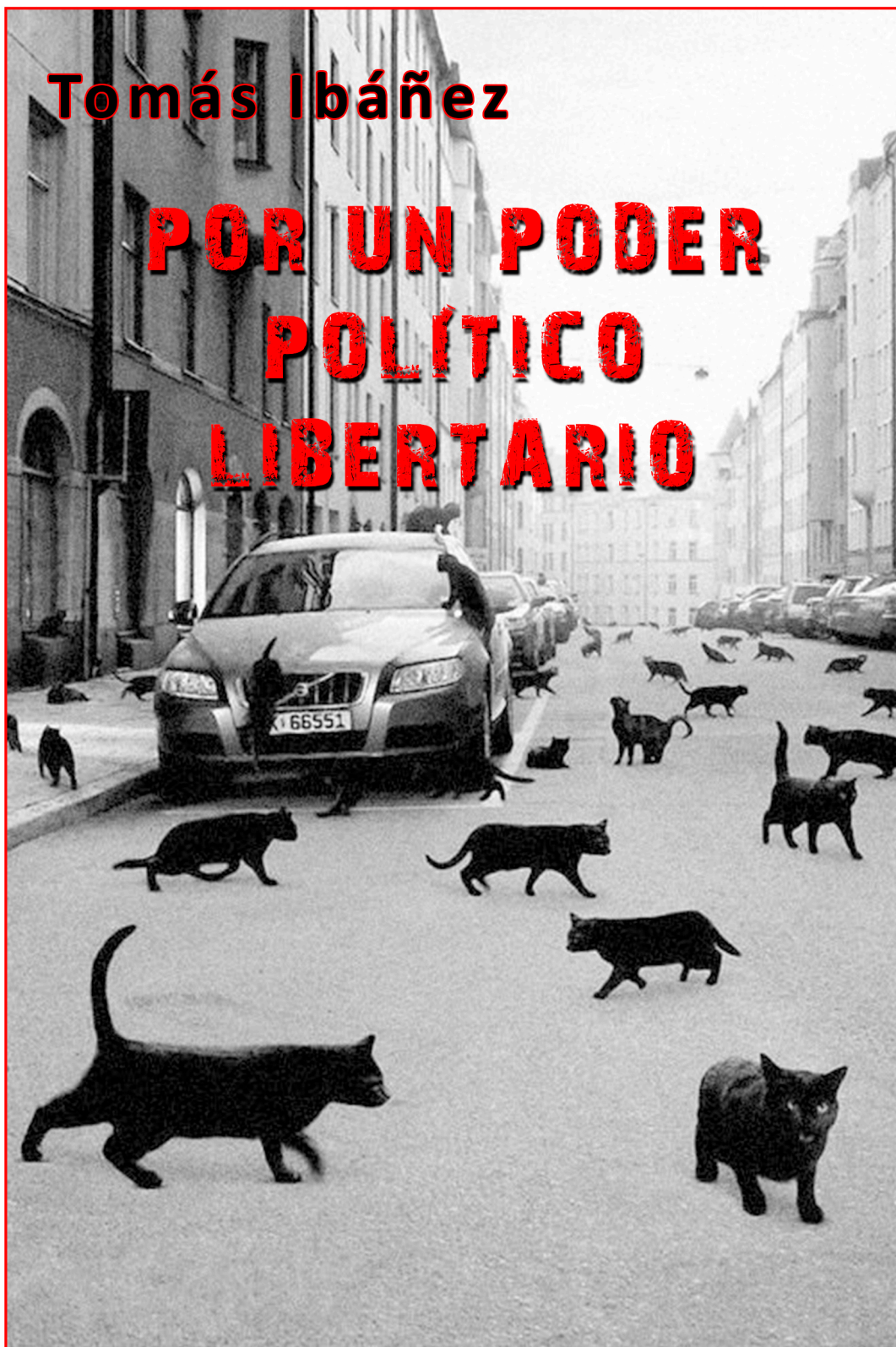


**Tomás Ibáñez**

**POR UN PODER  
POLÍTICO  
LIBERTARIO**



Extraídos de *Actualidad del anarquismo*, un libro publicado por Libros de Anarres de Terramar ediciones, publicamos tres capítulos, de los cuales el que hemos elegido para título del e-book, *Por un poder político libertario* es uno de los escritos más polémicos de Ibáñez, en el que llega a postular no solo el reformismo, sino incluso el parlamentarismo, dentro del movimiento libertario.

Se complementa éste con el título *Y después de la muerte de dios... ¿qué?*, y con un tercero, *El anarquismo se conjuga al imperfecto*, que versan sobre la muerte de dios y sobre la muerte del propio anarquismo.

Tres títulos que darán que pensar a más de un@.

# ACTUALIDAD DEL ANARQUISMO

TOMÁS IBÁÑEZ



Tomás Ibáñez

**POR UN PODER POLÍTICO LIBERTARIO**

Consideraciones epistemológicas y estratégicas  
en torno de un concepto

Tomas Ibáñez

*Actualidad del anarquismo*



Libros de Anarres



Terramar Ediciones

La reproducción de este libro, a través de medios ópticos, electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopias está permitida y alentada por los editores.

Edición digital: C. Carretero

Difusión: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrera.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)



# **ÍNDICE DE CONTENIDO**

## **I. POR UN PODER POLÍTICO LIBERTARIO**

Teoría y práctica

El concepto de poder

Para una estrategia libertaria minimax

## **II. Y DESPUÉS DE LA MUERTE DE DIOS..., ¿QUÉ?**

## **III. EL ANARQUISMO SE CONJUGA AL IMPERFECTO**

Acerca del autor

## I. POR UN PODER POLÍTICO LIBERTARIO

### TEORÍA Y PRÁCTICA

El anarquismo se encuentra desde hace décadas en una clara fase de estancamiento, que se manifiesta tanto en el plano de la teoría como en el plano de la práctica.

En el plano teórico raras son las innovaciones que se han producido en un pensamiento que se puede calificar, sin duda, como radical, pero en el sentido bien particular de que se pega literalmente a sus raíces como si éstas estuviesen embadurnadas con pez, y que encuentra enormes dificultades para desarrollarse y evolucionar a partir de ellas. El anarquismo se ha quedado anclado, en buena medida, sobre unos conceptos y unas propuestas que se forjaron en el transcurso de los siglos XVIII y XIX.

En el plano de la práctica, se puede argumentar que el anar-

quismo ha penetrado de forma difusa en amplios movimientos sociales informales, implícitamente libertarios, y que por otra parte ha marcado con su sello numerosos cambios sociales. Desgraciadamente, para cada una de las transformaciones de carácter libertario en las que podemos pensar es fácil citar decenas de microevoluciones que van en un sentido explícita o implícitamente totalitario.

La sociedad parece desplazarse más bien en dirección a una reducción que hacia un incremento de las libertades y de las autonomías básicas.

Obviamente, este doble estancamiento evidencia un serio problema y parece cuestionar incluso la validez de las propias posturas libertarias. ¿Es posible esbozar algunos elementos para emprender una nueva andadura? Pienso que sí.

En paralelo a consideraciones más fundamentales, que deberían intentar aclarar las condiciones sociales que presiden a la producción de las ideologías y de los movimientos de emancipación social<sup>1</sup>, entiendo que una posible dinamización del pensamiento y de la acción libertaria pasa necesariamente por una vigorosa operación de exorcismo. Es absolutamente indispensable exorcizar un conjunto de temas tabúes cuya carga

---

1 ¿Por qué, y cómo, se produce el pensamiento libertario? Sería interesante tratar el anarquismo como un objeto social que obedece a ciertas condiciones de producción (¿cuáles?), que asegura ciertas funciones sociales (¿cuáles?) y que produce a su vez ciertos efectos sociales e ideológicos (¿cuáles?).

El hecho de que el marxismo haya tratado estas cuestiones de manera lamentable no retira nada de su interés. En éstas radica quizá la explicación de por qué el anarquismo se caracteriza por una ausencia de efectos acumulativos tanto a nivel organizativo como ideológico o social.



ideológico–emocional bloquea cualquier posibilidad de reflexión. Y esta operación de exorcismo es tanto más necesaria cuanto que se trata precisamente de temas constitutivos del núcleo duro<sup>2</sup> del pensamiento anarquista.

El concepto poder y, más concretamente, el concepto poder político es uno de los primeros que convendría desacralizar si se quiere desbloquear las condiciones de posibilidades de una renovación del anarquismo. En efecto, se ha vuelto usual recurrir a los posicionamientos sobre la cuestión del poder como uno de los principales criterios que permiten discriminar entre las posturas libertarias y las que no lo son. Coincido plenamente en que la cuestión del poder constituye el principal elemento diferenciador entre los grados de libertarismo que presentan los distintos pensamientos socio–ideológicos, así como de las distintas actitudes sociopolíticas, tanto individuales como colectivas.

Sin embargo, lo que no me parece en absoluto aceptable es considerar que la relación del pensamiento libertario con el concepto de poder sólo se pueda formular en términos de negación, de exclusión, de rechazo, de oposición, o incluso de antinomia. Es cierto que existe una concepción libertaria del poder, es falso que ésta consista en una negación del poder. Mientras esto no sea asumido plenamente por el pensamiento libertario, éste permanecerá incapaz de abordar los análisis y las prácticas que le permitirían hacer mella sobre la realidad social.

---

2 Me parece urgente definir cuál es el núcleo duro del pensamiento libertario y cuáles son los elementos negociables, que forman su cinturón protector. La confusión entre estos dos niveles implica a veces actitudes inútilmente sectarias.

## EL CONCEPTO DE PODER

La polisemia del término poder y la amplitud de su espectro semántico constituyen condiciones que favorecen los diálogos de sordos.

En los debates se observa frecuentemente cómo los diversos discursos tan sólo alcanzan a yuxtaponerse en lugar de articularse los unos con los otros, porque tratan en realidad de objetos profundamente diferentes, confundidos por el recurso a una misma palabra: el poder. Resulta, por lo tanto, útil acotar el término poder antes de abordar su discusión. Dando por supuesto, claro está, que esto no implica que se pueda desembocar en una definición objetiva y aséptica de la palabra poder, ya que se trata de un término políticamente cargado, analizado desde un lugar político preciso, que no puede aceptar una definición neutra.

En una de sus acepciones, probablemente la más general y diacrónicamente primera, el término poder funciona como equivalente de la expresión capacidad..., es decir, como sinónimo del conjunto de efectos cuyo agente, animado o no, puede ser la

causa directa o indirecta. Es interesante observar que el poder se define de entrada en términos relacionales, ya que para que un elemento pueda producir o inhibir un efecto es necesario que se establezca una interacción.

Imagino que nadie, libertario o no, desea discutir este tipo de poder y que nadie considera útil cuestionarlo o incluso destruirlo. Queda claro que no existe ningún ser desprovisto de poder y que el poder es, en este sentido, consustancial con la propia vida.

En una segunda acepción la palabra poder se refiere a un determinado tipo de relación entre agentes sociales, y es habitual caracterizarlo entonces como una capacidad disimétrica, o desigual, que tienen esos agentes de causar efectos sobre el otro polo de la relación establecida. No creo que sea conveniente entrar aquí en niveles más finos de análisis y preguntarse, por ejemplo, si para que sea legítimo hablar de una relación de poder la producción de estos efectos debe ser intencional o no, eficaz o no, deseable o no, etc. (Para un análisis detallado véase mi *Poder y Libertad*. Barcelona, Ed. Hora. 1983.).

En una tercera acepción el término poder se refiere a las estructuras macrosociales y a los mecanismos macrosociales de regulación social o de control social. Se habla en este sentido de aparatos o de dispositivos de poder, de centros o de estructuras de poder, etcétera.

Mantengo que no tiene sentido abogar por la supresión del poder en cualquiera de los niveles en el que éste se manifiesta, y que esto, que es válido y evidente para el primer nivel (el poder

como capacidad) es también válido, aunque menos evidente para los otros niveles mencionados.

En otros términos, el discurso acerca de una sociedad sin poder constituye una aberración, tanto si nos situamos desde el punto de vista del poder como capacidad (¿qué significaría una sociedad que no podría nada?), como si nos situamos en la perspectiva de las relaciones disimétricas (¿qué significarían unas interacciones sociales sin efectos disimétricos?), o, finalmente, si contemplamos el poder desde el punto de vista de los mecanismos y estructuras de regulación macrosociales (¿qué significaría un sistema, y la sociedad es obviamente un sistema, cuyos elementos no se verían constreñidos por el conjunto de las relaciones que definen precisamente el sistema?). Las relaciones de poder son consustanciales con el propio hecho social, le son inherentes, lo impregnan, lo constriñen al mismo tiempo que emanan de él. A partir del momento en el que lo social implica necesariamente la existencia de un conjunto de interacciones entre varios elementos, que, de resultas, forman sistema, hay ineluctablemente efectos de poder del sistema sobre sus elementos constitutivos, al igual que hay efectos de poder entre los elementos del sistema.

Hablar de una sociedad sin poder político es hablar de una sociedad sin relaciones sociales, sin regulaciones sociales, sin procesos de decisión social, es decir, es hablar de un impensable porque resulta reiterativamente contradictorio en sus términos.

Si introduzco aquí el calificativo político para especificar el término poder, es porque lo político, tomado en su acepción

más general, remite simplemente a los procesos y a los mecanismos de decisión que permiten que un conjunto social opte entre las distintas alternativas a las cuales se enfrenta y, también, los procesos y los mecanismos que garantizan la aplicación efectiva de las decisiones tomadas. Queda claro que existe, en este sentido, una multiplicidad de modelos de poder político. Cuando los libertarios se declaran contra el poder, cuando proclaman la necesidad de destruir el poder y cuando proyectan una sociedad sin poder, no pueden sostener una absurdidad o un impensable<sup>3</sup>. Es probable que cometan simplemente un error de tipo metonímico y que utilicen la palabra poder para referirse en realidad, a un determinado tipo de relaciones de poder, a saber, y muy concretamente, al tipo de poder que encontramos en las relaciones de dominación, en las estructuras de dominación, en los dispositivos de dominación, o en “los aparatos de dominación” etc., (tanto si estas relaciones son de tipo coercitivo, manipulador u otro).

Aun así, no habría que englobar en las relaciones de dominación el conjunto de las relaciones que doblegan la libertad<sup>4</sup> del individuo o de los grupos. No solamente porque eso volvería a trazar una relación de equivalencia entre las relaciones de dominación y las relaciones de poder (puesto que todo poder político, o societal, es necesariamente constrictivo), sino también porque la libertad y el poder no están en absoluto en una

---

3 Sin embargo, sería necesario ver si el propio grito contra el poder no constituye, en el imaginario social, una manera de impugnar, por desplazamiento, el propio nudo social, es decir, finalmente, de impugnarse a sí mismo en tanto que ese grito ya forma parte, necesariamente, de lo instituido.

4 Seguramente sería necesario dedicar un seminario como éste al tema de la libertad. Uno de los conceptos de mayor dificultad, puesto que plantea el problema de los sistemas autorreferenciales, cerrados sobre ellos mismos en forma de bucle.

relación de oposición simple. En efecto, es cierto que las relaciones de poder (que son inherentes a lo social, no lo olvidemos) doblegan la libertad del individuo, pero también es cierto que la hacen posible y que la incrementan. Es en este sentido que deberíamos interpretar la preciosa expresión según la cual mi libertad no se detiene donde comienza la de los demás, sino que se enriquece y se amplía con la libertad de éstos.

Es obvio que la libertad del otro me constriñe (no soy libre en todo aquello que puede recortar la suya) pero también es obvio que mi libertad necesita la libertad del otro para poder ser (en un mundo de autómatas mi libertad se encontraría considerablemente mermada).

Poder y libertad se encuentran pues en una relación inextricablemente compleja, hecha simultáneamente de antagonismo y de mutua potenciación.

Volviendo al centro del problema, sería más exacto decir que los libertarios están, en realidad, en contra de los sistemas sociales basados en relaciones de dominación (en sentido estricto): ¡abajo el poder! debería desaparecer del léxico libertario en favor de ¡abajo las relaciones de dominación!, quedando por definir entonces las condiciones de posibilidad de una sociedad carente de dominación.

Si los libertarios no están en contra del poder, sino en contra de un determinado tipo de poder, deberían admitir lógicamente que son por lo tanto partidarios de una determinada variedad de poder que es conveniente (y exacto) llamar: poder libertario, o más concretamente poder político libertario. Es decir que son

partidarios de un modo de funcionamiento libertario de los aparatos de poder, de los dispositivos de poder y de las relaciones de poder que conforman toda sociedad.

Aceptar el principio de un poder político libertario puede generar dos tipos de efectos:

El primero es ponernos en las condiciones, y en la obligación, de pensar y analizar las condiciones concretas del ejercicio de un poder político libertario tanto en el seno de una sociedad con Estado como en el seno de una sociedad sin Estado. La solución de facilidad consiste, obviamente, en declarar que es necesario destruir el poder, lo cual evita la difícil tarea de tener que delimitar cuáles son las condiciones de funcionamiento de un poder libertario y cuáles son los métodos de resolución de los conflictos en una sociedad no autoritaria<sup>5</sup>, asimismo la focalización sobre el Estado y la exigencia de su desaparición permite eludir el hecho de que incluso sin Estado las relaciones y los dispositivos de poder siguen presentes en la sociedad. Claro que si estamos convencidos de que con la desaparición del Estado también desaparece el poder, ¿para qué preocuparnos entonces de este último?<sup>6</sup>.

El segundo tipo de efecto podría consistir en volver, finalmente, posible, la comunicación entre los libertarios y su entorno social. En efecto, si la gente no comprende el discurso

---

5 Aprovecho la ocasión para hacer hincapié en la urgencia de abandonar la idea, profundamente totalitaria, de una sociedad armoniosa, desprovista de conflictos.

6 Es probable que el funcionamiento libertario de un poder libertario pase por establecer mecanismos oscilatorios que impidan la cristalización de una direccionalidad fija en las relaciones de poder, o que impidan los efectos de autoconsolidación del poder..., pero esto es otra cuestión.



libertario, si se muestra insensible a sus argumentos, si no comparte sus inquietudes, no es, ciertamente, culpa de la gente, es culpa de los libertarios. El sentido común popular tiene razón cuando sigue mostrándose impermeable a las argumentaciones libertarias contra el poder. ¿Seguiría haciendo oídos sordos ante propuestas que no hablarían de suprimir el poder, sino simplemente de transformarlo?

Soy consciente de que este tipo de planteamiento puede evocar un reformismo libertario, y mucho me temo que esta impresión crecerá aún más cuando sugiera ahora que para establecer una comunicación entre los libertarios y la sociedad no basta con proponer un cambio en las relaciones de poder, sino que es necesario, además, volver creíbles las posibilidades de cambio y programar, aunque sólo sea de manera difusa, su realización efectiva. La primera condición para que un cambio sea creíble es que sea efectivamente posible y esto traza los límites de un programa libertario eficaz.

## PARA UNA ESTRATEGIA LIBERTARIA MINIMAX <sup>7</sup>

Por poco que el rumbo de la sociedad sea modificable<sup>8</sup>, aunque sólo sea parcialmente, está claro que una influencia libertaria sólo puede impulsar cambios efectivos en dirección a una libertarización del poder político si una parte considerable de la población es favorable a esos cambios y actúa en ese sentido.

Una estrategia libertaria de tipo reformista supone necesariamente la existencia de un movimiento de masas que se puede calificar de considerable, en la medida en que debería agrupar millones de personas en un país como Francia y decenas de millones en un país como los Estados Unidos. ¿Es esto imposible? Completamente imposible, si estamos pensando en millones de militantes libertarios, pero perfectamente posible si nos

---

7 No utilizo este término en el sentido técnico que reviste en economía o en la teoría de los juegos, lo uso de manera puramente analógica.

8 Que lo sea efectivamente es otra cuestión, pero si no es modificable, aunque sea mínimamente, entonces hay que decir adiós a todas nuestras elucubraciones militantes...

referimos a una corriente de opinión que se manifieste de manera más o menos episódica y de manera más o menos coherente, digamos incluso con un perfil bajo de coherencia libertaria. Aun así, sería necesario que los libertarios contribuyesen a posibilitar esta amplia base libertaria popular abandonando su habitual estrategia maximalista expresada en términos de todo o nada.

Una extensa corriente de opinión libertaria, o si se prefiere, una masa crítica libertaria en el seno de la sociedad, no puede constituirse sino es a partir de una serie de propuestas que sean a la vez: –creíbles para grandes cantidades de gente–, eficaces, en el sentido de que los cambios propuestos puedan ser efectivamente alcanzados en unos plazos razonables y que sean suficientemente motivadoras.

Estas propuestas deben estar en consonancia con el carácter necesariamente híbrido de estos movimientos populares amplios, no del todo libertarios, no constantemente libertarios. Para eso resulta indispensable revisar una serie de principios tales como la no participación sistemática en cualquier tipo de proceso electoral, o la negativa a disponer de liberados retribuidos siempre que su carácter rotativo sea escrupulosamente respetado, o el rechazo sistemático de alianzas con los sectores no libertarios de los movimientos sociales etc. (sobre todo teniendo en cuenta que estos principios que convendría revisar no son constitutivos del núcleo duro del pensamiento libertario).

Dicho esto, apostar exclusivamente sobre una estrategia reformista sería del todo insostenible, por varias razones. La

primera es que resulta absolutamente simplificador oponer tajantemente reformismo y radicalidad. Al igual que en el caso del concepto complejo poder/libertad, existe en este caso un entrelazamiento inextricable entre las distintas partes de un conjunto (reformismo/radicalismo) que sólo se puede escindir en apariencia, o en un determinado nivel de realidad, pero no en otros.

En efecto, reformismo y radicalismo se alimentan el uno al otro, se oponen y, simultáneamente, se complementan. El reformismo puede producir efectos perversos que conlleven consecuencias radicales, al igual que el radicalismo puede propiciar regresiones o reformas.

La segunda razón se basa en el hecho de que la acción radical suele incrementar su eventual eficacia, o incluso adquirirla, en la medida en que existe una esfera de influencia que fertiliza previamente el terreno donde se ejerce.

La tercera razón parte del supuesto que las posturas y las acciones radicales pueden constituir el equivalente social de las interacciones aleatorias y de las fluctuaciones locales que hacen evolucionar espontáneamente determinados sistemas fisicoquímicos hacia nuevos órdenes radicalmente distintos y novedosos (analogía con la creación de orden por el ruido, orden por fluctuaciones, complejidad por el ruido, etc.). Resulta que la sociedad es un sistema abierto suficientemente complejo (en el sentido técnico del término) y que se sitúa suficientemente lejos del equilibrio para que sea estrictamente imposible prever las posibles consecuencias de tal o cual acción radical, ejercida en tal o cual punto del tejido social (véase, en particular, mayo del

68). En este sentido, parece que solamente la acción radical puede ampliar las fluctuaciones sociales locales hasta provocar emergencias incompatibles con el orden social instituido y que lo transformen de manera profunda.

No hay que olvidar, sin embargo, que la acción radical presenta siempre un doble filo, ya que, como la sociedad es un sistema abierto, autoorganizador, resulta que las disfunciones (el ruido) introducidas por la acción radical permiten, paradójicamente, una mayor adaptabilidad del sistema instituido, y una mayor resistencia frente a lo que amenaza con desestabilizarlo.

La cuarta razón se basa en que el radicalismo permite mantener conceptos, propuestas y cuestionamientos que, de otro modo, serían fácilmente digeridos y recuperados por los modelos sociales dominantes gracias al proceso de predigestión que se encargan de llevar a cabo los movimientos reformistas, un poco como ocurre con las vacunas.

La quinta razón se refiere a la experiencia histórica. Ésta parece poner de manifiesto que es gracias a la coexistencia de amplios sectores blandos, ideológicamente inseguros, de una coherencia oscilante etc. con sectores radicales, duros, intransigentes, etc., que se produjeron las situaciones más favorables para propiciar cambios sociales profundos (véase España 1936). Dicho esto, está claro que la indispensable dialéctica entre radicalismo y reformismo reviste un carácter intensamente problemático.

En efecto, es necesario impedir que el reformismo quiebre las

tentativas radicales creando en torno de ellas un colchón amortiguador que cancele sus efectos desestabilizadores. Al igual que es necesario impedir que las tentativas radicales sieguen la hierba bajo los pies de los reformistas imposibilitando su tarea.

Asimismo, es necesario impedir que las innovaciones conceptuales de los reformistas terminen por desdibujar el núcleo duro del cual han surgido y el fondo de crítica radical que yace en los grupos doctrinarios, al igual que es necesario impedir que la intransigencia doctrinaria de los sectores radicales bloquee las posibilidades de innovación teórica que aportan los reformistas.

En cualquier caso, parece esencial, y eso es quizás lo más difícil de todo, que radicales y reformistas se acepten mutuamente como elementos a la vez antagónicos y complementarios, y como, irreduciblemente, enemigos y aliados en un proceso en el que ambos se necesitan.

## II. Y DESPUÉS DE LA MUERTE DE DIOS..., ¿QUÉ? VARIACIONES INGENUAS A PARTIR DE HEIDEGGER, LA POSTMODERNIDAD... Y EL CINISMO

Heidegger, al igual que Nietzsche y que Foucault, es un pensador inquietante y molesto. Sobre todo, para quienes se ubican ideológicamente en cualquiera de las múltiples variantes que constituyen lo que se ha venido llamando desde hace más de un siglo la Izquierda, tanto si es reformista como si es revolucionaria. La incomodidad que provocan estos tres pensadores es fácilmente comprensible, aunque no deja de ser extrañamente *paradójica*. En efecto, una de las dimensiones que estructuran mayoritariamente la sensibilidad emancipatoria de la izquierda es una marcada desconfianza, por no decir un tajante rechazo, hacia las creencias religiosas en *seres trascendentes* y muy particularmente en la figura de un Dios todopoderoso. Parece por lo tanto que la izquierda debería acoger con jubilosa satisfacción el meticuloso y definitivo *asesinato de Dios* perpetrado por estos pensadores. Sin embargo, *es precisamente*



*este asesinato el que no se les perdona* y lo que los convierte en pensadores sospechosos y molestos.

Estoy convencido de que la reflexión sobre esta reacción paradójica puede ayudar a entender mejor las características, y las limitaciones, del pensamiento de izquierdas, a la vez que puede aportar argumentos a favor de una *ruptura radical* con las ideologías emancipadoras que se fraguaron a lo largo del pasado siglo (marxismos y anarquismos esencialmente) y que siguen bloqueando hoy en día la elaboración de un nuevo paradigma ideológico más acorde con las actuales sensibilidades contestatarias.

La ideología contra la cual se rebelan Nietzsche, Heidegger y Foucault no es otra que *la ideología de la modernidad*, ideología que impregna todas las fibras de las sociedades occidentales (y de algunas otras), y que conforma por lo tanto nuestra propia forma de ser y de pensar. Esta ideología, configurada en el siglo XVIII por los filósofos de la *ilustración*, enriquecida y consolidada durante los dos siglos siguientes y plenamente asumida por toda la Izquierda, es absolutamente indisociable de la lenta emergencia de la *Racionalidad Científica* a partir del siglo XVII. Es, por así decirlo, *la dimensión ideológica de la Razón Científica*.

En efecto, los pensadores de la ilustración, desbordantes de optimismo y de esperanza ante los logros de la Razón Científica dieron la espalda al oscurantismo místico, atacaron la sarta de supersticiones que aquejaban a la humanidad y emprendieron con energía la demolición sistemática del entramado en el que se basaba el anterior ejercicio del poder ideológico (y fáctico).

*La Verdad* ya no podía emanar de la referencia *autorizada* a Dios, léase la institución religiosa, sino que era competencia del puro y simple ejercicio de *la Razón*. El discurso ideológico de la *ilustración* era muy claro: la Razón aseguraría el Progreso, conduciría hacia el Bien-Estar-Social, disiparía las tinieblas, acabaría paulatinamente con los misterios de la naturaleza, liberaría a los individuos de las falsas creencias que permiten subyugarlos, y destruiría finalmente la posibilidad misma de la arbitrariedad. La humanidad había encontrado por fin el instrumento adecuado para reconquistar el paraíso terrenal y poner punto final a la historia.

Podría parecer que, a través de este tipo de discurso, la ideología de la modernidad estuviera matando a Dios, pero lo que estaba haciendo en realidad no era sino limitarse a *secularizarlo*, reintroduciendo *el principio mismo de Dios* en el terreno de lo que es simplemente humano.

Para percatarnos de ello es preciso reflexionar un momento sobre uno de los procedimientos que han utilizado las sociedades para asegurar su cohesión y evitar el permanente peligro de una disgregación interna producida por la confrontación directa, y a veces violenta, entre sus diversos componentes.

La forma general que han tomado esos procedimientos a lo largo de la historia ha consistido en postular la existencia de un *metanivel* que trascendiera la *finitud* humana y en designar unos *mediadores* que tuvieran el privilegio de encarnar este metanivel o de dejarlo hablar por su propia boca. De esta forma

nadie es juez y parte en los conflictos, sino que se pueden acatar en confianza los veredictos porque no emanan precisamente de un simple semejante, asimismo nadie se encuentra solo frente a las decisiones que debe tomar, puesto que dispone de indicaciones e informaciones que escapan a la mera subjetividad humana.

No importa que, según las sociedades, el metanivel consista en una divinidad, en la tradición, en el conocimiento objetivo, o en la supuesta voluntad general, ni que sus mediadores sean clérigos, chamanes, venerables ancianos, expertos científicos o representantes del pueblo. Lo que importa es que exista una instancia *independiente* de la frágil y voluble existencia *simplemente humana*, y que sea por lo tanto absolutamente creíble.

Es en este sentido en que se puede decir que todas las sociedades disponen de una *economía de la verdad* y articulan una *Retórica de la Verdad*. Pero para que una retórica de la verdad sea eficaz se requieren por lo menos cinco condiciones:

- *el exclusivismo*. Una retórica de la verdad debe ser totalmente *hegemónica* en el ámbito que le corresponde. En efecto, cualquier atisbo de pluralismo reintroduce la mera contingencia humana, facultando la posibilidad de optar entre diversas *verdades*. El metanivel desciende de esta forma hacía el simple nivel de la existencia humana;

- *el absolutismo*. Los criterios de la verdad no pueden ser *relativos* respecto de cualquier otra cosa, ni en el tiempo ni

en el espacio. Si lo fuesen no estarían situados en un auténtico metanivel y perderían su credibilidad;

- *la suprahumanidad*. La verdad no puede resultar de la actividad humana. Los seres humanos sólo pueden *descubrirla, expresarla o traducirla* en sus propios términos. La verdad *es* la verdad con independencia de lo que los humanos podamos decir, creer o hacer, en relación con ella;

- *la legitimación ideológica*. Si una retórica de la verdad tuviera que imponerse mediante la fuerza perdería de inmediato todo sentido. La adhesión debe conseguirse y mantenerse a través de un continuado proceso de legitimación ideológica;

- *la producción de efectos de poder*. La razón de ser de una retórica de la verdad consiste en constreñir a las personas, arrancando su *sumisión consentida*. Cuando la extensión de las disidencias impide que una retórica de la verdad produzca esos efectos de poder, ésta deja de actuar como tal.

Es cierto que los pensadores de la ilustración ayudaron a desmantelar la *Retórica de la Verdad* basada en la figura de Dios,

pero lo que nos ofrecieron en su lugar estaba basado en los *mismos principios*. En efecto, todas y cada una de las condiciones generales que acabamos de enumerar se encuentran reproducidas con absoluta exactitud en la retórica de la verdad basada en la Razón. Se nos dice que aunque la Razón sea una producción humana los criterios que la definen están situados en un metanivel que trasciende nítidamente la mera contingencia y variabilidad de la propia condición humana, y que las prácticas científicas constituyen hoy en día las *únicas* prácticas sociales que están socialmente legitimadas para producir la verdad acerca de cómo es el mundo en el que vivimos. Se nos enseña que todas las producciones culturales humanas son cambiantes y relativas a la época a la que pertenecen pero, se añade..., *salvo la propia Razón Científica*. Se declara que debemos dudar de todo..., salvo del carácter absoluto, fijo, ahistórico, de los criterios de la científicidad. Y se concluye que para acceder al conocimiento válido es preciso arrinconar todo elemento social o histórico que pueda condicionarlo y suprimir toda huella de subjetividad que pueda distorsionarlo, así como todas las características, simplemente humanas, de quienes formulan ese conocimiento.

La retórica de la verdad científica es sin duda una de las retóricas de la verdad más potentes que jamás se hayan concebido y los ideólogos de la Razón Científica han conseguido hacernos creer que, dichos nosotros los contemporáneos de la modernidad, tenemos el privilegio de disponer por fin de *la Verdadera Retórica de la verdad*.

Los ideólogos de la ilustración mataron a Dios pero, tranquilos, no pasa nada porque lo resucitaron inmediatamente bajo la forma de unos principios absolutos, trascendentes, suprahumanos, ahistóricos, incuestionables que radican en la propia Razón y que surten *los mismos efectos*. Si algo es *realmente* científico, realmente objetivo, ya no queda lugar para el debate entre seres humanos, sólo queda la *sumisión* ante la fuerza de las pruebas.

Anunciando la era de la postmodernidad, la gran aportación de Nietzsche, Heidegger y Foucault consiste precisamente en denunciar el juego de manos que se encuentra en el origen mismo de la ideología de la modernidad y mediante el cual se hace salir públicamente a Dios por la puerta principal, al mismo tiempo que se abre la ventana para que pueda volver a entrar sigilosamente en la habitación. Pero la denuncia no basta. Estos pensadores van más lejos y no dudan en cerrar la ventana dejando a Dios definitivamente en la calle con todas las consecuencias que esto comporta. Una de las más importantes es que no nos queda otro remedio que asumir plenamente *la inexistencia de cualquier metanivel que trascienda la simple existencia humana*. No hay ningún principio absoluto, no hay ningún criterio que tenga una fundamentación firme y definitiva; los seres humanos no pueden ampararse en *nada* que no provenga de sus propias producciones. Esto significa que nuestra época no goza de ninguna *inmunidad histórica*, que no tiene ningún privilegio respecto de las épocas anteriores, y que lo que hoy damos por sentado, por evidente, por incuestionable,

aparecerá ante los ojos de nuestros descendientes más o menos remotos como algo tan relativo y tan ligado con las peculiaridades de nuestros tiempos como nos puedan parecer a nosotros los firmes principios que regían las creencias de nuestros remotos antepasados.

Nietzsche, Heidegger y Foucault nos enseñan que en la medida en que toda *Retórica de la Verdad* presupone necesariamente el carácter absoluto invariable y trascendente de los criterios que la inspiran, es preciso *deconstruir* todas y cada una de las retóricas de la verdad para poner de manifiesto la falsedad de esos supuestos y el carácter puramente contingente e histórico de esos criterios. La tarea no es fácil porque quienes la emprenden están inmersos ellos mismos en las evidencias de su propia época.

Pero esta operación es tanto más imprescindible cuanto que, no sólo contribuye a deslegitimar cualquier pretensión de ubicar la verdad fuera de las frágiles decisiones simplemente humanas, sino que también revela, y con ello debilita, los efectos de poder producidos por esas retóricas.

La izquierda está dispuesta a aceptar algunas de las consecuencias producidas por la *des-secularización de Dios* pero otras la horrorizan literalmente. Entre las primeras está por ejemplo el hecho de que si no hay verdades absolutas tampoco queda lugar para las intolerancias, puesto que ningún punto de vista dispone de justificación última para ser impuesto sobre los demás. También está el hecho de que todo pasa a ser cuestionable y abierto al examen crítico, puesto que todo está fundamentado



en última instancia sobre criterios simplemente humanos, es decir criterios circunstanciales y cambiantes.

Entre las consecuencias que le producen escalofríos está en primer lugar el hecho de que los propios criterios de la Razón Científica y el concepto de *Objetividad* se tornan problemáticos. No hay para menos, pues, en la medida en que la Izquierda ha depositado su confianza en la Razón Científica como arma para combatir el oscurantismo y la arbitrariedad, se entiende perfectamente que manifieste los más fuertes recelos ante cualquier planteamiento que cuestione la contundencia de esa arma. No voy a entrar aquí en los pormenores de esta cuestión, pero sí quiero señalar, de paso, que el desmantelamiento de la *retórica de la verdad científica* y el abandono del *mito de la objetividad* no nos deja, ni mucho menos, huérfanos de todo criterio para optar entre las afirmaciones que se hacen acerca de la realidad. Simplemente se *re-humanizan* esos criterios insertándolos en el inseguro plano de las deliberaciones humanas. El único plano que nos queda cuando de verdad se ha expulsado a Dios.

En segundo lugar, lo que resulta inadmisibile para la izquierda es que, si se mata *realmente* a Dios, todo parece *estar permitido*, incluso en el plano de la ética y de los valores. En efecto, si todo es relativo, si nada puede fundamentarse en otra cosa que en las decisiones humanas, y si ningún criterio está inmunizado contra la variabilidad histórica, parece claro que ni la solidaridad, ni la justicia, ni la dignidad humana, ni la igualdad, ni la libertad pueden ser presentados como valores que *deben*

primar sobre sus contrarios. Si la única brújula que nos queda es nuestro propio interés y la satisfacción de nuestros apetitos entonces el compromiso ideológico carece de sentido y *el cinismo* parece constituir la única opción razonable. Se abre así el camino a la barbarie y a la irracionalidad, ya que podemos elegir entre la crueldad y el amor sin otra preocupación que la de hacer lo que más nos apetece. En otras palabras, si los valores de la Izquierda no son ni más ni menos válidos que los valores opuestos, si se trata de construcciones históricas tan circunstanciales como las construcciones opuestas, si no hay un criterio firme y trascendente que los fundamente como superiores y *objetivamente preferibles* a otros valores, *cualquier postura pasa a ser tan legítima como cualquier otra* y el discurso de la izquierda pierde toda su fuerza para suscitar adhesiones y motivar las luchas en contra de las injusticias sociales.

De hecho, podemos constatar actualmente cómo van perdiendo su capacidad de seducción los grandes discursos normativos y cómo va prosperando la desconfianza hacia quienes hablan en nombre de grandes principios. Pero carece de sentido pensar que el ataque de Nietzsche, Heidegger y Foucault contra toda fundamentación trascendente no deja sitio más que para el cinismo y la desimplicación social.

El hecho de llevar a cabo una operación de demolición de las retóricas de la verdad y de denunciar la simple transmutación de Dios en una serie de principios trascendentes, no abre las puertas al *todo está permitido*, ni al *todo vale por igual*. Se trata simplemente de resituar la cuestión de los valores en el ámbito

de la *deliberación humana*, recordando siempre que las mayores atrocidades no han surgido nunca de un ataque a la Verdad, sino que se han cometido precisamente en nombre de una u otra retórica de la verdad.

No hay pues negación de los criterios éticos sino reconocimiento de que no hay otra fundamentación para esos criterios más que la que les proporciona las opciones simplemente humanas. Todos sabemos de lo que es placentero, agradable, bueno, y también de lo que no lo es, porque lo experimentamos a diario en nuestra propia carne. Todos tenemos por lo tanto un concepto de lo que es deseable para nosotros mismos y para nuestros semejantes. Pero no hay ningún principio trascendente que nos permita decir que lo que *sabemos* que es *bueno* debe guiar nuestra conducta. Se trata de una decisión que es plenamente nuestra y no hay forma de asegurar que una opción sea mejor que otra recurriendo a ningún criterio externo.

Pero, cuidado, eso mismo vale para cualquier opción que se nos quiera imponer o para cualquier situación que se nos quiera hacer aceptar. La ausencia de fundamentos últimos *no sufre excepciones* y es precisamente esta ausencia la que nos brinda la posibilidad de decidir por nosotros mismos. No es que la barbarie nazi, o las actividades de los explotadores, o el *apartheid* puedan ser condenadas en nombre de algún criterio objetivo, absoluto y firme, pero quienes decidimos no aceptarlas estamos legitimados a construir todos los mecanismos sociales que nos permitan defendernos de ellas y acabar con ellas. ¿En nombre de qué? Pues simplemente en nombre de lo que

como colectivo de seres sociales hemos *decidido*, hoy por hoy, que era mejor o peor, y sólo en nombre de eso.

Esto significa que una comunidad humana puede establecer obligaciones y sanciones, establecer lo que es deseable y lo que es intolerable, pero lo que NO se puede hacer después de Nietzsche, Heidegger y Foucault es exigir el acatamiento de las obligaciones y aplicar las sanciones *en nombre* de ningún principio trascendente.

Para fundamentar las obligaciones y las sanciones no se puede apelar a otra cosa más que a las propias *decisiones* de la comunidad, la responsabilidad es *exclusivamente* suya y no puede escudarse tras ningún principio que vaya más allá de ella misma. Las consecuencias son claras. Toda decisión propiamente humana es argumentable y discutible, puesto que no puede ampararse en nada que sea más firme que el suelo simplemente humano de la que surge, y cuando no existe ningún metanivel al que remitirse para legitimar las decisiones que se toman y el poder que se ejerce, entonces éstos aparecen como lo que son, pura conveniencia humana, y, con esto empiezan a ser posibles las resistencias y las disidencias.

El asesinato de Dios perpetrado por Nietzsche, Heidegger y Foucault vuelve a situar la cuestión de los valores en manos de la simple contingencia humana, mal que le pese a la Izquierda marxista o anarquista, y con ello, lejos de dejar rienda suelta al cinismo, se fragilizan tremendamente todas las manifestaciones del Poder.

### III. EL ANARQUISMO SE CONJUGA AL IMPERFECTO

Nada resulta más sencillo que cuestionar la coherencia racional del anarquismo y evidenciar sus deficiencias.

¿Esto debería entristecernos?

¡Sí!, sin ninguna duda, si participamos de esa voluntad de poder que se oculta en el deseo de disponer de un sistema de pensamiento sin fallos, garantizado contra toda crítica, acerado como una espada dialéctica, y robusto como un escudo que nos preservaría de cualquier incertidumbre.

¡No!, no lo más mínimo, si admitimos que el anarquismo es borroso, inseguro, siempre provisional, tensado por contradicciones más o menos obvias, mudo sobre un conjunto de cuestiones importantes, plagado de afirmaciones erróneas, anclado en gran número de esquemas trasnochados, impregnado de toda la fragilidad y de toda la riqueza de lo que no pretende sobrepasar la simple finitud humana.

Reconocer la extrema fragilidad del anarquismo es demostrar quizás una mayor sensibilidad anarquista que empeñarse en negarla o que admitirla a regañadientes. Es, precisamente, porque es *imperfecto* por lo que el anarquismo se sitúa a la altura de lo que pretende ser. Pero alegrarse de su fragilidad no significa en absoluto una invitación a la mera complacencia. El anarquismo no se situaría tampoco a la altura de lo que pretende ser si no dirigiese hacia sí mismo una reflexión crítica indispensable para propiciar su indispensable transformación.

Los siguientes comentarios no pretenden esbozar soluciones, ni siquiera pretenden indicar caminos para buscarlas. Se limitan a apuntar algunas cuestiones, más o menos entrelazadas, que desde mi punto de vista, resultan problemáticas en el seno del pensamiento anarquista contemporáneo.

1. EL ANARQUISMO ES, ENTRE OTRAS COSAS, UNA TEORÍA DEL DERECHO A LA DIFERENCIA, PERO QUE SE BASA, PARADÓJICAMENTE, EN UN PRINCIPIO DE INDIFERENCIACIÓN.

Con mayor vigor que cualquier otro sistema de pensamiento, el anarquismo hace hincapié en la necesidad de respetar escrupulosamente *el hecho diferencial*. Se caracteriza por una defensa constante del valor de la diferencia y por el deseo de crear las condiciones para que las peculiaridades individuales puedan expresarse lo más libremente posible: acento sobre la libertad del individuo, respeto de la autonomía de las minorías,

oposición radical al principio mismo de la democracia en tanto que éste sacraliza la voluntad de quienes constituyen el mayor número, rechazo de establecer modelos que servirían para categorizar las buenas y las malas diferencias o para jerarquizarlas..., etc. Este último punto es especialmente importante, ya que se inscribe contra la tendencia propia de toda cultura a proporcionar criterios para conformar un *ideal del yo*, y a inculcar normas más o menos implícitas para que sepamos elegir *libremente* lo que es necesario elegir, sepamos pensar *libremente* lo que es necesario pensar y seamos capaces de sentir *libremente* lo que es *normal* sentir.

El anarquismo considera por su parte que el individuo no *debe* tener, por principio, tales o cuales características, sino que, simplemente, debe poder expresar sin trabas sus propias características, sean cuales sean.

Todo esto es obviamente muy seductor pero resulta también un tanto problemático, ya que la afirmación radical del derecho a la diferencia *se encuentra refutada en el movimiento mismo de su propia enunciación*. En efecto, reivindicar el derecho a la diferencia implica declarar al mismo tiempo, y necesariamente, que *no puede haber la más mínima diferencia* en cuanto al ejercicio de ese derecho, porque si la hubiese éste dejaría de tener sentido. Admitir la sombra de una diferencia en cuanto al derecho a la diferencia implica *su negación* puesto que se excluirían de este derecho ciertas diferencias. No se puede pues admitir ninguna diferencia en cuanto al derecho a la diferencia si no se quiere volver contradictorio ese derecho. ¡Pero esto



implica también su negación puesto que no admitir ninguna diferencia respecto de este derecho equivale a excluir el derecho a la diferencia..., no hay forma de escapar de este embrollo!

No me estoy refiriendo aquí al viejo problema práctico de cómo tratar a quienes, en el seno de una supuesta sociedad libertaria, manifestarían su propio derecho a la diferencia negándose precisamente a respetar el derecho a la diferencia. Planteo simplemente el problema conceptual suscitado por un enunciado que sólo puede aceptarse en la medida en que se rechaza, y que se viola en el momento mismo en que se formula. La misma afirmación establece simultáneamente que *nada vale para todos* pero que eso mismo *vale para todos*, no resulta fácil reconciliar estos dos extremos aunque se dé un rodeo por la teoría de los tipos lógicos de Bertrand Russell o por los meta-niveles de Kurt Gödel.

Por cierto, ni las contradicciones internas ni lo autocontradictorio me incomodan lo más mínimo. Si llamo la atención sobre el carácter autocontradictorio del derecho a la diferencia es simplemente porque los problemas prácticos que surgen en su aplicación están quizá vinculados con este hecho. Si eso es efectivamente así, pretender resolver estos problemas *prácticos* sin plantearse *el problema conceptual* no ayuda probablemente a encontrar soluciones.

Ya que nos hemos adentrado en el campo conceptual de la diferenciación, aprovecharé para decir dos palabras con respecto a la entropía, a la neguentropía y a la complejidad.

Todo sistema que presenta una fuerte *diferenciación interna* autorregulada debe compensar las fuerzas entrópicas que lo empujan hacia la des-diferenciación interna recurriendo a unos mecanismos neguentrónicos tanto más vigorosos cuanto que esta diferenciación interna es más pronunciada. El principio del derecho a la diferencia hace de la sociedad anarquista una sociedad altamente compleja, caracterizada por una fuerte y fina estructuración interna y que necesita por lo tanto potentes mecanismos de conservación contra los riesgos de evolución entrópica. Esto significa que el sistema debe caracterizarse por *un juego de constricciones muy vigoroso*: ése es el ineludible precio que debe pagarse para la complejidad resultante de un derecho a la diferencia que genera una fuerte variabilidad interna del sistema.

El derecho a la diferencia se asocia habitualmente con la ausencia de constricciones y con la libertad; sin embargo, dadas las peculiaridades del funcionamiento de los sistemas complejos, este derecho parece propiciar, paradójicamente, *un incremento de las constricciones*. ¿Nueva contradicción interna que el anarquismo debería examinar?

## 2. EL ANARQUISMO ES UNA TEORÍA DE LA LIBERTAD QUE SE BASA EN UN PRINCIPIO TOTALITARIO.

Es, en buena medida, porque exalta la libertad más de lo que lo hace cualquier otra corriente de pensamiento por lo que el anarquismo seduce con tanta intensidad el imaginario con-

temporáneo. El problema es que el modelo de sociedad que proyecta el anarquismo para garantizar el pleno ejercicio de la libertad *asfixia la idea misma de libertad*, ya que excluye toda posibilidad de un *afuera* del anarquismo.

Cuando Paul Feyerabend, el epistemólogo anarquista, defendía el derecho a la coexistencia de todas las tradiciones que existen en una sociedad, partiendo del principio según el cual ningún criterio nos autoriza a dictaminar sobre su mayor o menor legitimidad, se veía obligado a recurrir a un cuerpo de policía lo más eficaz posible como única manera de proteger este derecho a la coexistencia contra los asaltos de las tradiciones conquistadoras, es decir, contra las tradiciones que, no respetando el principio de coexistencia, quieren imponerse sobre otras tradiciones y anularlas. Esta solución es obviamente inaceptable para el anarquismo.

Para que reine la libertad el ejercicio de las imposiciones debe erradicarse, tanto si adopta la forma de las sanciones como si reviste la forma de esos dispositivos normalizadores que prescindan de las sanciones y que Michel Foucault nos ayudó a comprender mejor.

Pero si rechazamos la solución de Feyerabend sólo nos queda una única alternativa que se revela igualmente liberticida y que consiste en declarar por principio que el uso de la coerción se encontrará excluido porque nadie cuestionará el principio que permite prescindir de ella.

En otras palabras, la libertad sólo es posible si nadie se sitúa

fuera del credo libertario acerca del respeto de la libertad ya que si alguien lo hiciese no habría más remedio que impedir, como fuera, que la suprimiera.

Existen por supuesto sociedades que no conciben ningún afuera en relación con lo que cementa su cohesión, pero no constituyen precisamente modelos de libertad individual. En el pensamiento anarquista la libertad sólo es posible si todo el mundo abdica de antemano de la libertad de rechazar los presupuestos anarquistas sobre la libertad, y acepta vivir en la cultura la más totalitaria que sea, es decir, la que niega toda posibilidad de un afuera en relación con ella misma.

Quizá sea necesario declarar bien alto que no debe haber libertad para los enemigos de la libertad, quizá sea necesario reivindicar bien fuerte el derecho que tienen los anarquistas de vivir según sus concepciones sin otras obligaciones que las que ellos mismos tengan a bien aceptar. Comparto plenamente esas dos exigencias, pero eso me obliga, necesariamente, a poner en duda *la coherencia del anarquismo como teoría de la libertad*.

La cultura implícitamente totalitaria sobre la que se basa la exigencia anarquista de libertad se pone de relieve cuando nos percatamos de *que el individuo socializado en una cultura libertaria no dispone, por definición, de ninguna vía para afirmarse positivamente en contra de esa cultura*. En efecto, el anarquismo excluye por principio que cualquier otra cultura pueda ser *preferible* a la cultura anarquista, ya que a partir del momento en el cual la exigencia de libertad se coloca como valor fundamental toda opción que implique una menor exigencia de

libertad constituye automática y necesariamente una opción menos legítima. Como la sociedad anarquista reivindica el privilegio de ser la sociedad de máxima libertad se desprende que *ninguna otra forma de sociedad puede serle preferible...¡!*

Queriendo ser una teoría centrada en la libertad, el anarquismo abre sobre una cultura que exige la adhesión de todos para poder existir y que impugna la legitimidad de todo lo que no sea ella misma.

### 3. EL ANARQUISMO ES UNA CRÍTICA DEL PODER QUE ALIMENTA CIERTAS RELACIONES DE PODER.

En relación con otras ideologías del siglo XIX el anarquismo tuvo el mérito innegable de focalizar la atención sobre la cuestión del poder en vez de relegar este fenómeno a un rango secundario o derivado. En efecto, las relaciones de dominación desbordan ampliamente la esfera de las relaciones de producción, tal y como los estigmatizados de todo tipo no cesan de recordárnoslo (mujeres, gitanos, homosexuales, minusválidos, etc.). El poder constituye, sin duda alguna, un fenómeno que debe considerarse en sí mismo, con independencia de las estructuras económicas que caracterizan las sociedades.

Dicho esto, la hipótesis anarquista de una erradicación total de las relaciones de poder no suscitó solamente la incredulidad de buena parte de los propios dominados, sino que desembocó además, lo que es bastante más grave, en *una concepción del*

*poder que favorece su propio despliegue*. En efecto, a partir del momento en el que se afirma que el poder puede suprimirse en su totalidad se está presuponiendo, al mismo tiempo, que el poder tan sólo pertenece a *ciertas modalidades* de las relaciones sociales puesto que al transformar esas modalidades éste desaparece.

Sin embargo, ha quedado claro, después de Foucault, que las relaciones de poder no presentan una relación de exterioridad en relación con el vínculo social. Bien al contrario, le son *intrínsecas*. Es en el vínculo social donde se forjan, y es en la propia socialidad donde se generan incesantemente. Como somos, de parte en parte, seres sociales resulta que el poder forma parte íntegramente de nuestra manera *de ser del mundo*. Cuando afirmamos que puede anularse, o nuestra declaración es radicalmente falsa, o es razonablemente verdadera pero con la condición de que no se refiera al poder en general, sino únicamente a una de las *múltiples formas* que puede adoptar, a saber, el poder que se considera como *coercitivo* porque recurre generalmente a la aplicación de sanciones.

Señalemos, de paso, que esta modalidad particular de las relaciones de poder se encuentra englobada, como subconjunto, en una categoría más amplia que no es otra que la de las relaciones de dominación. Cualquier poder considerado como coercitivo y acompañado de un régimen de sanciones (positivas o negativas) se inscribe como una modalidad de las relaciones de dominación, pero algunas relaciones de dominación se basan en otras formas de ejercicio del poder.

Si el anarquismo admitiese que su crítica del poder, así como la afirmación de que se puede erradicar, nunca contemplaron más que *una de sus modalidades particulares*, las consecuencias no serían dramáticas. Se limitarían a amputar el anarquismo de una parte de su radicalismo, volviéndolo seguramente menos atractivo, pero también más creíble. El hecho de que el anarquismo se empeñe en identificar el poder con la modalidad particular que se propone suprimir implica consecuencias bastante más preocupantes. En efecto, la parte no reconocida como tal del poder, porque no toma la forma de la coerción, encuentra *el campo libre para desarrollarse sin resistencias y proliferar a su comodidad*.

En otros términos, si es cierto que todo vínculo social genera relaciones de poder la única forma de identificarlas y de luchar contra ellas consiste en no declarar por principio que se hallan *ausentes* de ciertos tipos de relaciones sociales. Al declarar que el poder se puede eliminar de las relaciones humanas, el anarquismo nos desarma frente a un poder que recibe de esta forma *el privilegio de escapar incluso a la posibilidad de ser pensado como poder*.

Conviene percatarse que no son solamente algunas relaciones de dominación las que reciben este privilegio de invisibilidad, sino también otras relaciones de poder que no se incluye habitualmente en las relaciones de dominación pero que son, con todo, igualmente liberticidas. No olvidemos que al lado del poder de *dominación* hay, entre otras cosas, un poder de *constitución* que es tanto o aun más temible. Ejercer una dominación

sobre el sujeto humano *ya constituido* es ejercer menos poder que ser capaz de constituirlo. No ver esto quiere decir que se considera que quien tiene el poder de encarcelar a alguien es más potente que quien es capaz de conseguir que alguien tenga el incontenible deseo de ser encarcelado, porque así ha sido constituido.

#### 4. EL ANARQUISMO ES UNA FILOSOFÍA DE LA NO TRASCENDENCIA QUE SE INSTITUYE A SÍ MISMA COMO TRASCENDENCIA.

El anarquismo sacraliza bien pocas cosas. No hay en su horizonte ni divinidad, ni sentido de la historia, ni principios sustraídos a la posibilidad de ser discutidos, ni verdad descubierta de una vez por todas... El ser humano es la medida de toda cosa, como lo quería Protágoras, el gran abuelo del relativismo, y, en consecuencia, todas las cosas presentan la misma fragilidad y las mismas limitaciones que el propio ser humano. El hecho de que el anarquismo se mofe de toda tentativa de apelar a verdades, a valores, a creencias, reputados eternos e incuestionables constituye ciertamente una de sus características más irritantes para los espíritus bienpensantes. El anarquista molesta porque siempre es un *descreído*, sea cual sea el credo establecido. Gran demoledor de trascendencias, sin embargo, *el anarquismo construye una trascendencia que toma curiosamente la forma de sus propios rasgos.*

En efecto, el anarquismo acepta reconocer que sus propias



modalidades de expresión, sus propias manifestaciones, su propia formulación, son cambiantes al hilo del tiempo y de las culturas, pero participa de un *esencialismo* profundo que le impide aceptar *su propia contingencia radical*. En la medida en que mantiene que los valores fundamentales que lo constituyen, lejos de ser circunstanciales, históricamente situados, perecederos, provisionales, y en definitiva, simplemente temporales, fueron, son y siempre seguirán, vinculados con la propia existencia humana, el anarquismo se autodefine como consustancial con la propia condición humana. Los valores de libertad, de autonomía, de respeto por los otros, de dignidad individual y colectiva, de solidaridad, de rechazo del autoritarismo, es decir, todos los valores que informan al pensamiento anarquista se convierten en los garantes de su propia perennidad puesto que se presentan como vinculados con la forma humana de ser del mundo.

La conclusión es simple: ¡el anarquismo puede renovar sus formas, puede evolucionar con los tiempos, puede hasta cambiar de nombre, pero lo que en él es fundamental supera los tiempos, y supera por lo tanto a los individuos concretos que no tienen más remedio que vivir siempre en un tiempo determinado! El anarquismo es un arma temible contra la trascendencia, pero es un arma que se pone *fuera de alcance de sus propios golpes...*

¿Qué concluir después de estos comentarios críticos, o mejor dicho, autocríticos?

Desde mi punto de vista, el anarquismo es *uno* de los diversos

retoños de la Modernidad que, en el momento oportuno, se extinguirá con ella, pero esta convicción dista mucho de constituir una invitación al pesimismo.

A la espera de su próxima desaparición el anarquismo merece ampliamente que lo cultivemos como se cultiva una flor cuya belleza nace en buena medida de la certeza que está *agotando plenamente el presente*, puesto que éste es su único horizonte.



## ACERCA DEL AUTOR

TOMÁS IBÁÑEZ (Zaragoza, 1944) es un psicólogo, militante libertario y teórico anarquista.

Hijo del exilio libertario en Francia, participó en los años 60 en los circuitos estudiantiles anarquistas cuando aún casi nadie en el campo del antagonismo se atrevía a cuestionar la hegemonía del Partido Comunista. En mayo del 68, integrado en el Movimiento 22 de Marzo junto a compañeros anarquistas como Daniel Cohn-Bendit o Jean-Pierre Duteuil, siguió acudiendo a numerosos acontecimientos revolucionarios hasta que es

detenido el 10 de junio y confinado en destierro por su condición de refugiado político.

En 1973 volvió a España y participó en los fracasados intentos de reconstrucción de la CNT. Ha sido catedrático de Psicología Social en el Departament de Psicologia Social de la Universitat Autònoma de Barcelona hasta su jubilación en el año 2007. Es autor de numerosos libros y textos sobre anarquismo, ciencias humanas y, en especial, psicología social.

Autor de referencia para las corrientes libertarias en España y el extranjero, ha enriquecido los planteamientos anarquistas básicos con las aportaciones del posestructuralismo francés y, en concreto, de Michel Foucault.

Autor de numerosos ensayos sobre disidencia, anarquismo y lucha contra la dominación, recientemente ha publicado *Anarquismo es movimiento* (Virus, 2014), en el que repasa la vigencia de los ideales y postulados anarquistas en la actualidad. Ibáñez analiza el resurgimiento del anarquismo en el siglo XXI, y cómo este ha impregnado las luchas de los movimientos sociales. Desarrolla temas como el 15M, la expansión de los centros sociales autogestionados, las cooperativas de consumo y las redes de economía alternativa.

En septiembre de 2017, Tomás Ibáñez explica su punto de vista sobre el conflicto independentista catalán en un texto titulado "Perplejidades intempestivas", y después en un libro colectivo publicado en marzo de 2018, *No le deseo un Estado a nadie*.