 Figura mítica de la Guerra Civil española, Cipriano Mera (1896–1975) era obrero de la construcción y fue miembro del organismo Defensa Interior (DI). A partir de entonces, apoyó a la FIJL, en contra de la tendencia «inmovilista» de la CNT, y militó en el seno de los Grupos de Presencia Confederal (GPC), opuestos al clan«Esgleas–Montseny», con el periódico *Frente Libertario* como órgano de expresión.

111 Hombre en la sombra por excelencia, José Pascual (1915–1970) era trabajador del metal y fue, a finales de la década de 1940 y principios de la de 1950, el responsable de la coordinación de los grupos de acción que actuaban en suelo español. Más tarde, se convirtió en uno de los pilares de DI y de la FIJL.

112 Acracio Ruiz, alias *José Ortega Molina* (1908–1994), fue miembro de DI, se opuso a la toma de control de la CNT por el sector «inmovilista» y militó en la FIJL.

113 Fernando Gómez Peláez (1915–1995), periodista y corrector, fue director de *Solidaridad Obrera* (París) de 1946 a 1954 y, a continuación, en 1956–1957, fue miembro del equipo editorial de *Atalaya. Tribuna confederal de libre discusión*. Entre 1970 y 1977, también fue responsable del periódico disidente mensual *Frente Libertario*.

114 Autor de *La CNT en la Revolución española*, José Peirats (1908–1989) fue ladrillero, periodista e historiador. Secretario de la CNT en el exilio (en 1947–1948 y en 1950–1951), formaba parte del sector «apolítico». Después de la reunificación, por la cual trabajó, discrepó de la estrategia de lucha frontal emprendida por DI –que definía como «la estrategia de dar cabezazos contra una pared»–, lo que no impidió que se opusiera enérgicamente también al sector Esgleas–Montseny. Después, fue uno de los colaboradores más constantes de *Frente Libertario*.

115 Roque Santamaría (1911–1980), peluquero de profesión, fue secretario de la CNT en el exilio –era parte del sector «apolítico»– entre 1958 y 1961, fecha de la reunificación, de la que fue un firme partidario. Fue nuevamente secretario durante el tenso período de 1961–1963. Apartado por el sector «inmovilista», desempeñó más tarde un importante papel en los Grupos de Presencia Confederal (GPC).

A lo largo de los años sesenta, el conflicto desembocó en una caza de brujas que acabó en la expulsión masiva de los disidentes. Cuando las federaciones locales se negaban a aplicar esa medida disciplinaria, no se dudaba en expulsarlas a ellas también –entre ellas, las de París y Toulouse, las más importantes de las federaciones existentes–. El conflicto tomó la forma de una auténtica guerra interna, con acusaciones de extrema gravedad lanzadas por ambas partes. Personalmente, me situé de manera radical del lado de los militantes de la FIJL, totalmente convencido de que las direcciones de la CNT y de la FAI trataban de acabar con ellos.

Es cierto que la línea de lucha frontal contra el régimen de Franco defendida por «los jóvenes» ponía en peligro el cómodo *modus vivendi* que los notables de la CNT habían encontrado en Francia. Por mi parte, no albergaba la menor duda de que el activismo revolucionario era el único que podía ponerle palos en las ruedas al régimen de Franco y volver a dar brillo a las ideas libertarias en España. Mi análisis era seguramente un tanto superficial, pero estaba tan profundamente convencido de que era acertado que puse toda mi energía en defenderlo ante los anarquistas franceses, y quizás eso ayudó un poco a que no solo el CLJA, la LEA y los Jeunes Libertaires, sino también la UGAC y una parte de la FA, manifestasen una solidaridad indiscutible con la FIJL frente a los comités de la CNT.

En 1966, por lo tanto, tu grado de participación en la FIJL cambia, ya que dejas de militar en sus márgenes para integrarte por completo en ella. ¿Por qué ese cambio?

Así fue. Todo cambió a partir del congreso clandestino que la FIJL celebró en París, en enero de 1966, y al cual asistí. Concluido ese congreso, se nombró una nueva Comisión de Relaciones en la que se me pidió que me integrase, con la idea de que me hiciera cargo de las relaciones internacionales. Mi respuesta fue tan evasiva como grande mi sorpresa. Al menos formalmente, nunca había sido militante de la FIJL y la responsabilidad que se me proponía me daba un poco de miedo. No tanto porque la FIJL estuviera fuera de la ley, sino porque tenía una visión demasiado idealizada de esa organización. Finalmente, creo que fui sensible al halo romántico que rodeaba la lucha de los anarquistas españoles y acepté la propuesta. Informé entonces a mis compañeros franceses más cercanos de que, en adelante, estaría menos disponible para las actividades que llevábamos a cabo conjuntamente. En ese ámbito, el único proyecto que aún quería culminar era la organización del Primer Encuentro Europeo de Jóvenes Anarquistas, que estaba previsto para abril de 1966; pero eso no interfería con mi nuevo compromiso militante, porque tanto el CLJA como la FIJL estaban implicados en su organización.

Hace un momento, has mencionado tu participación en la revista Presencia. Una de las actividades notables de la FIJL en aquella época, fue efectivamente el lanzamiento de esa revista, que adoptó un tono y un punto de vista bastante originales en comparación con las otras publicaciones existentes en español. Como ejemplos, podemos decir que manifestaba una clara voluntad de revisar ciertos aspectos del anarquismo, que se ponían en valor las nacientes Comisiones Obreras como

expresión de un neosindicalismo de acción directa, e incluso que se simpatizó con el castrismo. ¿Cuál fue tu implicación en la revista Presencia?

Action Liberaire –que fue, recordémoslo, una iniciativa de la FIJL en 1963– era sin duda un buen periódico, pero el hecho de que fuese bilingüe complicaba seriamente su distribución en España. Eso nos llevó a poner fin a esa experiencia –el sexto y último número se publicó en julio de 1966– y a lanzar una revista enteramente en español: *Presencia*, subtitulada *Tribuna Libertaria*, cuyo primer número se publicó en diciembre de 1965 y que tuvo una vida de dos años (el décimo y último número llevaba por fecha diciembre 67/enero 68). Tal y como dices, *Presencia* pretendía, efectivamente, romper con los clichés habituales de la prensa libertaria del exilio y con su retórica, estableciendo un contacto directo con la realidad política y con las luchas que sacudían España. Para nosotros, se trataba de escapar de cierta estrechez de miras y contemplar de una manera no sectaria las nuevas formas de lucha que comenzaban a aparecer en el Estado español, así como de renovar nuestro discurso. Más que por un comité de redacción en el sentido estricto, la revista estaba impulsada por un colectivo muy abierto en el que se encontraban, por supuesto, militantes de la FIJL, junto con otros militantes libertarios como David Antona o Edgar Emilio Rodríguez, y también compañeros que pertenecían a otras corrientes, como Carlos Semprún, que formaba parte de Acción Comunista. Guardo excelentes recuerdos de las reuniones, a las que asistía regularmente y que tenían lugar, por lo general, en el domicilio de Edgar Emilio Rodríguez. Se respiraba en ellas una gran bocanada de aire fresco, con cierto

olor a azufre que tampoco me desagradaba. Cuando analizábamos, sin anatemas, el fenómeno de las nacientes Comisiones Obreras, estábamos a años luz de los puntos de vista rígidos y a menudo sectarios que la CNT mantenía sobre ese tema.

Curiosamente, no aparecen artículos tuyos en Presencia...

Es verdad. Así como escribí en todos y cada uno de los números de *Action Libertaire*, no publiqué ni un solo artículo en *Presencia*. La razón es simple, si bien comprendía y leía el español sin ningún problema, lo hablaba muy mal y ni siquiera me atrevía a imaginar cuál podía ser el resultado de intentar escribir en esa lengua.

Entonces llegó aquel mes de mayo de 1968. ¿Cómo viviste esa explosión?

No puedo evitarlo: por mucho que me repita que, al fin y al cabo, Mayo del 68 solo fue un ligero estremecimiento de piel de la historia, el recuerdo intenso y embriagador que conservo, cuarenta años más tarde, aún sigue alimentando mi certeza de que aquel momento fue el más exaltante de toda mi vida. ¡Ya está dicho!

Había acabado mis estudios en septiembre de 1967 y trabajaba como técnico universitario en el laboratorio de psicología social, situado en el número 18b de la calle de la Sorbonne. Si menciono con tanta precisión la dirección del laboratorio es

porque se trata del número que queda justo en frente de la puerta de acceso a la Sorbonne. En otras palabras, la casualidad quiso que estuviese situado geográficamente en primera fila de los acontecimientos. Así que, desde el principio de los hechos de mayo, me sentí en total sintonía con lo que estaba ocurriendo, dejándome arrastrar por la ola, gritando y corriendo en todas las direcciones por el bulevar Saint-Michel durante la intervención policial del viernes 3 de mayo en el patio de la Sorbonne. Llevada a una intensidad exaltante y agotadora, esa implicación se mantuvo a lo largo del mes de mayo y durante los diez primeros días de junio: manifestaciones, barricadas, asambleas, reuniones del Movimiento 22 de marzo, operaciones diversas –como, por ejemplo, encontrar un piso franco para Dany, cuando regresó clandestinamente de Alemania–, etc.

Para un militante como tú, ver tanto color rojo y negro en las calles de París debía de ser como una recompensa, ¿verdad?

Sin duda, pero la sorpresa experimentada ante tal explosión era proporcional al entusiasmo que despertó. Me encontraba inmerso en el movimiento, impresionado por sus fuertes acentos libertarios, pero incapaz de vislumbrar hacia dónde iba. Existía como un halo de misterio: ¿por qué unas formas de ser, de pensar y de hacer que, a pesar de todos nuestros esfuerzos, se estrellaban hasta días antes contra las paredes de la incompreensión, del rechazo o de la indiferencia, brotaban ahora ante nosotros con tanta facilidad y en los lugares más inesperados? De hecho, viví Mayo del 68, a la vez, como una culminación de esos años de desmesurada militancia que lo

habían precedido y como el fracaso de los esfuerzos desplegados a lo largo de tantos años. Me explico: Mayo del 68 no solo actuaba como un potente revelador de los aspectos más mutilantes de la sociedad capitalista, sino que también iluminaba los fallos de la acción y del pensamiento político que habían guiado nuestra lucha contra esa sociedad. Más que a una autocrítica, el movimiento nos obligaba a realizar una auténtica mutación de nuestra forma de vivir lo político. En ese sentido, es justo decir que hubo un antes y un después del 68.

¿Cómo fue percibido ese evento por tus compañeros de la FIJL?

La mayoría se implicaron a fondo en ese movimiento que, sin embargo, ponía en entredicho algunas de nuestras concepciones un tanto *vanguardistas*. En cualquier caso, experimenté esa contradicción, y no fui el único, ya que algunos de mis compañeros más cercanos, como Agustín Sánchez,¹¹⁶ llegaron a las mismas conclusiones. Muy pronto, los efectos de Mayo del 68 se harían sentir dentro de la FIJL y exacerbarían las contradicciones en las que esta se encontraba sumergida desde hacía algún tiempo. Se puede considerar, incluso, que Mayo del 68 anunció el principio del fin de nuestra organización.

Para ti, el postmayo tuvo un carácter muy especial. Detenido

116 Agustín Sánchez (1936–2006), cerrajero, participó en las actividades de DI y fue un activo militante de la FIJL. En septiembre de 1963, a raíz de las protestas contra la ejecución de Granado y Delgado, cumplió ocho meses de prisión en la cárcel de Fresnes (París).

en Flins,¹¹⁷ eres objeto, en tanto que extranjero, de una orden de expulsión del territorio francés. Sin embargo, habida cuenta de tu condición de refugiado político, provisto de un pasaporte Nansen,¹¹⁸ la expulsión a España no era posible y te asignaron a una residencia lejos de París. ¿Cómo viviste esa complicada circunstancia?

Me ordenaron personarme en la prefectura de Tulle¹¹⁹ –a la que tenía que viajar desde París sin custodia alguna–, para ser asignado a residencia en el departamento de Corrèze. Después de presentarme a las autoridades, me instalé en Brive, la capital del departamento donde los militantes del PSU (Partí Socialiste Unifié) se brindaron a acogerme, y donde tenía que ir diariamente a la policía. Una vez allí, asistí a algunas reuniones izquierdistas, particularmente de Voix Ouvrière.¹²⁰ Eso llegó rápidamente a oídos de la policía, que me avisó de que no querían barricadas en las calles de la ciudad y que, por tanto, tenía que elegir otro lugar de residencia. Cualquier sitio valía, con tal de que fuese una ciudad pequeña, que no superase un determinado número de habitantes y que estuviese suficientemente alejada de Brive. De nuevo, los compañeros del PSU me buscaron un lugar donde

117 Pequeña localidad a las afueras de París donde se ubicaba una de las últimas empresas de Renault que se mantenían en huelga a principios de junio.

118 El pasaporte Nansen –cuyo nombre se refiere a Fridtjof Nansen, científico y explorador noruego, que representó a su país en la Sociedad de Naciones– era una cédula, establecida en 1921, que permitía a los refugiados tener una documentación con la que moverse en el interior de los países receptores y viajar a los países que aceptaban esa documentación.

119 Capital administrativa del departamento de Corrèze, en el centro de Francia.

120 Una de las organizaciones trotskistas del momento.

alojarme y esa fue la forma en que aterricé en casa de un matrimonio de maestros, en un pequeñísimo pueblo llamado Lissac.

Financieramente, ¿cómo te las arreglaste?

Si mi contrato laboral se mantuvo y pude sobrevivir, fue gracias a Robert Pagès, el director del laboratorio donde trabajaba. Fue él quien removi6 cielo y tierra para que Michel Alliot –presidente de la Universidad de París–VII a la que estaba adscrito el laboratorio, y cercano al ministro de Educación Edgar Faure– consiguiera, a finales de diciembre 1968, la suspensión de mi asignación a residencia.

¿Cómo se litigó tu caso?

Cuando fui arrestado en Flins, junto con Manuel Castells, este me explicó que el profesor de sociología Alain Touraine, de quien era el asistente, le había provisto de una «orden de misión», dándole instrucciones para llevar a cabo estudios de campo durante las huelgas.

Era una manera de cubrirle en caso de que surgiese algún problema. Fue ese mismo argumento, apoyado en documentos elaborados *a posteriori*, el que utilizó Robert Pagès ante Michel Alliot.

Entonces, permaneciste seis meses en asignación a residencia.

Sí, y aunque es cierto que seis meses no representan finalmente un tiempo demasiado largo, la total incertidumbre que revestía la posible duración de mi destierro daba al tiempo una dimensión de eternidad. Porque, al tratarse de una medida «administrativa», no cabía ningún tipo de recurso ni existía ningún plazo de finalización. Afortunadamente, de vez en cuando, Conxita, mi compañera, y algunos amigos de la FIJL venían a visitarme bajo la atenta mirada de los dos agentes de policía encargados de garantizar el orden en el pueblo. Curiosamente, ninguno de mis compañeros franceses se acercó, lo que no dejó de entristecerme.

Después de la euforia de Mayo del 68 y del bajón que le sucedió, ¿cómo viviste el retorno a la vida normal, profesional, personal y políticamente?

En enero de 1969, regresé a mi trabajo y a las actividades militantes. En cuanto al trabajo, como mi contrato no se había interrumpido, simplemente volví a mis funciones. En cuanto a la militancia, las cosas eran más complicadas. Seguía siendo miembro de la Comisión de Relaciones de la FIJL, sin embargo, junto a Agustín Sánchez y a otros dos miembros de la Federación Local de París, habíamos elaborado un texto muy crítico con su modo de funcionamiento y con el tipo de acciones que desarrollaba. Ese texto, bastante ingenuo y excesivamente «sesentayochista», tuvo el mérito de suscitar un debate interno

en la FIJL, y algunas de las propuestas que planteaba fueron aprobadas en su congreso de abril de 1969. Por ejemplo, la Comisión de Relaciones perdía su condición de organismo central y quedaba dividida en varios comités.

Del mismo modo, la línea de acción directa se modificaba radicalmente, al ser cuestionada la estructura especializada en la acción conspirativa, como se decía entonces. Por supuesto, eso provocó fuertes tensiones dentro de la organización, ya que se ponía fin a la FIJL tal y como esta había querido existir, para bien o para mal, desde 1962. Parte de las funciones de coordinación realizadas por la antigua Comisión de Relaciones, cuyo mandato concluyó en junio de 1969, recayó en el grupo de Aviñón. A partir de ese momento, la FIJL se dedicó principalmente a actividades de propaganda y de apoyo a los presos. Las escasas acciones «conspirativas» que aún se realizaron hasta la muerte de Franco ya no estuvieron respaldadas por la FIJL, sino que estuvieron a cargo, principalmente, de los Grupos de Acción Revolucionaria Internacionalista (GARI).

En cuanto a mí, mi militancia perdió buena parte de su entusiasmo. En el ámbito español, participé con algunos compañeros en la constitución, en la editorial Belibaste, de la pequeña colección La Hormiga, que publicó el libro de Vernon Richards y el de Antonio Téllez sobre Sabaté.¹²¹ En el ámbito francés, mi repliegue fue todavía más acentuado.

121 Vernon Richards: *Enseñanzas de la Revolución española*, Belibaste, París, 1971 (traducción de Laín Diez); y Antonio Téllez: *La guerrilla urbana en España: Sabaté*, Belibaste, París, 1972.

En 1973, es decir, aún en tiempos de Franco, decides irte a vivir a España. ¿Qué motivó esa decisión y cómo llevaste a cabo el traslado?

En noviembre de 1971, Conxita, mi compañera, había decidido regresar a Barcelona. Así que inicié la regularización de mi situación para poder volver legalmente a España. El principal problema que tenía que resolver era el del servicio militar, ya que había sido declarado prófugo. Por suerte, la corrupción era un valor seguro para tratar con los funcionarios franquistas. Tras abonar el correspondiente soborno, el Jefe de Asuntos Militares del consulado me remitió, en diciembre de 1971, mi cartilla militar. Ahora bien, como a pesar de residir en el extranjero aún estaba en edad de ser llamado a filas, mis estancias en España no podían ser superiores a dos meses. Tuve que esperar a julio de 1973 para obtener el certificado que me liberaba definitivamente del servicio militar y me trasladé de inmediato a Barcelona.

¿Cuáles fueron tus primeras impresiones al llegar a Barcelona?

Permíteme una anécdota antes de responder a tu pregunta. Antes de obtener ese precioso documento, usaba mi cartilla militar para hacer viajes de corta estancia a España. Ocurrió, sin embargo, que con ocasión de uno de esos viajes, en la Semana Santa de 1973, la policía española me detuvo en el aeropuerto de Barcelona. Me llevaron esposado a los famosos calabozos de

la Dirección de Seguridad, en la Vía Layetana, donde fui interrogado durante 78 horas, aunque sin violencia. Esa experiencia me permitió comprobar el excelente nivel de información de que disponía la policía española. El pretexto oficial de la detención aludía al decreto de expulsión de 1968 –conmutado en asignación a residencia–, lo cual me dejaba bastante tranquilo, porque podía alegar que sólo estaba cumpliendo mi trabajo y que las autoridades francesas así lo habían reconocido, puesto que habían revocado la medida. Sin embargo, pronto llegaron desde Madrid unos policías especializados en el movimiento anarquista que tomaron el relevo en los interrogatorios. Frente a sus preguntas, que revelaban un alto nivel de información, opté por negar obstinadamente las más flagrantes evidencias, aun a sabiendas de que no iba a resultar creíble. Estoy convencido de que no me creyeron. Sin embargo, el régimen de Franco estaba llegando a su fin y probablemente se consideró que no era un individuo lo suficientemente peligroso como para tomar medidas que habrían podido suscitar algunas protestas en Francia. Después de un mes de incertidumbre –durante el cual, lo confieso, la tentación de volver clandestinamente a Francia fue intensa–, me devolvieron el pasaporte y pude regresar de forma legal a París, donde los compañeros, bien aconsejados, habían tenido la prudencia de esperar a la resolución del caso antes de emprender cualquier acción de protesta.

Ese episodio me marcó lo suficiente como para que, cuando unos meses más tarde me instalé definitivamente en Barcelona, me mostrase muy cauto. De hecho, me dediqué sobre todo a resolver mi situación, a encontrar trabajo, a mejorar mi español y a familiarizarme con las costumbres de mi nuevo entorno.

Durante los dos años anteriores a la muerte de Franco, no busqué contactos militantes y si, por casualidad, me encontraba con compañeros libertarios era solo para conversar, ya que no me parecía aconsejable participar en actividades clandestinas. Ya ves, no hay nada muy emocionante en todo eso, excepto la oportunidad de estar *in situ*, en el momento tan esperado del fallecimiento de Franco. Fue con champán, por supuesto, como celebramos su muerte, en compañía de unos amigos libertarios que eran vecinos nuestros y que habíamos conocido en Francia y Bélgica. Como queríamos que nuestro adorable gato negro, *Bomba*, también participase de la fiesta le habíamos comprado un enorme trozo de hígado. Pero la agonía del dictador fue tan larga que se lo fue comiendo, poco a poco, mucho antes de la muerte del Caudillo.

Contra todo pronóstico, la CNT no tardó en renacer de sus cenizas, aunque fue bajo una forma híbrida entre sindicato y movimiento, en que se notaba una fuerte influencia de las temáticas del 68. ¿Cómo viviste ese renacimiento y qué te inspiraba?

Aunque en aquel momento no militaba, mantenía suficientes contactos con los compañeros libertarios, de una parte y otra de la frontera, y en particular con los de Santa Coloma y los de Perpiñán, como para estar al tanto de lo que estaba ocurriendo en el ámbito libertario, que culminaría con el relanzamiento de la CNT. No participé en la asamblea de Sant Medir (Sants), que el 29 de febrero de 1976 emprendió el proceso de reconstrucción del sindicato, pero unos días más tarde, con gran

curiosidad y entusiasmo, asistí a las primeras reuniones, semi-clandestinas, para constituir el Sindicato de la Enseñanza de Barcelona. Aunque fuese revolucionario, o incluso anarquista, el sindicalismo nunca me había convencido del todo. Sin embargo, reencontrando toda mi energía militante de la década de los sesenta, fue con auténtica pasión que me involucré de 1976 a 1979 en ese torbellino libertario efervescente que empezó a hervir por toda España y muy especialmente en Cataluña. El enorme éxito del mitin de Montjuic, seguido del que tuvieron las Jornadas Libertarias internacionales, en julio de 1977, así como la fuerza que parecía tomar la CNT en algunos sectores de la industria y el papel que esta desempeñaba en determinadas huelgas –como, por ejemplo, la de las gasolineras en septiembre de 1978– no podían sino atizar las esperanzas de los más escépticos.

No obstante, muy pronto, esa renaciente CNT comenzó a entrar en una espiral infernal de discusiones internas sobre lo que debía ser la CNT: sindicato para unos, movimiento para otros. ¿Cómo te situaste en ese debate?

En aquel momento, excepto entre «los oficialistas» de Toulouse, tenía muy buenos amigos en las diferentes corrientes que participaban, cada una a su manera, de la reconstrucción de la CNT, lo cual me reafirmaba en la idea de que las diferencias ideológicas que los separaban eran perfectamente compatibles con una coexistencia pacífica suficientemente sosegada como para no obstaculizar el desarrollo de la organización. Por mi parte, aun siendo partidario de acentuar la vertiente libertaria y

movimentista de la CNT, estaba convencido de que había que hacer lo necesario para que eso no perjudicase al indispensable anclaje de la CNT en el mundo del trabajo. Pero está claro que subestimaba, en aquel momento, las peleas personales, los apetitos de poder de unos y otros, y las limitaciones que el legado del pasado hacían pesar sobre la creación de nuevos instrumentos de lucha. En enero de 1978, el atentado contra la Scala¹²² llevó a su paroxismo el enfrentamiento entre quienes se reivindicaban de un anarquismo puro y duro, y quienes favorecían la dimensión sindicalista de la CNT. La atmósfera interna se convirtió gradualmente en irrespirable, la organización comenzó a menguar con rapidez y la lucha por el control de los comités tomó un carácter cada vez más agrio e incluso violento. Quienes, como mi Sindicato de la Enseñanza, denunciábamos tanto las maniobras de la FAI como las de los Grupos de Afinidad Anarcosindicalistas (GAA) –que se habían formado para oponerse a «la específica»– nos encontramos pronto en una posición insostenible, recibiendo ataques de ambos bandos. La crisis se desarrolló a un ritmo acelerado. A finales de 1978, todas las esperanzas suscitadas por el resurgimiento de la CNT y el movimiento libertario se hundieron. El año siguiente ratificó el fracaso del hermoso experimento libertario que se había intentado tras la muerte de Franco.

122 El 15 de enero de 1978, día en el cual la CNT organizó una manifestación masiva en Barcelona contra el pacto de paz social, conocido como Pacto de la Moncloa, estalló una bomba en el teatro La Scala, atentado que la policía atribuyó a los anarquistas y que fue, con toda probabilidad, teledirigido por Rodolfo Martín Villa, ministro del Interior de la época, para criminalizar a la CNT. El hecho es que lo consiguió parcialmente, aunque también es cierto que la CNT se bastó a sí misma para autodestruirse.

En mayo de 1979, varios cientos de miembros del Sindicato de la Enseñanza de la CNT de Barcelona, entre los que te encontrabas, decidisteis abandonar la CNT para mostrar vuestro desacuerdo con el modo de funcionamiento de la organización, y especialmente con su dogmatismo. Ese mismo año, firmabas un texto, publicado en la revista Nada, titulado «La CNT tiene un brillante porvenir detrás de ella», en el que escribías: «La organización que no ha conseguido realizar los objetivos para los que ha sido creada genera un nuevo objetivo: subsistir». En otras palabras, dejaba de devenir herramienta, para vivirse como una finalidad en sí misma. Y concluías tu texto de la siguiente forma: «Tiempo atrás creí que la CNT podía asumir una función de cristalización, de reagrupamiento, de puesta en relación, de catalizador de una nueva lucha. Hoy sé que la CNT cumple un papel negativo, un papel de freno, de anquilosamiento, de destrucción de lo que hay de libertario en sus integrantes». ¿Cómo viviste ese período cuyo V Congreso, denominado «de la Casa de Campo», fue el lamentable apogeo, y qué interés prestabas a los «renovadores» de la época, aquellos que acabarían fundando la CNT-renovada, es decir la CGT de hoy?

Sí, fue sin esperar a la celebración del V Congreso, en diciembre de 1979, cuando casi todos los miembros del Sindicato de la Enseñanza de Barcelona abandonamos la CNT, cansados de las expulsiones, de las descalificaciones personales y de las agresiones físicas que venían haciéndose habituales en la organización desde hacía varios meses. Nuestra intención, por lo menos la de una parte de nosotros, era en aquel momento la de trabajar en la construcción de un espacio libertario de nuevo

tipo. No teníamos ideas precisas sobre las formas que este podría adoptar, pero sabíamos muy bien lo que no debía ser. El tiempo pasó sin que ese proyecto se hiciera realidad y los lazos que nos unían se fueron diluyendo. Por mi parte, estaba demasiado escaldado por la trayectoria de la CNT desde su reconstrucción como para considerar involucrarme en el proyecto de los «renovadores». Por supuesto, mis simpatías estaban con quienes abandonaron el V Congreso y trataron, más tarde, de lanzar una CNT «renovada». Francesc Boldú, uno de los propulsores de esa corriente, era también un ex miembro de mi sindicato con quien había compartido muchos proyectos, incluyendo el llamamiento «A todos los anarquistas» que Francesc había redactado en el verano de 1977, como una plataforma que pretendía reagrupar a los anarquistas «no dogmáticos». El año 1979 marca, pues, un punto de inflexión en mi vida militante. A partir de ese momento, mis actividades se desarrollarán básicamente fuera del movimiento anarcosindicalista y serán principalmente de tipo teórico y académico, pero siempre con una orientación libertaria.

En 1982, publicas un primer libro, Poder y Libertad, en que aflora tu interés, nunca desmentido, por el pensamiento de Foucault. ¿En qué medida ese pensamiento hace eco al anarquismo y en qué modifica la percepción anarquista del poder como dominación?

Es la extrema importancia otorgada a la cuestión del poder y a su crítica lo que caracteriza, en primer lugar, al anarquismo, y eso ya es suficiente para intuir posibles afinidades entre este y

la obra de Michel Foucault. Porque es precisamente por la insistente atención prestada a los fenómenos de poder que se define, en buena medida, el discurso de Foucault. Fue, de hecho, a pensar el poder, a pensarlo en sus múltiples modalidades, a poner de manifiesto sus efectos –incluso los más imperceptibles– y a desvelar sus diversos procedimientos que Foucault se dedicó durante gran parte de su vida.

Desde luego, no es el único pensador contemporáneo que se ha preocupado de manera interesante y profunda por la cuestión del poder. En general, el anarquismo debería de estar muy inclinado a examinar los diversos enfoques sobre el poder, aunque solo fuera para buscar posibles consonancias entre esos enfoques filosóficos y el pensamiento anarquista.

¿En qué descansa, a tu entender, esa consonancia entre la obra de Foucault y el anarquismo?

Si las formulaciones de Foucault resuenan en el anarquismo es porque, por ambos lados, la cuestión del poder es indisociable de la de la libertad y remite obstinadamente a esta, ya sea bajo la forma de la imperiosa exigencia de libertad, típica del anarquismo, o de la preocupación de Foucault por promover *prácticas de libertad*. Es, si se quiere, la fuerte tensión entre el poder y la libertad la que da sentido, en ambos casos, a la preocupación por la cuestión del poder; si el poder adquiere importancia es basándose en su vinculación con el ejercicio de la libertad. Foucault, por supuesto, no habla del *poder* o de la *libertad*, sino más bien de *relaciones de poder* y de *prácticas de*

libertad. Eso ya presagia algunos matices respecto a las concepciones anarquistas; matices o distancias sobre las que volveré, pero que no deben ocultar la presencia de una perspectiva compartida. Ninguno de los dos considera el poder como una instancia secundaria, subalterna o derivada, y es por sí mismo que debe ser tomado en cuenta y recibir una atención privilegiada. Coincidencia, por lo tanto, en cuanto a la importancia de su papel en el ámbito social y político, y coincidencia, también, sobre las razones para prestarle atención, ya que es la voluntad de hacer posible una vida lo más libre posible la que justifica, tanto para el anarquismo como para Foucault, el esfuerzo por afrontar –conceptual y prácticamente– el fenómeno del poder. Más allá de las indudables diferencias, eso es, en mi opinión, lo que comparten el anarquismo y Foucault.

Pero ahí están precisamente esas diferencias, la principal de las cuales se debe, sin duda, al hecho de que la omnipresencia de las relaciones de poder evidenciada por Foucault contradice ampliamente la concepción anarquista del poder como ejercicio central de la dominación.

De hecho, las diferencias entre ambas formas de conceptualizar el poder son importantes, y debo confesar que son los argumentos de Foucault los que más me convencen. Eso no significa que las intuiciones fundamentales del anarquismo en cuanto a la necesidad de luchar sin tregua contra los dispositivos de poder no sean válidas. Incluso podría decirse que los elementos que aporta Foucault refuerzan poderosamente y paradójicamente esas intuiciones, justo en la medida en que

contradicen una serie de supuestos que sustentan el pensamiento anarquista acerca del poder. En ese sentido, es precisamente porque Foucault nos dice, en primer lugar, que la cuestión del poder es mucho más compleja y enmarañada de lo que había supuesto el anarquismo y, en segundo lugar, que los efectos del poder son mucho más sutiles y diversos de lo que este pensaba, por lo cual la lucha anarquista contra el poder resulta aún más justificada, y debe desplegarse con más fuerza en un espacio todavía más amplio.

Todo esto sigue siendo bastante abstracto. ¿En qué aspectos, exacta y concretamente, las categorías de Foucault podrían o deberían ser integradas en el anarquismo?

Aquí va un ejemplo concreto. Existe, en el pensamiento anarquista, la idea de que una sociedad sin relaciones de poder es deseable, cosa en la que estamos de acuerdo, pero se añade que también es posible, aunque solo sea desde una perspectiva situada en los límites de lo factible. Sin embargo, Foucault muestra –y sus argumentos son de peso– que el poder, en cuanto que elemento de tipo relacional, es constitutivo de lo social y que se genera constantemente en el seno de las propias relaciones sociales. Eso significa que en cuanto que somos, de principio a fin, seres sociales, el poder forma parte, inevitablemente, de nuestro modo de estar en el mundo. Si eso es así, entonces el anarquismo se equivoca cuando propugna una sociedad sin poder. Lo cual, no solo perjudica a su credibilidad, sino que también afecta a las luchas que impulsa en su contra, porque si no podemos eliminarlo de raíz no queda

otro camino que el de estrujarnos los sesos para ver cuáles son sus diferentes formas de ejercicio y tratar de neutralizar las que son más perjudiciales para el desarrollo de las prácticas de libertad. Sin embargo, pensándolo bien, ¿acaso no es precisamente eso lo que ya hacemos en nuestras prácticas políticas cuando establecemos formas de organización –horizontalidad, rotación de las tareas y de los mandatos, etc.–, así como procedimientos de toma de decisiones –asambleas, etc.– que distan mucho de estar desprovistos de efectos de poder, pero que reducen considerablemente su alcance?

Lo que queda después de tomar nota de la contribución de Foucault no es una renuncia a luchar contra todas las formas de dominación, sino que consiste en asumir una tarea adicional, la de identificar sus formas más perniciosas y oponerles las que no lo son tanto, o inventar algunas que lleven en sí mismas sus propias limitaciones.

En cualquier caso, si la negación radical del poder resulta problemática, se hace imposible seguir soñando que vendrá un día en que venceremos definitivamente al enemigo y la batalla podrá cesar. Por el contrario, si resulta que siempre vamos a llevar el poder enganchado a nuestra piel, también será siempre, incluso en una sociedad cercana a la que aspiramos, que deberemos hacerle frente, repitiendo incansablemente el gesto de Sísifo¹²³.

123 El castigo para Sísifo, por ofender a los dioses fue empujar una monumental roca a lo alto de una ladera en el inframundo, la roca cuando se acercaba a la cima rodaba hacia abajo y Sísifo extenuado por el esfuerzo, debía volver a empujar la roca, una y otra vez, por toda la eternidad.

¿En qué Rousseau y, más ampliamente, la Ilustración habrían ejercido una influencia negativa sobre el anarquismo?

Ese será mi segundo ejemplo. Debido a esa influencia, el anarquismo participa en buena medida de la creencia en la existencia, por debajo del barniz social, de un sujeto natural que bastaría con arrancar de las garras del poder para que pudiera realizarse plenamente y actuar en libertad. Desde esa perspectiva, se trata de trabajar para la emancipación de los individuos, es decir, para sustraerlos a una tutela, una servidumbre o, al menos, a un conjunto de constrictiones, a fin de que, al final, se conviertan en dueños de sí mismos en el seno de nuevos entornos sociales.

Sin embargo, Foucault nos enseña que, bajo los adoquines, no encontraremos ninguna playa; que no existe un deseo a la espera de ser liberado, ni un sujeto por emancipar; porque lo que entonces quedaría emancipado no sería un ser autónomo, sino un sujeto ya moldeado y constituido por relaciones de poder. La destrucción de los dispositivos de dominación nunca hará surgir a un sujeto constitutivamente autónomo que, liberado de lo que le reprimía, recuperará su auténtico yo, porque, simplemente, este no existe. Todo lo que cabe esperar, y eso ya es enorme, es que este encuentre instrumentos para cambiarse a sí mismo y construirse de una forma distinta, ni más cerca ni más lejos de lo que sería su propia naturaleza, porque esta no radica en ningún lugar. Digámoslo una vez más, seguir a Foucault no significa negar que el anarquismo esté en lo cierto al luchar contra la opresión y sublevarse contra el Estado, pero

tiene que abandonar, por ejemplo, la ingenuidad de creer que el Estado ejerce su dominio, de arriba hacia abajo, sobre unos sujetos cuyos únicos lazos con él consistirían en que están atrapados en sus mallas y sometidos a su control. En realidad, esos lazos son mucho más numerosos y fuertes que los que resultan de una simple relación de subordinación, ya que es porque los sujetos también producen, ellos mismos, efectos de poder en el seno de sus propias relaciones por lo que el Estado recibe, de abajo arriba en este caso, algunos de los rasgos que lo caracterizan; y, al recibirlos de sus sujetos, es con toda naturalidad que los comparte con ellos. La aportación de Foucault no desarma la lucha de los anarquistas contra el Estado, simplemente les llama a una mayor vigilancia y les señala nuevos objetivos.

Aun así... al diluirse en múltiples relaciones de fuerza, y al proliferar en múltiples figuras, la dominación pierde elementos de identificación. Luchar, sin duda, pero cuando los objetivos son tantos, ya no se sabe contra quién luchar...

Lo que dices podría servir para ilustrar un último ejemplo de una divergencia que se transforma en una convergencia entre Foucault y el anarquismo. En efecto, el imaginario anarquista contempla un cara a cara sin cuartel entre el tirano y el insurgente, y tiene sin duda razón al oponerlos de forma tan tajante. Uno de los grandes méritos del anarquismo, en comparación con otras ideologías más o menos cercanas, consiste en enfatizar esa alteridad radical, criticando, por ejemplo, a quienes la diluyen inadvertidamente al tomar prestadas algunas

de las armas del adversario. Sin embargo, la imagen de dos campos completamente ajenos entre sí enmascara el hecho de que, por su naturaleza relacional, el poder y las resistencias que genera están en conexión directa y se determinan mutuamente, al menos en parte. La resistencia no es externa al poder al que se opone, incorpora algunas de sus señas, nunca es completamente *lo otro* del poder y es, precisamente por eso, por lo que sufrimos a veces tan amargas decepciones. Es nuevamente a una lucidez vigilante a lo que nos invita Foucault.

Los tres ejemplos escogidos marcan, sin embargo, profundas diferencias entre el pensamiento anarquista y el de Foucault. Se trataría, por lo tanto, si te he entendido bien, de superar la concepción clásica del anarquismo recurriendo, entre otros, a Foucault...

Los tres ejemplos que he desarrollado brevemente indican, en efecto, unas discrepancias que son profundas, pero que también son constructivas. En realidad, muchos otros desacuerdos de este tipo enfrentan a Foucault y el anarquismo. Por ejemplo, cuando alude al carácter eminentemente productivo del poder, o a su relación tan especial con el saber, o al hecho de que desborda con mucho el modelo basado en el binomio obligaciones/sanciones. Estoy firmemente convencido de que el pensamiento anarquista sobre el poder ya no puede seguir siendo lo que era antes de que Foucault renovase radicalmente su análisis. Si, como espero, el anarquismo consigue integrar y asimilar, en algún momento, la contribución de Foucault, el hecho de que este no se reclame de la bandera anarquista no

debería impedir que figure –junto con Bakunin y algunos otros– entre los pensadores que han proporcionado elementos clave para la reflexión anarquista. Foucault, al lado de Bakunin: ¿es una provocación por mi parte? Tal vez, pero el efecto perseguido es el de desclavar al anarquismo de su pasado, lo que no significa renegar de él u olvidarlo. Más bien consiste en agitarlo para que asuma todos los riesgos de una auténtica inmersión en el siglo.

En una intervención que fue destacada por su irreverencia, durante un simposio sobre el anarquismo contemporáneo celebrado en Venecia en 1984, te despedías de la idea de revolución¹²⁴ con el argumento de que esta estaba demasiado vinculada a una concepción determinista y teológica como para ser compatible con «la esencia misma del pensamiento anarquista». ¿Cuál es esa «esencia» y, por otro lado, para qué sirve el anarquismo si está desconectado de cualquier proyecto revolucionario?

En la década de 1960, defendía, como hemos visto, y con toda la fuerza de la que entonces era capaz, el «anarquismo revolucionario» frente a las corrientes anarquistas que calificaba como vagamente «humanistas» o como demasiado indecisas sobre la cuestión social. Veinte años más tarde, en el momento del encuentro de Venecia sobre el anarquismo contemporáneo, mi posición había cambiado en un tema importante. Y, gracias a tu pregunta, me doy cuenta de que hoy ha cambiado de nuevo sobre otro tema que no es menos importante. No hago esta

124 Tomás Ibáñez: «Adieux á la Révolution», en *La Révolution*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1986, pp. 79–85.

constatación sin cierto alivio, lo admito, porque el hecho de pensar implica que se puede o que se debe cambiar. ¿Cómo diablos podía hablar en Venecia de una «esencia» del pensamiento anarquista? Hoy en día, eso me choca terriblemente. Desde entonces me he liberado, afortunadamente, de mis ataduras esencialistas. Incluso he desenterrado el hacha de guerra contra cualquier forma de esencialismo.

Francamente, ya intuía que esa cita provocaría por tu parte esa puntualización. El hecho es que, si bien es cierto que no hay una «esencia» del anarquismo, no obstante, este se define por algunas características distintivas que son suficientes para fundar un imaginario del todo original. ¿Qué piensas sobre ello?

Estamos de acuerdo. Personalmente, retengo –quizá de forma demasiado subjetiva– algunos de esos rasgos que distinguen al anarquismo de otras escuelas de pensamiento, y que han hecho del movimiento anarquista algo singular. Pero antes –y en la medida, precisamente, en que no incluyo el proyecto revolucionario entre esos rasgos– permíteme aclarar por qué dije y todavía digo: «Adiós a la revolución» sin dejar, sin embargo, de reconocerme en el anarquismo. Esa será mi manera de responder a la última parte de tu pregunta.

Hace un cuarto de siglo, me parecía importante atacar frontalmente el indefendible proyecto de *revolución*, incluso preservando, al mismo tiempo –y lo digo bien alto y bien claro–, el irrenunciable *deseo de revolución*. Como el antiguo imaginario revolucionario se ha desintegrado en unas pocas décadas, me

parece que ahora que ha disminuido el peligro de extraviarse en las implicaciones milenaristas, escatológicas y, probablemente, algo autoritarias que acompañaban a la idea de revolución, ha llegado el momento de dejar de lado el desmantelamiento de la vieja idea de revolución y trabajar en la reconstrucción –o resignificación– de ese concepto. Sin duda, la «gran noche» era un sinsentido, sobre todo si se imaginaba como la culminación de «un proyecto» cuidadosamente articulado. Sin embargo, nunca debería ser abandonado el deseo de una ruptura radical, que se encuentra inscrito en el corazón mismo de la idea de la revolución. Y es cierto que ninguna palabra connota mejor ese deseo que la de «revolución».

Nos anuncias, por lo tanto, una reconciliación con el concepto de revolución.

Más precisamente, en lugar de despedir la idea de revolución, hoy prefiero exaltarla, pero enfatizando la metamorfosis que ha tenido que experimentar para poder seguir alimentando un imaginario subversivo articulado por una doble exigencia: por un lado, el rechazo total al orden establecido y, en segundo lugar, la creación en el presente de condiciones sociales de vida radicalmente diferentes. De hecho, esa metamorfosis del concepto de revolución y el nuevo contenido que lo caracteriza hoy en día son el resultado directo de la actividad desarrollada estos últimos años por los nuevos movimientos sociales y por los sectores juveniles más comprometidos. Si en ese nuevo contenido encontramos, efectivamente, la idea de una ruptura radical, sería inútil tratar de encontrar una perspectiva escatológica. Por

el contrario, la revolución ya no es, en absoluto, un objetivo que tras ser alcanzado nos brindará amaneceres radiantes. No está situada en un hipotético futuro, sino enteramente en el presente, y es en cada espacio y en cada instante en que la lucha logra arrancar algo al sistema, cuando esta acontece. Nada puede ser postergado al día siguiente de la revolución, porque lejos de ser un fin último es en el propio viaje donde está enteramente contenida. Por lo tanto, ya no es en términos de una menor o mayor progresión hacia el horizonte de la «gran noche» como los revolucionarios actuales evalúan el alcance de su lucha, porque su valor, lejos de ser exterior a ella misma, reside tanto en lo que es capaz de producir como en su forma de producirlo. En la medida en que han aprendido a luchar sin necesitar el aliciente del gran objetivo que alcanzar, esos revolucionarios han comprendido que su legitimidad y su recompensa se hallan en los efectos tangibles de la propia lucha.

Para tener alguna utilidad, el anarquismo debería romper, si te he entendido bien, con esa concepción demasiado mesiánica de la revolución que ha mantenido durante mucho tiempo.

Me parece, en efecto, que es indispensable que el anarquismo desconecte de un proyecto revolucionario anticuado. Esa es, incluso, una condición previa para que el anarquismo siga siendo útil como una herramienta contra el sistema de dominación y de explotación actual. Si la revolución ya no es un objetivo que alcanzar, sino que radica en lo que realmente *se hace*, bajo múltiples formas individuales y colectivas en cada momento del recorrido subversivo, entonces, el anarquismo es, sin duda, el

que está en mejor posición para impulsarla, porque es quien queda inscrito como genuino portador de ese tipo de revolución en la percepción de las nuevas generaciones rebeldes.

La pregunta que queda es la de su lugar o, en otras palabras, la de su singularidad. Volvemos, por lo tanto, a la cuestión de las características fundamentales del anarquismo. Para recuperar el concepto foucaultiano de la «caja de herramientas», ¿cuáles son, a pesar de la oxidación producida por el paso del tiempo, las herramientas del anarquismo que, a tu parecer, todavía pueden servir?

No voy a volver sobre la cuestión del poder, salvo para repetir que una de las principales características del anarquismo radica precisamente en la extrema importancia que le concede. Hipersensible a todas las formas, incluso a las más imperceptibles, de la dominación, el anarquismo puede ser considerado, justamente, como la ideología y el pensamiento político de la crítica del poder. Dicho esto, en mi idea del anarquismo, la cuestión del poder sólo viene en segundo lugar, porque si el pensamiento anarquista se preocupa del poder con tanto celo, es principalmente porque lo percibe como un obstáculo para el ejercicio de la libertad. En otras palabras, el extraordinario vigor con que se enfrenta al poder da la medida exacta del valor que concede a la libertad. Y, para mí, el elemento más fundamental del anarquismo reside en el extremo privilegio que otorga a la libertad, inseparablemente individual y colectiva. Es, en efecto, a partir del concepto de libertad que el anarquismo despliega la mayor parte de su

corpus doctrinal y, si constituye un arma tan especial y tan temible, es precisamente porque exalta la libertad más de lo que lo hace cualquier otro pensamiento político. Por lo demás, me limitaré a mencionar algunos de los elementos que me parecen importantes en el anarquismo, pero, al igual que todos los demás, estos se derivan más o menos directamente de la tensión establecida por el pensamiento anarquista entre los dos términos del binomio poder/libertad.

Así, por ejemplo, el fuerte énfasis que pone el anarquismo en la necesaria concordancia entre las ideas y la práctica –es decir, entre una manera de pensar políticamente y una forma de ser, de actuar y de vivir– remite a la idea de que cualquier discordancia entre esos dos términos revela un engaño y remite a unos artificios del poder que consisten en decir una cosa y hacer otra. Observemos, de paso, que la exigencia de una fusión entre el discurso y la práctica resuena hoy en la negativa a separar el ámbito de la vida cotidiana y el de la actividad política. Otro de los puntos fuertes del anarquismo consiste en la coherencia que exige entre fines y medios. No se trata únicamente de la convicción de que cualquier medio que recurra a la dominación queda inhabilitado para alumbrar espacios de libertad; se trata también, y en la misma línea, de la idea de que la emancipación comienza en el propio corazón de la acción que la persigue o, de lo contrario, nunca se inicia. En otras palabras, lo que pretendemos alcanzar ya debe estar presente en la acción desarrollada para conseguirlo. Es por eso que el anarquismo se distingue por las formas de organización que adopta y promueve. De manera bastante sistemática, estas están pensadas para minimizar, en lo posible, los efectos de poder que producen y para maxi-

mizar los márgenes de libertad en las decisiones y en los debates. Es por eso que el anarquismo se muestra particularmente exigente en relación con una familia de procedimientos que incluyen, entre otros, la representación, la mediación y la delegación. Por dar solo un ejemplo tomado del campo de la acción, el rechazo a la mediación se materializa en la acción directa. Por último, en la medida en que ningún sistema de explotación –capitalista u otro– es compatible con las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad, el anarquismo se sitúa, naturalmente, del lado de las luchas contra la explotación. Esa es una característica constante de su historia, aunque en este caso no representa un rasgo propiamente distintivo.

En un simposio sobre cultura libertaria, celebrado en Grenoble en 1996, cuestionabas que los anarquistas se reivindicaran de un conjunto común de referencias culturales, con el pretexto de que eso conducía, necesariamente, a la existencia de guardianes del templo o de examinadores, para decidir lo que pertenecía –o no– de forma legítima a ese conjunto.¹²⁵ Se podría, por el contrario, argumentar que, privada de una memoria común y desconectada de su propia historia, cualquier reinvención del anarquismo sólo podría consistir en un constante volver a empezar y, por esa misma razón, la vaga expresión de una revuelta existencial sin puntos de referencia, pero también sin riesgos para el sistema de dominación. ¿Qué opinas?

125 Tomás Ibáñez: «La culture libertaire? Non, Merci!», en Alain Pessin y Mimmo Pucciarelli (eds.): *La culture libertaire. Actes du colloque international*, Grenoble, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1996, pp. 19–23.

No debemos subestimar la parte de placer que produce el juego de la provocación. ¿Cómo resistir la tentación de cuestionar a la cultura libertaria en un simposio presidido por esta y donde era previsible que cada cual intentase destacar algún aspecto particular de esa cultura? Pero no es solo por placer que recurro, a veces, a la provocación; es también porque la veo como una manera de mover las ideas y de incitar a cuestionar algunas de ellas. La parte de provocación que podía haber en mi crítica de la cultura libertaria no debería hacernos subestimar las razones que la sustentan. La cultura libertaria, al igual que cualquier otra cultura, define necesariamente un patrimonio hecho de elementos diversos –simbólicos, históricos, etc.– que tiene, entre otros efectos, el de regular las pertenencias, orientar los discursos y conformar las percepciones. Esto no solo promueve, como señalas, la aparición de potenciales guardianes del templo y de examinadores, sino que también contribuye al desarrollo de la estrechez de miras, al aislamiento, al chovinismo ideológico, a la letanía endogámica y así sucesivamente. Son cosas que pueden resultar relativamente secundarias en el marco de otras culturas, pero que, tratándose de anarquismo, deberían alentar una actitud crítica frente a los efectos que puede inducir, eventualmente, una *cultura libertaria*.

Hechas esas reservas, el hecho es que tanto tú como yo nos referimos constantemente a esa cultura libertaria, aunque sea para cuestionarla.

Claro. Podría añadir, incluso, que no sabría prescindir ni en lo

más mínimo de esa cultura. Es en su seno donde me siento más a gusto. Es conversando con libertarios sobre ideas libertarias, cantando con ellos antiguas canciones del repertorio anarquista, manifestándome bajo los colores anarquistas, leyendo libros o revistas libertarias que llenan mis estanterías, como me lo paso mejor. No hay nada extraño en eso. Resulta difícil, en efecto, vivir sin sentirse parte de una comunidad, sin buscar alicientes en las creencias compartidas, sin tener referencias comunes. Pero es más, no sólo me siento feliz de sumergirme en la cultura libertaria, también trato de propagarla y de añadirle mi pequeño grano de arena. Como puedes ver, mi relación con la cultura libertaria es fundamentalmente ambivalente y, como soy incapaz de resolver ese dilema, mi manera de convivir con él consiste en alternar alabanzas y críticas a esa cultura.

Me complace que tu posición sobre el tema sea mucho más matizada que la que manifestabas en Grenoble en 1996.

Eso no me exime, sin embargo, de responder a tu pregunta sobre la relación del anarquismo con su historia y sobre la vuelta a empezar de cero que le supondría apartarse de ella. En primer lugar, valoro demasiado la dimensión histórica, aunque solo sea porque es *constitutiva* de lo social, como para no estar convencido de que es preciso conectar constantemente el presente a su genealogía. Por supuesto, eso también se aplica a ese fragmento del presente que estructura el anarquismo. De hecho, me inclino tanto menos a separar el anarquismo de su historia que defiendo la tesis de que este no tiene ninguna esencia, y que está contenido en su totalidad en su modo de

existencia, con lo cual, el anarquismo es, precisamente, su historia. En lo relativo a esa cuestión, mi antiesencialismo –un tanto militante, debo admitirlo– me hace tomar una posición bastante radical. No están el anarquismo, por un lado, y sus modos de existencia, por el otro; no están el anarquismo, por una parte, y su historia, por la otra. Está claro, desde mi punto de vista, que ambos aspectos se funden o se entrelazan tan estrechamente que no podemos escindirlos, salvo por artificio.

Por supuesto, es completamente posible y legítimo describir o analizar el contenido, las formas o los presupuestos del anarquismo sin referirse explícitamente a su historia. Las formas de abordar el anarquismo son múltiples, pero desde el punto de vista ontológico resulta vano considerar el anarquismo independientemente de su historia. Su propio modo de existencia es sociohistórico.

El anarquismo es un tipo de objeto que está marcado, de principio a fin, por su historicidad constitutiva. Así que tienes razón cuando dices que reinventar el anarquismo fuera de su historia implicaría partir nuevamente desde cero y, por supuesto, eso no es lo que estoy sugiriendo. No es que el gesto de Sísifo me asuste, al contrario, siempre he sentido una extraña atracción por lo que este simboliza y, escuchando a Camus, siempre he intentado imaginar a Sísifo feliz. Sin embargo, si quisiéramos reinventar el anarquismo sin hacer referencia a su historia, no sería anarquismo lo que reinventaríamos, sino algo muy diferente, peor o mejor, esa no es la cuestión. Además, aunque solo fuera para poder apreciar esa diferencia, habría que acudir al anarquismo tal y como la historia lo ha constituido. Dicho en otras palabras, si olvidamos su historia o si lo

separamos de su memoria sería el propio anarquismo el que caería en el olvido y en ausencia de algo con lo cual compararlo; afirmar haberlo reinventado sería un puro sinsentido.

Y, sin embargo, para no morir bajo el peso de la historia, el anarquismo no debe dejar de ser continuamente reinventado.

Cuando me declaro a favor de un anarquismo reinventado, situado lo más cerca posible de las luchas contemporáneas y del actual pensamiento crítico, le estoy animando a continuar su historia, no a darle la espalda. Mi crítica se dirige, obviamente, contra aquellos cuyo péndulo histórico se ha detenido, contra quienes, bajo el pretexto de preservarlo, condenan al anarquismo a vivir entre las paredes de su pasado. No se dan cuenta de que, al sacar al anarquismo fuera del flujo de la historia y de los cambios que esta le imprime, su esfuerzo por conservarlo propicia su defunción. Únicamente sumergiéndose en el ajetreo de la historia, haciéndose, es como el anarquismo, objeto histórico, seguirá vivo. El corolario también es cierto: seguir viviendo implica, en todos los ámbitos de la existencia, la necesidad de cambiar. Por último, solo una palabra acerca de las revueltas existenciales y su supuesta inocuidad para el sistema. No estoy nada convencido de esa inocuidad. Por un lado, me parece bastante difícil separar, de manera nítida, los diferentes tipos de revueltas. Hay, por ejemplo, aspectos existenciales en el seno de las revueltas sociales o políticas y viceversa. Además, no puedo evitar pensar que el anarquismo es también –principalmente, dirían algunos– una forma de ser, una manera de vivir y de sentir, un tipo de sensibilidad. ¿Y a qué remite todo

eso sino es al ámbito existencial? Sin poder asegurarlo, me inclino a creer que esa dimensión existencial representa precisamente un problema para el sistema, ya que opone una resistencia a sus artimañas de seducción e integración. He constatado que muchas veces, aunque hay excepciones, quienes están fuertemente marcados por su experiencia existencial anarquista son para siempre irrecuperables.

Al mantener viva esa alteridad, es obvio que representan un peligro para el sistema, ya que actúan como relevos para que nazcan nuevos rebeldes. Recuerdo lo que me decía Christian Ferrer, buen amigo anarquista que vive en Argentina: el anarquismo no se enseña en las clases y no se aprende en los libros –aunque estos pueden ayudar–, se propaga por contagio. Y, cuando lo tenemos metido en la piel, es, en general, para siempre.

Se desprende de tus intervenciones que la crítica de la ortodoxia anarquista –aquella contra la que, como otros, te has golpeado durante tus años militantes– sigue siendo, a tus ojos, una prioridad. En tu caso, esa crítica tiene el mérito, es cierto, de ser siempre alegre, manteniendo incluso cierto carácter juvenil, como si siguiese siendo necesario arremeter contra todos los rastros de la ortodoxia anarquista para que la utopía libertaria pueda seguir alimentando el sueño emancipador. La pregunta es si existe, hoy en día, tal como existía en la década de 1960, una ortodoxia anarquista. Si es así, ¿cómo la definirías? Si no es así, ¿no tienes la impresión de que tu clara inclinación por la heterodoxia gira en el vacío, ya que si todavía existen los

guardianes del templo de la Santa Anarquía estos guardan hoy un enorme silencio?

Tienes toda la razón al poner de relieve la distancia que nos separa hoy de la virulencia con la que los guardianes del templo se manifestaban hace algunas décadas. Es cierto que ya no quedan muchos, pero todavía existen y no son particularmente silenciosos, al menos en España. De hecho, tampoco son los incorregibles guardianes del templo los que me parecen más peligrosos. Lo que más me preocupa es la frecuencia con la que encontramos, entre muchos jóvenes anarquistas, actitudes cercanas a las que los anglosajones llaman los *true believers* (los «verdaderos creyentes»). Están tan convencidos de la rectitud de su ideal anarquista que no admiten la más leve crítica y denuncian con celeridad, y a menudo con violencia, lo que perciben como compromisos alejados de la pureza y el radicalismo de sus tesis. De hecho, parece que consideran el anarquismo como una totalidad que hay que aceptar tal cual, sin que siquiera sea pensable someterlo a una revisión crítica, seleccionar entre sus elementos o modificar algunos de ellos. En suma, es «lo tomas o lo dejas».

Por otra parte, me irritan los anarquistas –muchos o pocos, eso habría que verlo– que tienen una concepción tan alta de su propia ideología, considerándola como la más satisfactoria de todas las formulaciones políticas, y que son incapaces de entender por qué unas personas inteligentes y provistas de sensibilidad ética no se alinean con ella. Para ellos, la explicación es sencilla: o bien no conocen el anarquismo o bien les ha sido mal explicado, o están demasiado alienados como para entenderlo. Casi nunca se discute la hipótesis de que esas

personas puedan tener razón en dar la espalda al anarquismo. Sin embargo, quizá quepa cuestionar la tendencia de los anarquistas a ocultarse a sí mismos las incoherencias y debilidades de su propia doctrina.

En conjunto, esas dos formas de concebir el anarquismo no ayudan a desplegar la exigencia de espíritu crítico y autocrítico que siempre debe caracterizar al pensamiento libertario. Al contrario, obstaculizan los cambios que este necesita para no fosilizarse. Más que para convencer a los guardianes del templo de abrirse al pensamiento crítico –tarea imposible–, es para debilitar esas falsas seguridades que aún me esfuerzo, como dices, en luchar contra cualquier rastro de ortodoxia anarquista, incluso si, a veces, puedo dar la impresión de batallar contra molinos de viento.

Tu libro Contra la dominación¹²⁶ es un alegato a favor del relativismo. Aplicado a la filosofía, este presentaría la ventaja, según escribes, «de socavar, en su raíz, todo principio de autoridad», porque cuestiona unos dispositivos de dominación basados en categorías trascendentales que definen para siempre, es decir, más allá del tiempo histórico que las ha producido, tanto la verdad como la justicia, o el bien y el mal. Aplicado al anarquismo, ¿cuál sería la ventaja de ese relativismo y a qué revisiones debería conducir?

126 Tomás Ibáñez: *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Barcelona, Gedisa, 2005.

En un artículo ya antiguo, que había titulado irónicamente «Toda la verdad sobre el relativismo auténtico», decía: «Pocos enfoques filosóficos llevan tanta agua al molino de un pensamiento anarquista que sea capaz de ser crítico consigo mismo».

Arriesgándome a ser reiterativo, déjame decirte que la última parte de esa frase sobra, porque un pensamiento anarquista que no sea capaz de ser crítico consigo mismo es cualquier cosa salvo un pensamiento anarquista. Desde entonces, he proseguido mi paseo intelectual a través de las múltiples formas de relativismo, y te puedo asegurar que son tan diversas que resulta más exacto referirse a «los relativismos» más que «al relativismo». Ahora bien, lo que quiero decir es lo siguiente: existe entre el relativismo y el anarquismo una afinidad tan fuerte que este último debería asentar directamente su base filosófica en el enfoque relativista. Y aun añadiría que los aspectos más problemáticos en el pensamiento anarquista son precisamente los que más se apartan de las hipótesis relativistas.

Si tuviera la energía y la capacidad requeridas –aunque espero que otros lo emprenderán algún día–, me gustaría llevar a cabo un plan de trabajo que consistiera en examinar cuidadosamente el pensamiento anarquista para quitarle el peso de sus supuestos no relativistas. De hecho, son bastante numerosos: el universalismo de los valores y su carácter absoluto; la fundamentación de la verdad; ciertas consideraciones acerca de la naturaleza humana o de la razón; múltiples coincidencias con la perspectiva esencialista, etc. Se trataría de mostrar, en cada caso, cómo esos aspectos descarrían al anarquismo y cuáles son los argumentos relativistas en su contra. Es, como he dicho

antes, un vasto programa cuyo esbozo requeriría de un tiempo y un espacio que exceden al alcance de esta entrevista.

Además, deberían precisarse los contornos del relativismo –de los relativismos– con mayor seriedad de la que prevalece habitualmente, y que no va más allá de la injusta caricatura basada en la paradoja del mentiroso y en el cargo de autocontradicción.

Si me limito a decir, por ejemplo, que, de conformidad con la idea de que *nada es en sí mismo*, que todo es *relacional* y que las cosas no son sino el conjunto de todas las relaciones que las constituyen, el relativismo se define por la proposición de que *nada es incondicional* –o de que todo es en función de su relación con otra cosa–, no habríamos avanzado mucho, ya que habría que desarrollar esas afirmaciones.

Así que prefiero decir simplemente que, en la medida en que el relativismo refuta todos los absolutos, y rechaza todos los intentos de situar, más allá de las simples prácticas humanas, ciertos principios que deberían guiarlas –o ante los cuales deberían doblegarse–, este restituye a los seres humanos la plena responsabilidad sobre su historia. En efecto, los seres humanos no tienen nada más a lo que aferrarse sino a sus propios criterios y a sus propias decisiones, sin ningún altar en que sacrificar las posibilidades de ejercer su libertad. El hecho de que esta sea posible o no sólo dependerá de las condiciones que sean capaces de crear, no de unos límites establecidos por instancias situadas fuera de su alcance.

Culminación de la secularización, ya no es solamente Dios,

como durante la Ilustración, también son sus dobles los que son expulsados de los asuntos simplemente humanos. En ese sentido, el relativismo socava de cuajo todo principio de autoridad. En la medida en que el anarquismo no ha desmontado todos los ídolos que sustituyeron a Dios y que pasaron a cumplir parte de sus funciones, sigue albergando en sí mismo ciertos principios de autoridad. No hay nada mejor que absorber una buena dosis de relativismo para ayudarle a eliminarlos.

PUBLICACIONES DEL AUTOR EN EL ÁMBITO LIBERTARIO

Como varios de los artículos publicados a partir de la década de 1980 han sido reproducidos en diversos idiomas, ya sea en revistas, libros o folletos, he optado por referenciar únicamente la publicación original.

a) Artículos:

IBÁÑEZ, Tomás (1962): «Pourquoi j'ai choisi l'Anarchie», *Bulletin des Jeunes Libertaires*. n.º 43.

–(1962): «Paradis infernal», *Bulletin des Jeunes Libertaires*. n.º 44.

–(1963): «La vie absurde», *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n.º 46.

–(1963): «Autorité anarchiste», *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n.º 46.

- (1963): «Processus révolutionnaires», *Action Libertaire*, n.° 1.
- (1964): «Marxisme contre anarchisme», *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n.° 47.
- (1964): «L’assassinat logique», *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n.° 48.
- (1964): «La révolution de papa est morte», *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n.° 48.
- (1964): «La morale anarchiste», *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n.° 49. –(1964): «Second soufflé ou rale de mort», *Action Libertaire*, n.° 2.
- (1964): «Les étudiants, forcé révolutionnaire», *Action Libertaire*, n.° 3. –(1964): «Ban the Bomb! Action directe et parlementarisme en Angleterre», *Le Monde libertaire*, n.° 101.
- (1964): «Perspectives anarchistes», *Action Libertaire*, n.° 4.
- (1965): «La personnalité névrotique de notre temps», *Action Libertaire*, n.° 5. –(1965): «Ou sont les réactionnaires», *Le Monde libertaire*, n.° 116.
- (1966): «France 66: perspectives sociologiques», *Le Monde libertaire*, n.° 118.
- (1966): «L’anarchisme et la révolution», *Le Monde libertaire*, n.° 120.

–(1979): «La CNT tiene un brillante porvenir... ¡detrás de ella!», *Nada*, n.º 3.

–(1981): «La inevitabilidad del poder político y la resistible ascensión del poder coercitivo», *El Viejo Topo*, n.º 60.

–(1983): «Per un potere político libertario», *Volontá*, n.º 3.

–(1984): «Pour un pouvoir politique libertaire», *Le pouvoir et sa négation*, Atelier de Création Libertaire, Lyon.

–(1985): «Addio á la rivoluzione», *Volontá*, n.º 1.

–(1986): «Adieu á la révolution», *Un anarchisme contemporain. Venise 84: La Révolution*, vol. IV, Atelier de Création Libertaire, Lyon.

–(1986): «Las urnas del siglo XXI», *Revista de Occidente*, n.º 61.

–(1986): «Que fazer en 1986 de 1936?», *A Ideia*, n.º 40–41.

–(1988): «Esas cosas no se dicen», *Archipiélago*, n.º 1.

–(1990): «Adiós a la revolución... y ¡viva el gran desbarajuste!», *Archipiélago*, n.º 4.

–(1990): «Y después de la muerte de Dios... ¿qué?», *Archipiélago*, n.º 5.

–(1992): «La increíble levedad del ser democrático», *Archipiélago*, n.º 9. –(1992): «El sentido de un libro», prólogo en A. Téllez: *Sabaté. La guerrilla urbana en España*, Virus, Barcelona.

–(1993): «Sísifo y el centro, o la constante creación del orden y del poder por parte de quienes lo cuestionamos», *Archipiélago*, n.º 13.

–(1993): «Política, lenguaje, resistencia. Entrevista a Noam Chomsky», *Archipiélago*, n.º 13.

–(1994): «Más allá de la democracia», en VV.AA.: *Anarquisme. Exposició Internacional*, FELLA, Barcelona.

–(1994): «Tutta la veritá sul relativismo autentico», *Volontá*, n.º 2–3.

–(1995): «Tecnología y emancipación social: una paradoja», *Libre Pensamiento*, n.º 20.

–(1995): «Ciencia, retórica de la verdad y relativismo», *Archipiélago*, 20.

–(1996): «Questa idea si coniuga al imperfetto», *Volontá*, n.º 3–4.

–(1997): «La culture libertaire? Non merci!», Atelier de Création libertaire, Lyon.

–(2001): «Instalados en la provisionalidad y en el cambio (¡como la vida misma!)», *Libre Pensamiento*, n.º 37–38.

–(2001): «El otro de la globalización», *Libre Pensamiento*, n.º 37–38.

- (2002): «¿Existe el movimiento estudiantil?», *Polémica*, n.º 77.
- (2002): «¿Es actual el anarquismo?», *Página abierta*, n.º 123.
- (2005): «Nacida en París, y potenciada en Milán, miles de manos la crearon en las calles del mundo...», *Polémica*, n.º 85.
- (2006): «A contratiempo», *Libre Pensamiento*, n.º 51.
- (2006): «Ni tout á fait a même ni tout á fait une autre...», *A contretemps*, n.º 32.
- (2007): «Al'aube du XXI siècle: les clairs-obscur de la nouvelle donne», *Réfractions*, n.º 17.
- (2007): «Ilusión y desencanto en una misma entrega», *Polémica*, n.º 90. -(2007): «Neoanarquismo e sociedad contemporánea», diálogo con Manuel Castells, *Libertaria*, año 9, n.º 1-2.
- (2008): «Points de vue sur l'anarchisme (et aperçus sur le néo-anarchisme et le postanarchisme)», *Réfractions*, n.º 20.
- (2008): «Mayo del 68: más allá del recuerdo pero muy lejos del olvido», *Archipiélago*, n.º 80-81.
- (2008): «Cronología subjetiva de Mayo del 68», *Archipiélago*, n.º 80-81.
- (2009): «Los nuevos códigos de la dominación y de las luchas», *Libre Pensamiento*, n.º 62.

–(2009): «Il Post-Anarchismo e il neo-anarchismo», *Bollettino*, n.º 34, Archivio G. Pinelli.

–(2010): «A propos du néo-anarchisme (texto en griego)», *Eutopia*, n.º 18.

–(2010): «El anarcosindicalismo en el siglo XXI», *Polémica*, n.º 98.

–(2011): «Apuntes sobre el pensamiento anarcosindicalista. Conferencia-acto de clausura de 100 años de anarcosindicalismo», *Rojo y Negro*, n.º 242.

–(2011): «Pouvoir et liberté», *Réfractations*, n.º 27.

–(2011): «El 15M y la tradición libertaria», *Polémica*, n.º 100.

–(2011): «El anarcosindicalismo frente al reto de su necesaria renovación», *Libre Pensamiento*, n.º 67.

–(2011): «La Rivoluzione», en AA. VV. *:Rivoluzione?*, A Sperimenti, Milán, pp. 27–39.

–(2011): «Conversation avec Tomás Ibáñez recueillie par Freddy Gómez», *A contretemps*, n.º 11.

–(2012): «L’anarchisme est un type d’être constitutivement changeant. Arguments pour un néoanarchisme», en J. Ch. Angaut, D. Colson, M. Pucciarelli (eds.): *Philosophie de l’anarchie*, Atelier de Création Libertaire, Lyon.

–(2012): «Le temps saccadé des révoltes», *Réfractations*, n.º 28.

–(2012): «La revolución», *Libre Pensamiento*, n.º 70.

–(2012): «La gobernanza», *Libre Pensamiento*, n.º 73.

–(2013): «La raison gouvernementale et les métamorphoses de l'État», *Réfractons*, n.º 30.

–(2013): «La muerte nunca vence a la primera», prólogo en Pere López: *Rastros de rostros en un prado rojo (y negro)*, Virus, Barcelona.

–(2014): «La nature humaine, un concept excédentaire dans l'anarchisme», *Réfractons*, n.º 33.

–(2014): «La spectaculaire ascension de l'indépendantisme en Catalogne», *Courant alternatif*, n.º 237.

–(2014): «Can Vies. Un efecto nacido para durar», *Libre Pensamiento*, n.º 79.

–(2014): «Alacroisée des livres et des luttes», prólogo en HenriMélich: *A chacun son exil. Itinéraire d'un militant libertaire espagnol*, Acratie, La Buissière.

–(2014): «Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones», Athenea Digital: bit.ly/2fRIIXc.

–(2015): «Innovation ou reset? Le pénétrant arôme de l'éternel retour», *Réfractons*, n.º 35.

–(2015): «Los símbolos no nacen, se hacen», *Libre*

Pensamiento, n.º 81. –(2015): «La participación política libertaria en el momento actual», *Libre Pensamiento*, n.º 82.

–(2015): «El triángulo de las Bermudas», *Libre Pensamiento*, n.º 83.

–(2016): «Poder, redes y tecnología», prólogo en Ippolita: *ídolos. ¿La red es libre y democrática? ¡Falso!*, Enclave de libros, Madrid.

–(2016): «Deseo de Mayo», prólogo en Jacques Baynac: *Mayo del 68: La revolución de la revolución*, Acuarela & A. Machado, Madrid.

–(2016): «La razón científica como dispositivo de dominación», *Libre Pensamiento*, n.º 85.

–(2016): «Qu'en est-il aujourd'hui de la révolution et de son imaginaire?», *Réfractations*, n.º 36.

b) Libros:

IBÁÑEZ, TOMÁS (1983): *Poder y Libertad*, Hora, Barcelona.

–(2001): *Muníciones para disidentes*, Gedisa, Barcelona.

–(2005): *Contra la dominación*, Gedisa, Barcelona.

–(2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*, Anthropos, Barcelona.

–(2007): *Actualidad del anarquismo*, Terramar Ediciones y Libros de Anarres, Buenos Aires.

–(2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*, Rué des cascades, París.

IBÁÑEZ, TOMÁS y GURUCHARRI, SALVADOR (2010): *Insurgencia libertaria. Las Juventudes Libertarias en la lucha contra el franquismo*, Virus, Barcelona.

–(2012): *Une résurgence anarchiste. Les Jeunesses Libertaires dans la lutte contre le franquisme. La FIJL dans les années 1960*, Acratie, La Buissière.

IBÁÑEZ, TOMÁS (2014): *Anarquismo es movimiento*, Virus, Barcelona.

–(2014): *Anarchisme en mouvement*, Nada, París.

–(2014): *Anarquismo en movimiento*, Libros de Anarres, Buenos Aires.

–(2014): *Anarchismo in movimento*, Eléuthera, Milán.

–(2015): *Anarquismo é movimento*, Intermezzo editorial, Sao Paulo.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA PARA ESTE LIBRO

anarcho-transhumanism.net.

ANGAUT, J. Ch., Colson, D. y Pucciarelli, M. (eds.): *Philosophie de l'anarchie*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 2012.

ASSANGE, Julián *et al.*: *Menaces sur nos libertes*. Ed. Robert Laffont, París, 2013.

BERTOLO, Amedeo y Enckel, Marianne: «La véritable histoire du A cerclé», *Bulletin du cirq*, n.º 58, Lausanne, 2002.

BROWN, Susan L.: «Anarchism, existentialism and human nature», en *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, 1993.

CHOMSKY, Noamy Foucault, Michel (1974): *Sur la Nature Humaine*, Éditions Aden, Bruselas, 2006.

COMISIÓN EUROPEA: *Libro blanco de la gobernanza europea*, Comisión Europea, Bruselas, 2001 (bit.ly/221QR3Y).

COMITÉ INVISIBLE: *A nos amis*, La fabrique, París, 2014 (en castellano: *A nuestros amigos*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2015).

COUTANT, Philippe: *Le sujet et le capitalisme contemporain*, Éditions de la Gréneraie, Nantes, 2011.

DUPUIS-DÉRI, Francis: «Anarchisme et nature humaine: domination contre autonomie», *Cahiers de Psychologie Politique*, n.º 24, Herblay, 2014. Disponible en: bit.ly/2gPkhcr.

FOUCAULT, Michel: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969.

–*L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984.

–*Qu'est-ce que les Lumières? Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994.

–«Qu'est-ce que la critique», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n.º 84.

–«Inutile de se soulever?», escrito en 1979 y reproducido en *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, París, 1994.

–«L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», en Daniel Deferí y François Ewald (eds.): *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994.

–«Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994.

–«Non au sexe roi», en *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, París, 1994.

–«Structuralisme et poststructuralisme», en *Dits et écrits*, vol IV, Gallimard, París, 1994.

–«Vérité, pouvoir et soi», en *Dits et écrits*, vol IV, Gallimard, París, 1994.

–*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978–1979*, Seuil/ Gallimard, París, 2004.

– *Seguridad, territorio, población*, Akal, Madrid, 2008

GARCÍA, Renaud: *Le désert de la critique*, L'échappée, París, 2015 (en castellano: *El nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid, 2009).

–*Du gouvernement des vivants*, Ed. Gallimard–Seuil, París, 2012.

–*Nature humaine et anarchie: la pensée de Pierre Kropotkine*, tesis doctoral, École Normale Supérieure de Lyon, Lyon, 2012.

HABER, Stéphane: *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Ha–bermas*, PUF, París, 2006.

HABERMAS, Jürgen: *L'avenir de la Nature Humaine. Vers un eugénisme libéral*, Gallimard, París, 2002.

–*Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil, París, 1997.

LAGASNERIE, Geoffroy de: *L'art de la révolte*, Fayard, París, 2015.

LARMORB, Charles: *Modernitéet morale*, PUF, París, 1993.

MORIN, Edgard: *La méthode 5. L'identité humaine*, Seuil, París, 2001.

MORLAND, David: *Demanding the imposible, Human Nature and Politics in Nineteenth–Century Social Anarchism*, Cassell, Londres, 1997.

RICHARDS, Vernon: *Enseñanzas de la Revolución española*, Belibaste, París, 1971 (traducción de Laín Diez).

- ROVIRA, Joan: «Más allá de los ciclos de protesta: apuntes sobre la construcción de autonomía en el barrio de Sants», *Libre Pensamiento*, n.º 73, 2012.
- SAHLINS, Marshall: *La Nature humaine: une illusion occidentale*, Éditions de l'Éclat, París, 2009.
- SANZ OLLER, Julio (pseudónimo de José Antonio Díaz): «¿Reconstrucción o liquidación? La lucha por el poder orgánico», *Solidaridad Obrera*, marzo de 1977.
- SARTRE, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946.
- SLOTERDIJK, Peter: *Regles pour le Pare Humain*, Mille et Une Nuits, París, 1999.
- SOMMERMEYER, Pierre: «L'avenir radieux de la technologie», *Réfractations*, n.º 32.
- STUART MILL, John: *Sobre la libertad*, EDAF, Madrid, 2004.
- TAYLOR, Charles: *La liberté des Modernes*, PUF, París, 1997.
- TÉLLEZ, Antonio: *La guerrilla urbana en España: Sabaté*, Belibaste, París, 1972.
- VBYNB, Paul: *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albín Michel, París, 2008.
- WILLIAMS, Bernard: *In the Beginning Was the Deed. Realista and Moralism in Political Argument*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

La majoria de llibres de Virus editorial es troben sota llicències lliures i per la seva lliure descarrega. Però els projectes autogestionaris i alternatius, com Virus editorial, necessiten un important suport econòmic. En la mesura que oferim bona part del nostre treball pel comú, creiem important crear també formes de col·laboració en la sostenibilitat del projecte. Subscriu-t'hi!!

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, necesitan de un importante apoyo económico. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto. –¡Subscríbete!

<https://www.viruseditorial.net/es/editorial/socios>