

Agitando los anarquismos

De Mayo del 68 a las revueltas del siglo XXI

Tomás Ibáñez

Recuperado el 4 de marzo de 2020 desde
www.portaloaca.com

Índice general

Presentación	5
I – Reflexiones sobre anarquismos y revolución	7
Argumentos para un neoanarquismo	8
Las razones de la mutabilidad intrínseca de la anarquía y del anarquismo	9
La simbiosis idea/acción	11
La dominación y la resistencia	12
La filosofía crítica	12
El carácter cambiante del anarquismo y su caracterización actual neoanarquista	13
El anarquismo extramuros	13
Un movimiento anarquista diferente	15
Las nuevas prácticas de lucha	16
Aspectos del pensamiento crítico contemporáneo para enriquecer el anarquismo	18
La Naturaleza Humana: Un concepto excedentario en el anarquismo	22
El anarquismo y la naturaleza humana	26
La naturaleza humana parasita la problemática del anarquismo	30
Derechos humanos y naturaleza humana	32
El anarquismo y la eugenesia positiva	34
Chequeo de la revolución y de su imaginario	39
La inevitable revolución	41
La imposible revolución	43
La mutación del capitalismo	44

La era de Internet: tiempo de revoluciones y de totalitarismos . . .	45
Una nueva era ideológica	47
Deconstrucción frente a la crítica social: el abrazo del oso	48
Repensar la revolución	51
El sorprendente ritmo de las revueltas	58
Los símbolos no nacen, se hacen	67
Un misterio persistente	67
El origen de una propuesta	68
Una creación colectiva	69
Las razones de un éxito	70
La conexión con el anarquismo contemporáneo	72
La recuperación mercantilista de un símbolo	73
II – En torno al poder, el Estado y la libertad	74
Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones	75
Los <i>efectos de verdad</i> de una ficción	75
Las invariantes foucaultianas: dinamitar espejismos y propiciar insumisiones	79
Poder-dominación	85
La política, la ética y la libertad	89
La razón gubernamental y las metamorfosis del Estado	92
El Estado como principio de inteligibilidad de sí mismo	93
El Estado en busca de una explicación	94
El principio de inmanencia	96
El gobierno mediante la verdad	97
La producción/consumo de la libertad	99
El desarrollo de la gobernanza	100
Para terminar sin concluir	103
La gobernanza: pieza clave del neoliberalismo avanzado	105
Aproximación a la gobernanza	107

La hegemonía de la racionalidad económica	109
Instrumentalizar la libertad	110
La centralidad del conocimiento experto	111
Las artimañas de la gobernanza	113
Poder y libertad: una tensión inherente al campo político	115
La razón científica como dispositivo de dominación	125
Cuando el árbol nos impide ver el bosque	135
La insoslayable presencia del árbol	135
Los nutrientes del bosque	136
Comunicación, redes y datos, en tiempos de vigilancia armada . .	138
La materia biológica y el porvenir transhumanista	142
Conclusiones	146
III Deseo de Mayo	147
Más allá del recuerdo, pero muy lejos del olvido	148
Cronología (subjética) de Mayo del 68	156
Deseo de Mayo	172
Un vendaval libertario que llegó para quedarse	183
Encendiendo la mecha	183
Un “acontecimiento” en toda regla	184
Lo que Mayo nos enseñó	186
El Movimiento 22 de Marzo	189
Mayo aún no ha concluido	193
A) Artículos y capítulos de libros	195
B) Libros	200

Presentación

Este libro inicia su camino allí donde se detuvo *Actualidad del Anarquismo*, publicado hace unos años por esta misma editorial¹; sin embargo, su trayecto se desliza por un intervalo de tiempo muchísimo más breve. La anterior compilación, que me gusta imaginar como una larga navegación, levantaba anclas en el año 1962 —fecha de mi primer artículo— y surcaba los mares libertarios durante un periodo cercano al *medio siglo*, hasta fondear en un puerto provisional en el año 2007.

En comparación, el más antiguo de los escritos que aquí se presentan, lejos de ser quincuagenario como su homólogo de la anterior compilación, ni siquiera había cumplido los *diez años* cuando, en el año 2017, se publicó el texto más reciente que figura en la presente recopilación.

Con independencia de que fuesen traducidos a otras lenguas, los textos que componen este libro fueron publicados originalmente, ya sea en francés o bien en español, en diversas revistas, principalmente en la revista *Réfractations*² y en la revista *Libre Pensamiento*³.

Cuando, para efectuar una selección, repasé los trabajos que, al ritmo de las circunstancias, había elaborado durante estos últimos años, se me ocurrió que lo más adecuado era abandonar el orden cronológico requerido por la “larga duración” de la anterior compilación, y reagruparlos esta vez de forma temática en tres grandes apartados.

El primero recoge un conjunto de reflexiones sobre el anarquismo, ya sea considerando sus propias características, ya sea confrontándolo con algunas cuestiones sustantivas, tales como las que atañen al tema de la naturaleza humana, las que remiten al proceso de la revolución, las que giran en torno a las revueltas populares o las que conciernen la simbología anarquista.

¹ *Actualidad del anarquismo*, Terramar-Libros de Anarres, Buenos Aires, 2007.

² *Réfractations. Recherches et expressions anarchistes*, París, <http://refractions.plusloin.org>

³ *Libre Pensamiento*, Madrid, <http://librepensamiento.org>

El segundo apartado está dedicado al fenómeno del poder y de la dominación, así como a la cuestión del Estado y de la gobernabilidad, prestando especial atención a las tecnologías políticas de la gobernanza. Todo ello conduce, por supuesto, a reflexionar sobre la problemática de la libertad y, más precisamente, sobre las prácticas de libertad. A nadie que lea mis escritos y que conozca, aunque solo sea por encima, la obra de Michel Foucault, puede pasarle desapercibida la influencia que ejercen sus tesis 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. Este apartado se cierra con una reflexión sobre el nuevo totalitarismo que ya está tomando amenazadoras posiciones estratégicas en nuestras sociedades.

Finalmente, el tercer apartado agrupa algunos textos inspirados en unos acontecimientos que me siguen estremeciendo, y que se empeñan en seguir palpitando en mis sueños, a pesar de los muchos años transcurridos: me refiero, por supuesto, a Mayo del 68.

Si contemplamos el conjunto formado por ambas compilaciones resulta bastante fácil percibir la presencia de inflexiones, de contradicciones, incluso de cambios de posición y de modificación de criterios. Bien es cierto que, en un periodo tan dilatado, en total más de 55 años, lo contrario no solo sería hartamente sorprendente, sino que resultaría más bien preocupante. Aun así, me gustaría pensar que, por encima de algunas discordancias entre los textos, también se puede percibir una continuidad que establece ciertas resonancias entre ellos, y que les confiere algo así como un “aire de familia”. De hecho, me gustaría pensar que los que les une es, en definitiva, y tal como lo escribía en otro libro:

...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.⁴

Esa voluntad hace que persista en reivindicar un anarquismo irreverente que sea implacablemente crítico respecto a sí mismo.

⁴ *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. Anthropos, Barcelona, 2006, p. 9.

I – Reflexiones sobre anarquismos y revolución

Argumentos para un neoanarquismo¹

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, 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.

¹ Publicado en J. Ch. Angaut, D. Colson y M. Pucciarelli (eds.): *Philosophie de l'anarchie*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 2012.

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 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 antago-

nistas 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 de lo 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 solo es mucho mayor que en el pasado, sino que también presenta aspectos un tanto diferentes. De hecho, ya no se trata de un desborda-

miento 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 produjo 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 apertura 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 comprometi-

dos 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 solo 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 una ruptura total 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 *neonanarquismo* puede resultar útil.

Dejemos claro que no hay una corriente, que no hay una doctrina, que no hay una identidad que se reivindique neonanarquista y eso indica suficientemente que el neonanarquismo 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 de la 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 posestructuralismo 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 trascendente respecto de lo meramente contingente puede dictarles su ley. Hoy, esa instancia trascendente 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 transcendente, 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 permitiéndole 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 solo 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 solo 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 solo respira en la fluidez del cambio, es un tipo de ser constitutivamente cambiante cuyo modo de existencia consiste en un perpetuo devenir.

La Naturaleza Humana: Un concepto excedentario en el anarquismo¹

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 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 presu-

¹ Publicado en *Réfractons*, n° 33, noviembre de 2014. Traducción del autor.

puestos 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.² 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 que se distribuyen en un continuo que se extiende desde la afirmación dogmática de su existencia hasta su más completa negación, podemos sin embargo dividir las 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 a toda la especie humana. Esa unidad de la humanidad se manifiesta, como explica por ejemplo Edgard Morin,³ 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.

² A propósito del transhumanismo, véase Pierre Sommermeyer: “L’avenir radieux de la technologie”, *Réfractons*, n° 32, pp. 7-22.

³ Edgard Morin: *La méthode 5. L’identité humaine*, Seuil, París, 2001.

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 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 humana⁴

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*⁵. Esta opción es entendida no como negación de la inserción de los seres humanos en el reino animal, o como una contestación al evolucionismo, sino en

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

⁵ Sobre esta cuestión, véase Stéphane Haber: *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, PUF, París, 2006.

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.⁶ Señalemos también que la importante influencia, durante las últimas décadas, del posestructuralismo 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 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.

⁶ Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1946.

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 esta la contradice, resulta que la anarquía es imposible. Como dice Dupuis-Déri⁷, 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 anarquista⁸ 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

⁷ Véase Francis Dupuis-Déri: “Anarchisme et nature humaine: domination contre autonomie”, *Cahiers de Psychologie Politique*, n° 24, Herblay, 2014. Disponible en: bit.ly/2gPkhcr

⁸ 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 Garda: *Nature humaine et anarchie: la pensée de Pierre Kropotkine*, tesis doctoral, École Normale Supérieure de Lyon, Lyon, 2012.

dominante, ya que la vida social implica siempre conflictos de intereses que se resuelven únicamente mediante sucesivos contratos.

En cuanto a Kropotkin —como muestra Renaud Garcia 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 los 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.⁹

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.¹⁰

⁹ Noam Chomsky y Michel Foucault (1974): *Sur la Nature Humaine*, Éditions Aden, Bruselas, 2006.

¹⁰ *Ibid.*

Las reticencias de Chomsky frente a la idea de la maleabilidad del ser humano son perfectamente comprensibles cuando se 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.¹¹ De hecho, si como dice Charles Larmore,¹² 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 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.

¹¹ 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.

¹² Charles Larmore: *Modernité et morale*, PUF, París, 1993.

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 solo 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,¹³ 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.

¹³ Charles Taylor: *La liberté des Modernes*, PUF Paris, 1997.

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 por 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 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.¹⁴

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 solo un acto moralmente reprochable, sino también un acto ilegal. La asignación de derechos otorga, por lo tanto, la posibilidad de emprender

¹⁴ Bernard Williams: *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

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 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 anarquista—¹⁵ 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.

¿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.¹⁶

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

¹⁵ Véase anarcho-transhumanism.net.

¹⁶ Véase el excelente libro de Stéphane Haber: *Critique de l'antinaturalisme...*, *ob. cit.*

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.¹⁷

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, a los que santifican 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 Habermas¹⁸ 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

¹⁷ Peter Sloterdijk: *Règles pour le Parc Humain*, Mille et Une Nuits, París, 1999.

¹⁸ Jürgen Habermas: *L'avenir de la Nature Humaine. Vers un eugénisme liberal?*, Gallimard, París, 2002.

incompatible con la idea de que somos seres que han sido programados y fabricados intencionalmente, y esta incompatibilidad bastaría para descalificar cualquier tentación eugenésica.

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 caracterizan a nuestra sociedad orientarán inevitablemente las intervenciones genéticas hacia la formación de un biopoder 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 solo 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 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.

Chequeo de la revolución y de su imaginario¹

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.

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

¹ Publicado como “Qu’en est-il aujourd’hui de la révolution et de son imaginaire?”, *Réfractations*, n° 36, 2016.

conserva todavía su valor político, y a quienes piensan, al contrario, que ese concepto solo pertenece al pasado y ha perdido toda credibilidad y cualquier utilidad para las luchas.²

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 picada, 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 revo-

² Véase anarcho-transhumanism.net.

lución 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.³

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 arro-

³ I. Kant: *Le conflit des Facultes*, [1798] citado en M. Foucault: *Qu'est-ce que les Lumières? Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994.

jan 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 alcantarillas pobladas de insurgentes. Y porque el hombre que se subleva no tiene explicación; hace falta que se produzca un fuerte arranque que interrumpe 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.⁴

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 sociohistórica, 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 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 re-

⁴ Michel Foucault: “Inutile de se soulever?”, escrito en 1979 y reproducido en *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, París, 1994.

lación 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 inculca, 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 im-

pregna 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 la 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 instauro 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, mi-

siles 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, solo 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, Julian 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—. ⁵

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 apresarán nuestras vidas si no lo remediamos.

⁵ Julian Assange y otros: *Menaces sur nos libertés*, Robert Laffont, París, 2013.

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

ro 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—,⁶ 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, 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 la 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

⁶ 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 aude*, “atrévete a saber”, o “ten la valentía de pensar”, que Kant retomó y popularizó.

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 Garcia,⁷ 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. 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.

⁷ Renaud Garcia: *Le désert de la critique*, L'échappée, Paris, 2015.

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 social⁸ 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 “Foucaultría” que lanzan peyorativamente muchos de sus críticos. Sin tener que remontarse a las diatribas de Jean-Paul Sartre acusándolo 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 pos Mayo del 68—, es oportuno recordar que, en los años setenta, se disparó una auténtica ofensiva de los intelectuales marxistas en contra de Foucault, acusándolo 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.⁹

⁸ Lo que cuestiono aquí no es “la crítica social” en cuanto 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.

⁹ Philippe Coutant: *Le sujet et le capitalisme contemporain*, Éditions de la Gréneraie, Nantes, 2011.

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 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, aún mejor, al estilo de ese *pavé de 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, etcétera.

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 satisfacerlos. En palabras de Philippe Coutant:

Si seguimos deseando lo que el capitalismo nos ha enseñado a desear, solo podremos vivir en su propio mundo.¹⁰

¹⁰ *Ibid.* p. 66.

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 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 Lagasnerie¹¹ 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 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 Invisible¹² 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

¹¹ Geoffroy de Lagasnerie: *L'art de la révolte*, Fayard, París, 2015, p. 67.

¹² Comité Invisible: *A nos amis*, La fabrique, París, 2014 (en castellano: *A nuestros amigos*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2015).

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, 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 lo priva del deseo de revolución y de la voluntad de revolución.

El sorprendente ritmo de las revueltas¹

París en 1968; Berlín y la plaza Tiananmen en 1989; Seattle en 1999; Buenos Aires en 2001; 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 conseguimos 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 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 eferescencia.

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

¹ Publicado en *Libre Pensamiento*, nº 71, 2012. Traducido y adaptado del texto aparecido en *Réfractations*, nº 28.

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 acompasando 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 conecta 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.²

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 *Réfractons*, 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.³

² Claro ejemplo de lo expuesto lo constituyen la formación de asambleas populares y la recuperación de fábricas, a partir de diciembre del 2001, por todo el territorio argentino [N. de E.]

³ Tomás Ibáñez: "A l'aube du XXI siècle: les clairs obscurs de la nouvelle donne", *Réfractons*, n° 17, 2007, pp. 85-92.

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, 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.

Los símbolos no nacen, se hacen¹

Un misterio persistente

Durante muchos años, el origen de la A circulada estuvo rodeado de un denso misterio. Al principio, a nadie le preocupaba de dónde había surgido ese peculiar signo que acompañaba, de cuando en cuando, a algunas de las expresiones gráficas de carácter anarquista. Sin embargo, a medida que ese icono se fue afianzando hasta llegar a ser un símbolo indiscutible del anarquismo, el interés por sus orígenes fue creciendo y el total desconocimiento de sus fuentes propició la aparición de múltiples elucubraciones y leyendas acerca de su procedencia.

Fue así como, por una parte, se fue asentando la creencia de que la A circulada había acompañado al anarquismo desde siempre y como, por otra parte, se fueron formulando una serie de aseveraciones que eran a veces tan detalladas como indefectiblemente erróneas. Algunos aseguraban que se podía percibir una A circulada pintada en el casco de un miliciano durante la Revolución española, cuando solo se trataba de una diana; otros confundieron una escuadra y una plomada de albañil que figuraban hacia 1870 en el sello del consejo federal de la Asociación Internacional de Trabajadores de España con una A circulada; algunos la hicieron remontar hasta Proudhon y su idea de la anarquía dentro de un orden; también se creyó ver una A circulada en lo que no era sino una doble “A” dentro de la letra “O”, que representaba las siglas de una pequeña organización afincada en Francia denominada Alliance Ouvrière Anarchiste.

No importa, aunque esas pistas hubieran sido ciertas, nada tenían que ver con la idea de plantear una A circulada como símbolo del anarquismo.

¹ Publicado en *Libre Pensamiento*, nº 81, 2015.

La opacidad que envolvía al origen de la A circulada incitaba, obviamente, a rastrear indicios y a fabricar hipótesis, hasta que Amedeo Bertolo, histórico militante anarquista de Milán y

la también histórica militante Marianne Enckell, dinamizadora desde hace lustros del Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA, Centro Internacional de Investigaciones sobre el Anarquismo) en Lausana, escribieron conjuntamente un artículo titulado “La verdadera historia de la A circulada”, en que se revelaba, con la debida acreditación documental, el auténtico origen de la A en un círculo.²

El origen de una propuesta

Como era de esperar, el hecho de que la aparición de ese símbolo fuese tan reciente sorprendió a propios y extraños. Sin embargo, ahí estaban las evidencias para convencer a los más incrédulos. En efecto, el número 48 del boletín *Jeunes Libertaires*, publicado en abril de 1964, presentaba el dibujo de una A circulada que ocupaba la totalidad de su primera página y hacía un llamamiento, en las páginas siguientes, a que el conjunto del movimiento libertario adoptase ese grafismo en sus expresiones públicas, argumentando detenidamente las motivaciones de dicha propuesta y exponiendo las razones para aceptarla. Poco tiempo después, en el periódico de la Federación Ibérica de Juventudes Libertarias (FIJL) *Action Libertaire*, que editábamos en París, la A circulada aparecía por primera vez en forma impresa, en el título de uno de mis artículos.³

Hace unos diez años, atendiendo a las sugerencias de algunos compañeros, expuse con bastante detalle en la revista *Polémica*⁴ las circunstancias que presidieron la elaboración de esa propuesta, que no viene al caso volver a narrar aquí. Lo cierto es que, cuando a principios de 1964 lancé en París la propuesta de crear un símbolo que pudiese aglutinar a todas las sensibilidades anarquistas por encima de adjetivos, tendencias y peculiaridades, y cuando creamos a tal fin la A circulada, mi esperanza, claro está, era que los

² Amedeo Bertolo y Marianne Enckel: “La véritable histoire du A cerclé”, *Bulletin du CIRA* n° 58, Lausanne, 2002.

³ Tomás Ibáñez: “Perspectives Anarchistes”, *Action Libertaire*, n° 4, París, 1964.

⁴ Tomás Ibáñez: “Nacida en París y potenciada en Milán, miles de manos la crearon en las calles del mundo...”, *Polémica*, n° 85, Barcelona, 2005.

diversos colectivos y organizaciones anarquistas acogieran favorablemente la idea y que ese símbolo se extendiera tan rápida y ampliamente como fuese posible. En 2014, transcurridos cincuenta años desde aquella iniciativa, puede decirse sin la menor exageración que la realidad ha sobrepasado con creces todas las esperanzas que había depositado en su eventual éxito. Un número incalculable de dibujos de la A circulada han sido trazados en las más variadas superficies donde se pudiera escribir, adentrándose hasta los más recónditos lugares del mundo. Sin duda alguna, la A circulada se ha convertido actualmente en el símbolo más extendido y más popular del anarquismo, en el icono que lo evoca más inmediatamente y para un mayor número de personas.

Una creación colectiva

Desde que Amedeo y Marianne publicaron su artículo, no sé cuántas veces alguien me ha dicho en una conversación: “¡Así que el de la “A” fuiste tú!”. ¡¡¡Pues no!!! No, en absoluto; la respuesta es así de tajante. Cualquier atribución de autoría individual es absurda y falsa. Es falsa, en primer lugar, porque la gestación de la A circulada fue un proceso eminentemente colectivo desde sus mismos inicios. En efecto, si bien es cierto que la propuesta original, es decir, la idea de lanzar un signo común que tuviese determinadas características bien precisas como, por ejemplo, que fuese rápido y fácil de trazar y orientado a conseguir ciertas finalidades también bien precisas, tales como la de incrementar la visibilidad del anarquismo, lleva mi nombre y apellido; la aceptación de esa propuesta fue, sin embargo, el resultado de un proceso de discusión y, por lo tanto, de un quehacer colectivo. Así mismo, la búsqueda del grafismo más idóneo y su aceptación final también fue colectiva. Y, aunque es cierto que una sola persona lo dibujó en un clisé para multicopiadora, tanto la confección del boletín, cuidadosamente multicopiado en el piso de un compañero, como su difusión también constituyeron actividades colectivas.

En segundo lugar, además de ser falsa, esa atribución individual también es absurda, porque un símbolo, cualquier símbolo, nunca nace repentinamente, sino que se hace en el curso de un proceso que puede ser más o menos dilatado en el tiempo, pero que siempre, siempre, tiene un carácter colectivo.

En este preciso caso, fueron las miles de manos que dibujaron por doquier la A circulada las que acabaron por hacer de un mero grafismo y de una simple propuesta un potente símbolo. Fue el gesto, mil veces repetido, de plasmarla en paredes, revistas, banderolas, banderas, etc. el que acabó convirtiendo la A circulada en un símbolo o, mejor dicho, el que lo creó, literalmente, en cuanto que símbolo.

Es obvio, por lo tanto, que en abril de 1964 no habíamos alumbrado ningún símbolo del anarquismo, por la sencilla razón de que un dibujo, una propuesta y la voluntad de crear un símbolo son solo eso: un dibujo, una propuesta y una voluntad, y nada más; ningún símbolo tomó cuerpo en aquel momento. En realidad, sin ese gesto multitudinario que fue multiplicando su presencia, la A circulada se hubiese quedado encerrada para siempre en las páginas de un modesto boletín como el mero “dibujo” que era en aquel momento, sin devenir nunca un “símbolo” de nada.

¿Por qué recordar, en este momento, el origen del símbolo que se ha consolidado hoy como el que evoca más directa e intensamente el anarquismo? El hecho de que haya transcurrido medio siglo desde su creación podría ser una buena justificación. Sin embargo, para quienes recelamos de las conmemoraciones, esa efeméride ofrece más bien la ocasión para reflexionar sobre las peculiaridades de ese símbolo y sobre su vinculación con ciertas características del anarquismo contemporáneo.

Las razones de un éxito

Las peculiaridades de ese símbolo, y lo que probablemente propició su éxito, estaban ya presentes en las ideas fundacionales que motivaron su lanzamiento. Por una parte, se trataba, y así se explicitaba en el llamamiento inicial, de que el símbolo no fuese de nadie en particular para que pudiese ser de todos y de todas en general. La voluntad de concebir un símbolo que no remitiese a ninguna organización, siglas o colectivo anarquista existente fue determinante para que ese símbolo penetrara y se instalara en la esfera de lo común. Ha sido, precisamente, porque no provenía de ningún sitio, porque no era patrimonio de nadie, por lo que la A circulada ha podido ser patrimonio de todas las personas que se la han apropiado.

Por otra parte, en el planteamiento inicial se trataba de no desdibujar la pluralidad del anarquismo, de no homogeneizar su diversidad, de respetarla y no fundirla en una estructura común, pese a proporcionarle un referente común. Había que procurar que lo común que aúna a todas las sensibilidades anarquistas se manifestara sin necesidad de un principio centralizador. Había que aceptar la dispersión de las formas organizativas del anarquismo pero introduciendo, al mismo tiempo, un principio de confluencia que hermanase esas formas. La A circulada huía de cualquier tentación integradora: no se trataba de unificar el anarquismo bajo una misma fórmula, sino de que su diversidad se reflejase en el uso indiferenciado de un icono que pertenecía, indistintamente, a cada una de sus opciones, sin establecer prelación.

Esa voluntad de respetar la diferencia, haciendo de ella un elemento de fortaleza, más que de debilidad, encuentra quizás una bella ilustración en el encabezado de una revista que me era grata. Esa revista acompañaba su título, *Archipiélago*, con una definición que decía: “Conjunto de islas unidas por aquello que las separa”. La A circulada pretendía conseguir que lo que separaba a las diversas opciones del anarquismo se transformase, finalmente, en un nexo de unión entre todas ellas. Algo así como una confederación de singularidades, si se quiere. O, de forma mucho más poética, pero no por ello menos atinada, podría decirse que la A circulada venía a ser el equivalente gráfico de “esa extraña unidad que solo se puede decir de lo múltiple”, como Gilíes Deleuze definiría más tarde la anarquía.

Un tercer elemento que marca la peculiaridad de ese símbolo consiste en que congenia con unas iniciativas que tienen un carácter local, que surgen desde abajo, que son evocadoras de cierta espontaneidad y que se muestran ajenas al principio de representación. La A circulada dibujada sobre cualquier tipo de soporte, sea una pared, una superficie de papel o un trozo de tela, remite en principio a una autoría anarquista, pero no *representa* al anarquismo, ni puede pretender representarlo. Al contrario que un sello oficial, se trata de un marchamo que no autentifica nada, porque nadie tiene autoridad para autorizarlo. El hecho de que cualquiera pueda utilizar libremente ese icono hace que su uso escape a cualquier principio de representación, remitiendo tan solo a la responsabilidad de quien lo usa. Esto explica, quizá, que el propio símbolo se haya diversificado enormemente en cuanto a su grafismo, expresando así la creatividad individual, pero sin perder nunca su poder de evocación del anarquismo.

Es cierto que, cuando la A circulada aparece en algún lugar, se supone que quienes la han trazado se reivindican del anarquismo, pero no cabe suponer nada más. Quienes firman con ella un panfleto, o una frase en un muro, solo se representan a sí mismos y no involucran al conjunto del anarquismo. Se perfila así un simple “aire de familia” entre todo lo que aparece rubricado con la A circulada, así como entre todas las personas que la usan.

La conexión con el anarquismo contemporáneo

Está claro que en 1964 no se podían anticipar las formas que revestiría la sensibilidad libertaria cincuenta años después. No olvidemos que en 1964 ni siquiera se barruntaba ese Mayo del 68 que iba a estallar con la tremenda energía de un vendaval innovador. Sin embargo, algo debía de flotar ya en el aire, porque resulta sorprendente observar cómo diversos aspectos que conforman el sentido fundacional de la A circulada conectan de manera bastante clara con lo que, en otros sitios, he denominado el *neanarquismo*. Es decir, con la manera de ser de las nuevas generaciones de anarquistas y con las formas que adopta el anarquismo latente o *anarquismo extramuros*. Solo mencionaré aquí tres o cuatro ejemplos.

En primer lugar, ese neanarquismo no duda en apropiarse de planteamientos como el que queda resumido en la frase “caminar por separado, pero golpear juntas”, lo que significa, como pretendía la propuesta de la A circulada, asumir simultáneamente nuestra diferencia y nuestra semejanza con otros colectivos libertarios.

En segundo lugar, el activismo del momento actual se plasma en una multiplicidad aparentemente inconexa de luchas concretas, en lugar de bregar por asentar un gran, pero único, frente de lucha. La A circulada pretendía, precisamente, evidenciar la conexión entre esas luchas sin restringir su multiplicidad.

Un tercer ejemplo radica en el rechazo de la representación y, por lo tanto, en el hecho de privilegiar la acción que se decide colectivamente desde abajo, frente a la que cualquier tipo de aparato pretenda suscitar o canalizar.

Finalmente, podemos ver un último ejemplo en esa fluidez por la que apuesta el neanarquismo, y que queda mucho mejor representada por la libre disposición de la A circulada que por el encuadramiento en unas siglas

precisas. Me estoy refiriendo, claro está, al neoanarquismo contemporáneo y no a las formas más tradicionales del movimiento anarquista.

La recuperación mercantilista de un símbolo

Por supuesto, la trayectoria de la A circulada no está exenta de aspectos negativos. Uno de los más irritantes es su absorción dentro de la lógica mercantilista imperante en nuestras sociedades y el *merchandising* que se hace de un símbolo tan radicalmente opuesto a la lógica capitalista. Lujosas blusas que lucen una A circulada, costosas botellas de vino cuyas etiquetas incorporan una A circulada, decenas de objetos variopintos que comercializan descaradamente ese símbolo subversivo. La verdad es que, en este orden de cosas, la A circulada no constituye ninguna excepción: la famosa foto del Che Guevara sufrió parecido destino, junto con otros iconos revolucionarios. El único, pero muy pobre, consuelo consiste en pensar que, si la lógica del mercado se ha interesado por ese símbolo y lo recupera para sus fines, es porque está socialmente valorizado en el imaginario de determinados sectores de la población. Aun así, es un triste consuelo porque es obvio que esa práctica mercantil vacía de contenido político y de potencial subversivo la A circulada, convirtiéndola en un simple objeto de consumo.

Otro aspecto negativo consiste en la creciente banalización de la A circulada, debido al hecho mismo de su extensa y prolongada presencia en la escena política. Esta banalización contribuye, al igual que ocurre con la mercantilización, a erosionar el potencial subversivo del símbolo.

Por fin, es cierto que la práctica militante que consiste en echar mano de la A circulada tiende a privilegiar la afirmación puramente identitaria, por encima de la formulación de contenidos políticos sustantivos y de reivindicaciones concretas, y tiende a encapsular al activismo anarquista en el espacio, necesariamente reducido, de quienes se autodefinen como tales. Dicho con otras palabras, el uso de la A circulada tiende a aislar y a separar en lugar de propiciar confluencias subversivas.

A modo de conclusión, quiero decir que me siento feliz de haber tenido el privilegio de asistir a la lenta formación y al desarrollo de ese símbolo, pero en el bien entendido de que se trata de un privilegio compartido por toda una generación militante, aquella que nació antes de los años sesenta.

II — En torno al poder, el Estado y la libertad

Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones¹

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!

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!

¹ Conferencia impartida en la Universidad de Barcelona y reproducida en la revista *Athenea Digital* (disponible en: bit.ly/2fRIIXc), en 2014.

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 la 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 la 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 hasta el 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 la 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 lo 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.²

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 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 liber-

² Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, p. 267.

tad, 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 lo 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.³

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.⁴

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.

³ Michel Foucault: "Le sujet et le pouvoir", en *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994, p. 222.

⁴ Michel Foucault: *L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984, p. 12.

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 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 irremediabilmente 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* solo 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 desafiase 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 solo 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.⁵

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.

⁵ Michel Foucault: *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, París, 2004, p. 329.

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 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 solo 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 desubstantifica 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 producti-

vidad 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.⁶

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 solo existe allí donde hay libertad. Es más, 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.

⁶ Michel Foucault: "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", en *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994, p. 720.

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* 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 biopoder 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 solo 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 solo 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, si no la práctica de la libertad?⁷

De alguna manera, la trayectoria de Foucault culmina pues con lo que ya estaba latente en el centro de sus preocupaciones

⁷ Michel Foucault: *L'usage des plaisirs*, ob. cit., p. 711.

desde el inicio de su andadura, es decir, con la preocupación por la libertad. Foucault declaraba hacia el final de su vida:

Mi papel [...] consiste en mostrar a las personas que pueden ser mucho más libres de lo que creen.⁸

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.⁹

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.¹⁰

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.

⁸ Michel Foucault: “Vérité, pouvoir et soi”, en *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994, p. 778.

⁹ Michel Foucault: “Structuralisme et poststructuralisme”, en *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, París, 1994, p. 449.

¹⁰ Paul Veyne: *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albin Michel, París, 2008, p. 182.

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.¹¹

Foucault hablaba de la “inservidumbre voluntaria” como condición ética de la resistencia.¹² 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 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.¹³

Foucault enunciaba de esa forma una opción personal, no pedía a nadie que lo 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.

¹¹ Michel Foucault: “Non au sexe roi”, en *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, París, 1994, p. 268.

¹² Michel Foucault: “Qu’est-ce que la critique”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 84, p. 39.

¹³ Michel Foucault: “L’éthique du souci de soi comme pratique de liberté”, en *Dits et écrits*, vol. IV, ob. cit., p. 729.

La razón gubernamental y las metamorfosis del Estado¹

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

Michel Foucault²

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 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.

¹ Publicado en *Réfractons*, n° 30, 2013.

² Michel Foucault: *Naissance de la biopolitique*; ob. cit., p. 79.

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 lo 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 fuente, 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 desmantelar 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 Caribdis, nada nos impide preferir a Keynes que a Friedman. En realidad, el neoliberalismo, lejos de inhibir el 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 cerca de 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 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 es-

pectacular. Ausente del léxico gubernamental antes de la década de 1990, ese término figura hoy en innumerables informes, evaluaciones y recomendaciones. 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 la 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 solo 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 enfatizan 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 de seguridad 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.

La gobernanza: pieza clave del neoliberalismo avanzado¹

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 neo-liberalismo 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 ins-

¹ Publicado en *Libre Pensamiento*, nº 73, 2012.

tituciones 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.²

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.

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

² Comisión Europea: *Libro blanco de la gobernanza europea*, Comisión Europea, Bruselas, 2001 (bit.ly/221QR3Y).

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 “autocríticos”. 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—³ 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. Fas 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. Eos 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

³ 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*, Gallimard-Seuil, París, 2012.

como un producto y como una 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, pro-

ducir, 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

governados, 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 —amable y engañosa, pero sumamente eficaz— que presenta la dominación en la era del neoliberalismo avanzado.

Poder y libertad: una tensión inherente al campo político¹

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 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 precisa-

¹ Publicado en *Réfractons*, n° 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.*)

mente 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 desterró 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 solo 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 explayan 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 he-

cho 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.²

Y eso lo 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 encontraba 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.

² John Stuart Mill: *Sobre la libertad*, Edaf, Madrid, 2004, p. 37.

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 go-

bierno 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 nuestra voluntad y a la posibilidad de 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. Solo 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 solo 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 desarrollara 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.

La razón científica como dispositivo de dominación¹

*¿No sería preciso preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia?
Michel Foucault²*

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 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

¹ Publicado en *Libre Pensamiento*, nº 85, 2016.

² Michel Foucault: *Il faut défendre la société*, Gallimard / Seuil, París, 1997, p. 11.

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 *cumulativo 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 a 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 constituya 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 cómo 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 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 “*veri-dictiva*”, 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 infra-determinación 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 convierte 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 podamos 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 pragmatis-
ta 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 otor-
guen 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.

Cuando el árbol nos impide ver el bosque¹

La insoslayable presencia del árbol

El actual panorama sociopolítico abunda en eventos que cautivan nuestra mirada, suscitan nuestra indignación, y promueven nuestras legítimas protestas. Reforma laboral, ley mordaza, recortes de prestaciones, vulneración de derechos sociales, guerras desatadas por las grandes potencias, muros levantados frente a los refugiados y a los emigrantes, preocupante auge de la extrema derecha en diversos países, etc.

Sin embargo, por intolerables que sean esos eventos y por incuestionable que sea la necesidad de combatirlos, tan solo representan diversas ramas del árbol que nos fascina y que nos impide ver el bosque. Esa afirmación puede resultar chocante y hasta inaceptable para quienes consideran que cualquier planteamiento que distraiga nuestra atención de los apremiantes problemas sociales solo sirve para desactivar las luchas populares. Aun así, mantengo la convicción de que mientras nuestra mirada permanezca fascinada por el árbol, el bosque continuará proliferando preparando el más sombrío de los futuros.

Disimulándose tras ese árbol que cautiva nuestra mirada están creciendo unos vigorosos brotes que deberían alertarnos sobre la increíble potencia de los fenómenos sociopolíticos, económicos y tecnológicos que están empujando nuestras sociedades hacia *una nueva y hegemónica forma de totalitarismo* que tornará insignificante el árbol contra el cual luchamos actualmente.

En el camino hacia esa nueva modalidad del totalitarismo la fuerte *demandada de seguridad* se une a la *exigencia de prevención* para construir un dispositivo de poder sociopolítico que asegure la permanente transparencia de las

¹ Publicado en *Libre Pensamiento*, n° 89, 2017.

personas y su total vulnerabilidad frente a los aparatos represivos. Se perfila así una sociedad salpicada de amenazantes riesgos globales donde el creciente desconcierto de las poblaciones en cuanto a su futuro más inmediato los disuade de incidir en la esfera política desde planteamientos transformadores.

Los nutrientes del bosque

En un reciente referéndum el 65,5% de los electores suizos se ha pronunciado a favor de que los servicios de seguridad incrementen la vigilancia de la población. Ese dato se suma a otros de parecido tenor para avisarnos de que la inseguridad propia de *la sociedad de riesgo* en la que vivimos está empujando a las poblaciones a tolerar, e incluso a exigir, la restricción de las libertades, a dar carta de naturalidad al estado de excepción permanente, a aceptar la violación de la privacidad por parte de las instituciones, y a otorgar al Estado el derecho a matar sin juicio previo.

Para explicar la generalización del sentimiento de inseguridad se suele aludir al hecho de que va calando en la conciencia colectiva la existencia de unos riesgos globales que van desde la posibilidad de destrucción nuclear total o parcial, hasta la catástrofe del cambio climático, pasando por extensas pandemias (sida, ébola, gripe aviar, etc.) y por el previsible agotamiento de los recursos naturales (agua potable, petróleo, etc.). También se suele considerar que la espectacularidad de los atentados realizados en zonas consideradas hasta ahora como seguras contribuye a alimentar ese sentimiento.

Sin embargo, no se suele prestar la misma atención al papel que desempeñan en la conformación del sentimiento de inseguridad la fuerte aceleración y la gran magnitud de los cambios sociales. La aceleración de los cambios que experimenta nuestro entorno de vida fomenta la desorientación y el desconcierto de las poblaciones porque impide que se pueda proyectar el presente sobre el futuro, o inferir el futuro a partir del presente. En cierto sentido se puede decir que el futuro ya no es cosa nuestra, que se escapa de nuestra posibilidad de intervenir en su configuración y, en esa medida, también el presente va dejando de ser cosa nuestra puesto que no atinamos a ver cómo actuar en su seno para configurar el mañana. Es en esa opacidad del futuro más o menos inmediato donde radica sin duda una de las grandes diferencias

con épocas anteriores en las que, por decirlo de alguna manera, los cambios se tomaban su tiempo.

La proliferación de los riesgos no solo fomenta el sentimiento de inseguridad sino que también promueve, inevitablemente, la necesidad de la prevención, es decir, la presión para actuar antes de que el riesgo devenga daño. Para instalarse en la sociedad el nuevo totalitarismo que se avecina requiere que prospere, tanto como sea posible, el discurso cruzado del riesgo y de la prevención, hasta crear una auténtica cultura de la prevención que sea ampliamente asumida por las poblaciones. Paradójicamente, hasta las más loables de las iniciativas políticas, como son, por ejemplo, las propuestas ecologistas contribuyen a construir esa cultura y a fortalecer el paradigma de la prevención que está en la base del nuevo totalitarismo.

Ahora bien, la prevención requiere una vigilancia exhaustiva y permanente para controlar la evolución de los riesgos y para procurar abortarlos. Por supuesto, la preocupación por la prevención y por el control de los riesgos no constituye ninguna novedad; sin embargo, la diferencia con épocas anteriores radica en que se dispone hoy de una extraordinaria innovación tecnológica, la informática, que eleva esa capacidad de prevención y de vigilancia hasta unas cuotas inimaginables, a la vez que imprime una aceleración inaudita al ritmo de los cambios que acontecen en la sociedad, con las consecuencias que ya hemos apuntado.

Nadie duda de que la revolución informática está construyendo un nuevo mundo, eso es tan obvio que las incógnitas giran exclusivamente en torno a la forma que este tomará. Ahora bien, más allá del antiguo y manido debate acerca del carácter liberticida o emancipador de la informática, los cambios que se han producido estos últimos años apuntan de forma indubitable hacia la instauración de un mundo marcadamente totalitario. Intentaré argumentarlo ciñendo el análisis a dos grandes ámbitos: la esfera de la comunicación y de la vigilancia por una parte, y el campo de las biotecnologías por otra parte.

Conviene precisar previamente que al hablar de *revolución informática* no hay que pensar en términos de ordenadores, sino en todos aquellos sectores y aspectos en los que la informática está incidiendo, es decir, en la esfera de la economía, de la política, del derecho, de la medicina, de la cirugía, de la agricultura, de la alimentación, de los servicios, de la comunicación, de las relaciones sociales, de los conflictos bélicos, de la producción y distribu-

ción de objetos, de las transacciones comerciales, de los flujos financieros, etc. Aunque no utilicemos los ordenadores y no participemos en las redes sociales estamos de lleno en el mundo que la informática e internet están construyendo, no es preciso estar *conectados*, ni poseer un ordenador, una *tablet* o un móvil para formar parte de ese mundo.

Comunicación, redes y datos, en tiempos de vigilancia armada

Tanto por su rapidez como por su magnitud, el impacto de la revolución informática en el ámbito de la comunicación y de la información es sencillamente colosal.

En cuanto a su rapidez, basta con recordar que el omnipresente Google no apareció hasta los albores de los años 2000, que Gmail nació en 2004, y que Google Earth data de 2005: ni siquiera han transcurrido dos décadas desde que nacieron unos servicios que hoy nos parecen imprescindibles. Lo mismo ocurre con los llamados *teléfonos inteligentes* y con sus aplicaciones de uso masivo ya que no tienen más de una década de existencia. Recordemos que Facebook salió en acceso libre en 2006, año en el que también se lanzó Twitter, mientras que WhatsApp no apareció hasta el año 2009.

En cuanto a la magnitud del impacto basta con recordar que se evalúa en unos 3000 millones los usuarios de teléfonos inteligentes, que se mandan *diariamente* por WhatsApp unos 35 000 millones de mensajes, incluidos 1000 millones de fotos, que hay más de 1 600 millones de usuarios activos de Facebook, más de 400 millones de usuarios de Gmail, y que Google registra unos 2 *billones* de consultas anuales, lo que representa más de 5000 millones de consultas diarias.

Más allá de esa cifras vertiginosas lo realmente importante son los efectos que se desprenden de esos dispositivos tecnológicos, por ejemplo, las consecuencias políticas resultantes de que se pueda conocer en tiempo real, segundo a segundo, las preocupaciones, los intereses, las reacciones de la población ante un determinado acontecimiento o ante una determinada decisión política.

Algunos de los efectos más comentados son los que afectan a las relaciones sociales, por una parte, y a la economía, por otra.

En cuanto a las relaciones sociales es conocido que gracias a internet y a los móviles la circulación masiva de imágenes, de textos, de comentarios, de fotos, de videos, de música, etc., ha convertido el ciberespacio en un auténtico espacio social que modifica nuestras relaciones, nuestras identidades o nuestra visión de la realidad.

En cuanto a la economía, también es conocido que la enorme producción de información que los miles de millones de usuarios del ciberespacio realizamos cada minuto, ha engendrado mediante potentes programas de tratamiento de datos masivos (*Big Data*), una pujante economía digital que requiere, a la vez que promueve, nuestra total transparencia frente a los grandes dispositivos del poder económico, incrementando, de paso, el control social al que estamos sometidos.

Otros efectos, menos conocidos pero no menos importantes, se pueden ilustrar a partir del actual uso de los drones. Analizando el fenómeno de la vigilancia armada, el sociólogo Grégoire Chamayou² nos ayuda a entender cómo lo que denomino el paradigma de la prevención se articula a partir de un ingente acopio de datos y de un meticuloso tratamiento de los mismos que transforman las identidades personales en “perfiles”.

En la época de la guerra de Vietnam, el ejército norteamericano utilizaba vehículos aéreos no tripulados, los llamados drones que, equipados con cámaras fotográficas, efectuaban misiones de información. Esos aparatos cayeron en desuso, pero a principios de los años 2000 tanto los Estados Unidos como Israel los equiparon con misiles para transformarlos en armas capaces de destruir objetivos y de eliminar personas. De los 6000 drones que posee actualmente el ejército norteamericano unos 160 son del tipo *Predator*, un arma con la que se han perpetrado centenares de asesinatos selectivos. Dirigidos desde el seguro refugio de sus despachos militares por un amplio contingente de operadores de drones, los *Predator* ilustran perfectamente la “doctrina Obama” que consiste en matar en lugar de apresar, en asesinar en lugar de torturar en Guantánamo.

Si fuese tan solo un objeto volador no tripulado, el dron ya necesitaría la informática para sus misiones, pero como ese dispositivo ejecuta, además, un complejo conjunto de funciones, su existencia resultaría totalmente imposible sin los avances de la informática y de sus aplicaciones. Unos avances y

² Grégoire Chamayou: *Teoría del dron*, NED, Barcelona, 2016.

unas aplicaciones que, como muy bien explica Chamayou, tienen implicaciones sobre aspectos tan diversos como las relaciones entre el aparato estatal y los sujetos, o la forma en que se gestionan los conflictos y las poblaciones.

Los drones ejemplifican perfectamente algunas de esas implicaciones en cuanto a la construcción del nuevo totalitarismo. Así, por ejemplo, es notorio que algunos Estados que se reivindicán orgullosamente como Estados de Derecho no dudan en actuar preventivamente mediante la eliminación profiláctica de los elementos potencialmente peligrosos, lo que en román paladino significa que se otorgan el derecho de asesinarlos sin demostración de culpabilidad ni juicio previo, aunque fuese sumárisimo.

Ahora bien, una de las consecuencias jurídicas de la eliminación de los “culpables” antes de que hayan hecho algo de lo que se les pueda culpar, es que la diferencia entre “sospechoso” y “culpable” se diluye hasta desaparecer por completo. En la medida en que para actuar preventivamente es preciso tratar al sospechoso como si fuese culpable, la nueva fórmula jurídica que nace del paradigma de la prevención asume la igualdad: sospechoso = culpable. Una fórmula de carácter matemático donde no cabe, ni por asomo, el concepto de presunción de inocencia ya que no se sanciona por lo que se ha hecho, sino por lo que quizás se hubiera hecho (la operación policial Pandora lanzada contra colectivos anarquistas es un buen ejemplo de este tipo de prácticas). Eso significa que hoy en día se vuelve a castigar en base a las supuestas intenciones de cometer un acto sin aguardar a que este se produzca. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría antaño, para prevenir el acto delictivo ya no se precisa interrogar las intenciones del sujeto, y ni siquiera es preciso que exista intención alguna, basta con recurrir a los algoritmos del tratamiento de datos.

En efecto, el riesgo ya no se detecta a partir del comportamiento del individuo, sino a partir de unos algoritmos de tratamiento de la información que detectan configuraciones de conductas de riesgo. Cualquier persona se convierte automáticamente en sospechosa si su perfil la incluye en una de esas configuraciones.

Es más, ya no se actúa sobre una persona en base a la información proporcionada por su actividad, sino que se procesan cantidades ingentes de información sobre una determinada población, y a partir de esa información se configuran unos patrones de riesgos que permiten chequear posteriormente cuáles son las conductas individuales que encajan en esos patrones, dibujan-

do así determinados perfiles de riesgo. El individuo que encaja en uno de esos perfiles se transforma automáticamente en un individuo que hay que localizar, vigilar y, si es preciso, eliminar antes de que tenga la posibilidad de desarrollar una eventual actuación. Hoy, el hecho de coincidir con un determinado perfil puede equivaler a una condena a muerte y a una pronta ejecución.

Es obvio que para conseguir las informaciones que posibilitan una actuación preventiva se precisan excelentes sistemas de vigilancia permanente de los factores de riesgo. En las ciudades, una parte de esa vigilancia se lleva a cabo mediante una tupida red de videocámaras que hoy ocupan lugares fijos en el espacio urbano, pero que muy pronto pasarán a ser móviles. En efecto, unos pocos drones equipados con dispositivos que multiplican los ángulos de visión mediante la interconexión de nueve cámaras permitirán, gracias al almacenamiento total de las imágenes, a sofisticados programas para buscarlas y a programas de totalización de las perspectivas, rastrear las imágenes hacia atrás para ver, por ejemplo, de donde venía tal persona captada en tal lugar y con quienes se había relacionado. Lamentablemente, no se trata de ciencia ficción.

Los drones están diseñados para captar información de tipo principalmente visual y, algunos de ellos, para localizar y destruir los objetivos que se les asignan. Ahora bien, la información que se les proporciona para ejecutar sus misiones proviene de muchas otras fuentes, tales como las comunicaciones verbales o escritas que se recogen exhaustivamente y que quedan archivadas para siempre (conviene saber que la Agencia Nacional de Seguridad de los Estados Unidos almacena cada día cerca de 2000 millones de correos electrónicos, llamadas telefónicas, y mensajes de WhatsApp, etc., y conviene no olvidar que un teléfono móvil indica en todo momento el lugar donde se encuentra, y que cada uso de internet está ligado a una precisa identidad numérica).

Por si eso fuese poco, estamos avanzando además hacia una situación en la cual la información no emanará solamente de los internautas sino de una pléthora de objetos interconectados, de biosensores, de nanodetectores, algunos de ellos implantados en el propio cuerpo de los individuos, como ya empieza a ocurrir hoy con los microchips RFID (identificadores por radiofrecuencia) o con los NFC (comunicación de campo cercano).

Creo que no se precisan muchos más datos para llegar a la conclusión de que el nuevo totalitarismo que se avecina, y que ya empieza a configurarse en el presente, dispondrá de imponentes recursos tecnológicos para implementar y desarrollar sus prácticas, una de las cuales consistirá en eliminar de un plumazo unos principios jurídicos que habían tardado siglos en construirse y en asentarse en la sociedad con el fin de sustraer las personas al reino de la más pura arbitrariedad.

La materia biológica y el porvenir transhumanista

Es sabido que el ser humano es un ser autotransformador cuyas creaciones, invenciones, y producciones técnicas han incidido sobre su propia evolución desde la prehistoria hasta nuestros días. Se han modificado de esa forma tanto sus características morfológicas como sus capacidades cognitivas, pasando por su resistencia/vulnerabilidad a las enfermedades, o su esperanza de vida, etc. En ese sentido el ser humano, tal y como se presenta hoy, es *ya* un ser artificial que, bien lejos de constituir un mero producto de la naturaleza, resulta, en parte, de los artefactos que él mismo ha construido a lo largo del tiempo.

Si en el pasado la incidencia del ser humano sobre sus propias características era una consecuencia involuntaria de algunas de sus actividades, este se encuentra, hoy, en disposición de incidir deliberadamente sobre su propia evolución, ya que los nuevos recursos biotecnológicos elaborados gracias a la informática y a las nanotecnologías permiten aumentar y modificar voluntariamente las capacidades del ser humano.

A semejanza de lo que ocurre en el campo de la comunicación y de la información, la rapidez con la cual avanzan las tecnologías en el campo de la biología, así como la magnitud de los cambios que producen, son propiamente espectaculares. Han transcurrido poco más de veinticinco años desde que en 1990 se inició el Proyecto Genoma Humano, y poco más de una década desde que en 2003 concluyó la secuenciación del genoma y se elaboró el mapa del genoma humano, proeza que, dicho sea de paso, hubiera sido totalmente imposible sin la informática. Un plazo de tiempo bien corto para abrir un campo de posibilidades tan gigantesco.

Hoy, un complejo dispositivo que combina las nanotecnologías, las biotecnologías, las tecnologías de la información y las ciencias cognitivas (NBIC) ofrece una doble línea de aplicaciones que la potentísima industria médica ya ha empezado a explotar. Se trata, por una parte, de recurrir a un uso terapéutico, consistente en corregir ciertas deficiencias y en prevenir ciertas enfermedades o malformaciones, y se trata, por otra parte, de poner en obra un uso ameliorativo que consiste en mejorar las capacidades humanas en todos los planos (motores, sensoriales, cognitivos).

Si bien la aplicación terapéutica, cuya afinidad con el paradigma de la prevención no escapará a nadie, se suele considerar muy favorablemente, sin embargo, la segunda posibilidad que consiste en mejorar el ser humano es más controvertida, a pesar de entroncar con una antigua confianza en el progreso ininterrumpido de las capacidades humanas, que ya se manifestaba en tiempos de la Ilustración y que hoy se plasma en el discurso transhumanista.

Los recelos ante la perspectiva de mejorar el ser humano son comprensibles; sin embargo, desde los postulados libertarios se puede suscribir perfectamente buena parte del discurso transhumanista que tomó impulso con la creación en 1998 de la Asociación Mundial Transhumanista (WTA, por sus siglas en inglés), rebautizada en el 2008 como Humanity.

Recordemos que ese discurso, marcado por un fuerte componente laico, ilustrado y progresista, sostiene que la necesaria lucha contra las desigualdades no tiene por qué limitarse al ámbito social y a la acción sobre las estructuras sociales. Si bien es necesario contrarrestar los efectos de la lotería social que reparte las oportunidades según la condición socioeconómica y el lugar donde nos ha tocado nacer, también se debe combatir la lotería genética y las desigualdades biológicas que esta impone, redistribuyendo los recursos, no solo en el terreno social sino también en el ámbito genético. Se trata, pues, de intervenir sobre la constitución biológica de las personas para mejorar ciertas capacidades que la lotería genética no ha favorecido. De hecho, se argumenta que no hay ninguna razón para conformarse con lo que proviene de la pura casualidad frente a lo que resultaría de una intervención deliberada, y que el juego del mero azar genético debe dar paso a una elección racionalmente fundamentada.

Junto con el propósito de luchar contra las desigualdades deparadas por la lotería genética, también se manifiesta la convicción de que, en lugar de sacralizar la forma biológica actual del ser humano, no hay por qué acep-

tarla como definitiva y necesaria, y que es lícito recurrir a las tecnologías biomédicas para modificarla y mejorarla.

Dando un paso más se transita desde la idea de “modificar para mejorar”, hasta la idea de “modificar para ampliar el margen de autonomía” de cada ser humano respecto de sus propias características, ofreciéndole la libertad de modificar su propio cuerpo sin tener que respetar necesariamente *lo dado* morfológico y biológico. En defensa de la autonomía de la persona se considera que esta debe ser libre de modificar su cuerpo, y de no tener que aceptar como definitiva e intocable una morfología que le ha sido otorgada de forma contingente. Por lo tanto se trata de favorecer la *autoconstitución* de la persona, escapando de las determinaciones no deseadas, y de adueñarse del propio cuerpo para construirlo, en la medida de lo posible, según las decisiones y las apetencias personales.

Es obvio que tanto los usos terapéuticos como los usos ameliorativos de las tecnologías genéticas y biológicas, que, repitámoslo, requieren de la informática para ser posibles, auguran una mutación de muchos de nuestros valores y de nuestras concepciones y actitudes respecto de la vida, de la muerte, de la procreación, etc. Ahora bien, con independencia de que el discurso transhumanista ofrezca buenas razones para aceptar las intervenciones sobre la constitución biológica de las personas, su validez queda en entredicho tan pronto como se especifica el tipo de sociedad en el que se ubican dichas intervenciones. A su vez, esa especificación permite vislumbrar el rumbo que las intervenciones genéticas están imprimiendo a la sociedad. Ese rumbo va en la misma dirección que la que traza la informatización de la comunicación y de la vigilancia es decir, la de un nuevo totalitarismo.

La razón es simple y se basa en tres argumentos principales.

En primer lugar, la ingente magnitud de los recursos necesarios para intervenir sobre la constitución biológica del ser humano hace que estas solo estén en manos de la potentísima industria médica, del mismo modo en que la extraordinaria complejidad de los conocimientos y de las habilidades técnicas que se requieren hace que esos saberes teóricos y prácticos solo estén en manos de un número más o menos reducido de especialistas. Eso significa que en el futuro, que ya se va construyendo actualmente, la capacidad de decisión de la población sobre esas intervenciones será prácticamente nula, abonando así una de las vertientes del totalitarismo que no es otra que la de

dejar en manos de unos pocos la exclusividad de unas decisiones que afectan de manera crucial la vida de muchas personas.

En segundo lugar, como el sistema en cuyo seno se realizan esas intervenciones es de tipo capitalista, está claro que será el mercado el que mandará, y, por lo tanto las intervenciones genéticas se diseñarán según criterios de beneficios económicos y de máxima rentabilidad. Las modificaciones genéticas que se privilegiarán serán las que proporcionen los mayores beneficios, con total independencia de lo que puedan opinar o desear las personas, cercenando así su libertad.

En tercer lugar, al amparo del paradigma de la prevención que se está configurando, es obvio que el peso determinante de los criterios de seguridad hará que se contemplen preferentemente entre las modificaciones que se practicarán sobre el ser humano, aquellas que permitan que este sea más fácilmente controlado, más estrechamente vigilado y muestre mayor sumisión.

Conclusiones

Aunque solo hemos repasado aquí algunas de las consecuencias de la informatización generalizada de la sociedad en tan solo dos grandes áreas, sobran los indicadores que apuntan hacia la emergencia de un nuevo totalitarismo cuyos avances parecen imparables e ineluctables. Ahora bien, como la única lucha que se pierde con total seguridad es la que no se emprende, si le plantamos cara su victoria —aunque sea previsible— no estará garantizada.

Lo cierto es que no resulta fácil dibujar líneas de resistencia y vislumbrar qué herramientas podrían ser efectivas; sin embargo, puesto que de lo que se trata es de adelantarnos a lo que puede suceder, es decir, a la instauración del nuevo totalitarismo, quizás convendría inspirarnos en el propio paradigma de la prevención que está en su base, procurando apropiárnoslo dándole la vuelta. Si, como lo recalca ese paradigma, para modificar el futuro hay que saber discernir sus trazas en el presente y actuar sobre ellas, está claro que no podemos inhibirnos de luchar contra ese totalitarismo aquí y ahora aunque sus efectos aun no nos golpeen directamente y aunque este aún no nos atenace. Por supuesto, eso no nos dice cómo hacerlo (aunque la comunidad hacker quizás nos esté indicado algunas vías); sin embargo, si de una cosa tengo la plena seguridad es que para intentar desactivar ese nuevo totalitarismo que viene una primera actuación sobre el presente consiste en propagar en su seno una clara conciencia de su inminencia y de su naturaleza.

Ayudar a ver el bosque que el árbol esconde quizás constituya una de las tareas más urgentes que se deberían acometer en el ámbito de las luchas sociales emancipadoras.

III Deseo de Mayo

Más allá del recuerdo, pero muy lejos del olvido¹

Con Mayo del 68 ocurre exactamente lo mismo que con todas las experiencias personales que hemos vivido con gran intensidad. Resulta imposible contemplarlas como un simple recuerdo y, cuando las evocamos, no podemos evitar regresar a ellas de una forma casi física, como si aún estuviesen vivas; como si, de alguna manera, todavía estuviesen plenamente en el proceso de su azaroso acontecer.

Y, claro, resulta muy difícil hablar de una experiencia que aún se está desarrollando, o en la que todavía seguimos atrapados emocionalmente, porque no son las palabras las que acuden en primer lugar, sino que afloran sentimientos, nos inundan vivencias, se disparan ráfagas de imágenes y surgen deseos... O sea, todo, antes que palabras. Todo, menos palabras... Es como si la propia intensidad de la experiencia vivida pusiera en crisis las palabras.

“Crisis de las palabras”...² Esto es algo que, en el caso concreto de Mayo del 68, no deja de ser bastante curioso puesto que Mayo fue, entre otras cosas, la eclosión y la explosión de la palabra; fue una de las mayores tomas colectivas de la palabra que se han producido en la historia.

Pero la crisis de las palabras y, por qué negarlo, la enorme nostalgia que también alimenta esa crisis se quedan rápidamente atrás en cuanto nos percatamos de que hablar del 68 no es rememorar lo que ocurrió hace cuarenta años, no es deslizarse por el registro discursivo de la memoria y del recuerdo, sino que es, básicamente, participar en el esfuerzo por intentar entender mejor nuestro “aquí y ahora”.

Y la razón por la cual reflexionar sobre Mayo del 68 no es tanto contemplar el pasado como pensar el presente es bien sencilla: ciertos acontecimientos

¹ Publicado en *Archipiélago*, nº 80-81, 2008.

² Sugerente expresión que tomo prestada de Daniel Blanchard: *Crisis de palabras*, Acuarrela, Madrid, 2007.

sucedan, irrumpen con mayor o menor fuerza en una determinada situación histórica y luego desaparecen, dejando solamente su memoria como único legado.

Sin embargo, otros acontecimientos marcan un antes y un después. Las cosas eran de cierta forma antes de que se produjeran, y pasan a ser de otra forma después de que han acontecido. Cuando esto ocurre, entonces, el acontecimiento excede su memoria, la desborda y se prolonga en lo que le sucede en el tiempo.

Mayo del 68 es un acontecimiento de ese tipo; cierra una época y abre otra y, como resulta que la época que ha abierto aún no se ha cerrado, Mayo del 68 sigue afectando a nuestro tiempo en mayor o menor medida.

En el momento de evocar los hechos de Mayo, no deja de sorprender la frecuencia con la cual surge la pregunta por el éxito o, la mayoría de las veces, por el supuesto “fracaso final” de Mayo del 68, aunque no parezca tener demasiado sentido hacer, en este caso, un planteamiento en términos de éxito o de fracaso.

En efecto, puede hablarse con propiedad del éxito o del fracaso de un proyecto. De un proyecto que se diseña para alcanzar tal o cual resultado, o de una acción que se emprende con tal o cual finalidad, pero nunca hubo ningún proyecto de Mayo del 68; simplemente aconteció. No cayó del cielo, claro; tuvo determinadas causas, pero no fue el desenlace de un proyecto, fue, literalmente, un acontecimiento.

Acontecimiento totalmente inesperado, Mayo del 68 dejó atónitos a sus propios protagonistas y causó estupefacción en el mundo entero, porque nadie imaginaba que algo así pudiera ocurrir. Seguía siendo unimaginable para nosotros, incluso cuando ya había comenzado su andadura, y por lo tanto está claro que nadie pudo proyectarlo.

No se puede hablar de éxito o de fracaso a propósito de los acontecimientos o, si se insiste en querer torcer las palabras, el éxito de un acontecimiento es, simplemente, el de haber acontecido, y su fracaso sería el de no haberse producido. Mayo del 68 se produjo y ese es, si se quiere, su éxito incuestionable.

El inefable expresidente Aznar dice en su prescindible libro de memorias que Mayo del 68 fue una simple tragicomedia; otros han dicho que Mayo del 68 fue, como mucho, una simple parodia de revolución, que fue algo así como una simple opereta a la francesa en la que, en realidad, no ocurrió práctica-

mente nada. Se ha dicho que no hubo apenas víctimas mortales, como si la magnitud de una confrontación debiese cuantificarse en el número de vidas segadas, y se ha dicho también que fue un mero asunto de estudiantes.

Restar importancia a lo que aconteció en el 68 constituye una valoración política bastante extendida, ciertamente opinable, pero de la cual es razonable discrepar tajantemente. Sin embargo, las dos últimas afirmaciones, la de que no hubieron muertos y la de que fue un asunto meramente estudiantil, simplemente no son de recibo y no congenian en absoluto con la verdad.

¿Un asunto de estudiantes? Quizá, pero para sostener este punto de vista hay que pasar por alto que fueron las ocupaciones de fábricas las que inyectaron a Mayo las energías que le permitieron subsistir más allá de la primera noche de barricadas. Y también hay que pasar por alto que fueron los millones —sí, millones— de trabajadores en huelga quienes potenciaron la resonancia, en intensidad y en duración, que tuvo Mayo en lo más hondo de la sensibilidad antagonista. Fue lo que ocurrió en el mundo del trabajo lo que dio a Mayo una dimensión de acontecimiento histórico, una dimensión que difícilmente hubiese alcanzado si se hubiese quedado en un “simple asunto de estudiantes”.

¿Escasas víctimas mortales? ¿A lo sumo, unos pocos obreros y algún estudiante? Quizá, pero para poder decir esto hay que pasar por alto las decenas y decenas de participantes de Mayo que murieron como consecuencia directa de aquellos hechos. Porque, sencillamente, cuando se fue restableciendo poco a poco la llamada “normalidad”, no soportaron la perspectiva de renunciar a las promesas de Mayo, no pudieron seguir viviendo como antes y se quitaron la vida de una forma u otra, en las semanas, en los meses o en los inmediatos años posteriores.

No menciono este hecho con afán de dramatizar, sino porque quizá nos permite intuir cuál fue la pasión que se engendró durante Mayo del 68, cuál fue la intensidad de las vivencias que suscitó, el entusiasmo que logró despertar y la fuerza con la que cambió, en cuestión de muy pocos días y para siempre, unas historias de vida que parecían trazadas y definidas de antemano.

Para muchos de los que fueron arrollados por Mayo del 68, este fue un regalo tan inesperado como valioso, y la fuente de un placer extremo que consiguió torcer unas trayectorias personales que solo tenían el trabajo, el consumo y la crianza de los hijos como único horizonte de sus deseos.

Ciertamente, Mayo del 68 fue una lucha, una lucha por momentos violenta, áspera, tensa, extenuante, exigente y llena de sinsabores, como lo son todas las luchas. Pero fue también una fiesta, una experiencia que proporcionaba placer y sentimientos de felicidad, y nos enseñó que es precisamente en esta conjunción en la que radica, posiblemente, una de las condiciones para que la lucha sea productiva. No había que posponer al final de la batalla el placer de saborear eventualmente sus resultados, sino que las recompensas surgían desde el seno de la propia acción, formaban parte de lo que esta nos proporcionaba a diario.

En su fase álgida, Mayo del 68 fue un movimiento tan efímero como un fogonazo, pero su impronta aún perdura y sus efectos —lo que produjo Mayo— están íntimamente incrustados en las propias fibras de nuestro momento presente. Aprendimos entonces algunas cosas que cambiaron nuestras formas de actuar, nuestras formas de organizarnos, nuestra manera de pensar políticamente; y quedaron sembradas, entre otras cosas, algunas de las semillas que darían vida, ulteriormente, a los llamados “nuevos movimientos sociales”, abriéndoles nuevos cauces, pero invalidando también antiguos derroteros.

Porque, claro, no hay que olvidar que Mayo fue sumamente importante por todo aquello que declaró obsoleto, por los caminos que clausuró, por las prácticas de lucha, por los modelos organizativos y por las concepciones políticas que descalificó y que tornó imposibles. En definitiva, por todo aquello que lastraba el bagaje antagonista y contra lo cual Mayo lanzó un “¡No!” poco menos que ensordecedor.

La operación de demolición emprendida por Mayo del 68 cuestionó, con absoluta vehemencia, que los movimientos sociales pudiesen formarse, desde entonces en adelante, con la misma horma que se había utilizado durante más de un siglo.

No quisiera caricaturizar, pero para convencernos de la radicalidad de los cambios que Mayo del 68 contribuyó a propiciar basta con pensar que antes de 1968 el grueso de la militancia antagonista no veía ningún problema en encuadrarse, disciplinadamente, dentro de unas estructuras organizativas marcadamente vanguardistas, que se autoatribuían el papel de conducir a las masas hacia su liberación, porque se creían poseedoras de la línea justa, porque pensaban que estaban dotadas del saber político correcto y porque se consideraban conecedoras privilegiadas del camino que convenía seguir.

Buena parte de esa militancia consideraba perfectamente normal establecer una separación tajante entre la esfera de la vida cotidiana, por una parte, y el ámbito de la política, por otra, sin que las frecuentes contradicciones que surgían entre las prácticas desarrolladas en uno y otro de esos dos planos fuesen dignas de recibir la menor atención.

Esa militancia aceptaba también, y sin el menor reparo, que las organizaciones de las que se dotaba reprodujeran las jerarquías y las estructuras de dominación propias de la sociedad que combatían, y que estas organizaciones dieran el visto bueno, en su propio seno, a la clásica división entre dirigentes y dirigidos. Todo ello impregnado de una visión escatológica que justificaba cualquier sufrimiento presente en nombre de un futuro que podía ser más o menos lejano pero que era portador de radiantes promesas.

Pues fue todo eso, todas esas concepciones y todas esas prácticas las que, después de Mayo del 68, dejaron de poder ser asumidas de forma confiada y acrítica por quienes se negaban a conformarse al *statu quo* vigente, o a tal o cual de sus aspectos, y pretendían actuar para cambiar las cosas.

Paralelamente a su extraordinaria labor de demolición, Mayo también realizó la labor positiva de crear los elementos para un nuevo entendimiento del antagonismo social y para la elaboración de nuevas prácticas antagonistas, cuyos gérmenes estaban ya presentes, en algunos casos, en otros movimientos de los años sesenta como, por ejemplo, el movimiento de los provos de Ámsterdam.

En esa tarea de creación de nuevas claves de sentido, Mayo nos enseñó, por ejemplo, que las energías sociales necesarias para hacer surgir potentes movimientos populares, y para hacer brotar prácticas antagonistas de cierta intensidad, surgen desde dentro de la creación de determinadas situaciones, no les preexisten necesariamente. No es que esas energías se encuentren en estado latente, y se liberen cuando lo permiten las situaciones creadas; es más bien que esas energías se engendran, se constituyen, cuando se crean esas situaciones.

Se trata, por lo tanto, de unas energías que pueden aparecer siempre, en cualquier momento, aunque en el instante inmediatamente anterior no existan en ninguna parte.

Aprendimos que, a menudo, estas energías sociales se forman cuando lo instituido queda desbordado, cuando se sustrae un espacio a los dispositivos de poder, y se vacía ese espacio del poder que lo inviste; cuando se consigue,

en definitiva, crear un “vacío de poder”. La creación de ese tipo de situaciones hace que las energías sociales se retroalimenten a sí mismas. Van perdiendo fuerza y crecen de repente, como ocurre con las tormentas.

Por ejemplo, subvertir los funcionamientos habituales y los usos establecidos, ocupar los espacios, transformar los lugares de paso en lugares de encuentro y de habla; todo esto desata una creatividad colectiva que inventa de inmediato nuevas maneras de extender esa subversión y de hacerla proliferar.

Mayo volvió a recordarnos, pero con especial intensidad, que los espacios liberados engendran nuevas relaciones sociales, nuevos vínculos que, en comparación con los lazos previamente existentes, se revelan incomparablemente más satisfactorios. Las personas experimentan, entonces, el sentimiento de que viven una vida distinta, en la que gozan de lo que hacen, descubren nuevos alicientes y se lanzan a una profunda transformación personal en muy poco tiempo, como si interviniese un proceso catalítico extraordinariamente potente.

La gente se concientiza y se politiza en cuestión de días, y no superficialmente sino de manera profunda, con una rapidez que resulta increíble.

Mayo también nos hizo ser extremadamente recelosos con las concepciones vanguardistas y con los planteamientos escatológicos, incitándonos al escepticismo frente a las promesas de un mañana que siempre acaba postergándose, y recordándonos que si la emancipación no empieza en el seno mismo de la propia acción que la persigue, entonces, no empieza nunca. Mayo nos mostraba que son las realizaciones concretas, aquí y ahora, las que son capaces de motivar a la gente, de empujarla a ir más lejos y de hacerle ver que otras formas de vivir son posibles. Pero también nos advertía de que, para que estas realizaciones puedan acontecer, la gente necesita imperativamente sentirse protagonista, decidir por ella misma; y cuando es realmente protagonista, cuando se siente efectivamente como tal, es cuando su grado de implicación y de entrega puede dispararse hasta el infinito.

El privilegio que se otorgaba a la acción directa, llevada a cabo en nombre propio, al margen de los cauces de intermediación, así como la fortísima exigencia de democracia directa que reducía a su mínima expresión los procedimientos de delegación y de representación, sintonizaban perfectamente con una marcada suspicacia hacia los proyectos políticos que se expresaban en términos de conquista del Poder. Se esbozaban así algunos aspectos de

la arriesgada apuesta que formulan hoy los nuevos movimientos sociales cuando sostienen que se puede cambiar aspectos sustanciales de la sociedad sin tomar el poder, sin esperar a tomarlo, y sin ni siquiera intentar tomarlo, porque mientras las energías se vuelcan hacia la conquista del poder dejan de emplearse en transformar la sociedad, y si esta no ha sido transformada, entonces la cuestión de quién ocupa su cúpula pierde mucha importancia.

En definitiva, Mayo puso el acento sobre el hecho de que, más allá de las relaciones de producción, la dominación se ejerce en una multiplicidad de planos, y que las resistencias han de manifestarse en todos y cada uno de ellos. Se empezaba a dibujar, de esta forma, una nueva subjetividad política del antagonismo y se abrían nuevos escenarios para su protagonismo. Porque, en efecto, cuando el horizonte de la política antagonista se ensancha para abarcar todos los ámbitos en que se ejercen la dominación y la discriminación, son, entonces, todos los aspectos de la vida cotidiana los que entran a formar parte de su campo de intervención. Y lo que queda configurado es una nueva relación entre la vida y la política, que dejan de ocupar, en ese mismo instante, espacios separados. Quizá podamos encontrar en esta proclividad hacia el mestizaje de realidades artificialmente separadas la facilidad con la cual Mayo del 68 practicaba la mezcla o la hibridación de géneros. El discurso político no estaba reñido con las experiencias festivas; el compromiso más abnegado podía compaginarse perfectamente con la negativa a tomarse demasiado en serio; y el inconformismo iba de la mano del desafío, de la provocación, de la insolencia, de la risa, de la parodia y de la ridiculización de las instituciones y de los valores más rancios.

Si Mayo del 68 fue uno de los acontecimientos que contribuyó a forjar un nuevo imaginario antagonista, a crear nuevas prácticas antagonistas y a impulsar nuevas modalidades organizativas, entonces, volver a mirarlo, pero con los ojos de hoy, quizá pueda ayudarnos a enriquecer ese imaginario. Esa es, para mí, la importancia que puede tener el reincidir ahora sobre un acontecimiento que, dentro de poco, se situará ya nada más y nada menos que a medio siglo de distancia.

Esa dilatada distancia temporal que no cesa, lógicamente, de acrecentarse día a día, aconseja incluir aquí una cronología sucinta que proporcione elementos de información fácticos sobre el desarrollo de Mayo del 68. Pero la frialdad, casi notarial, de una mera relación de fechas y eventos no es, necesariamente, la mejor forma de acceder al conocimiento de un evento histórico,

así que, sin que esto vaya en detrimento del respeto hacia los hechos, me ha parecido que la inclusión de elementos subjetivos, de vivencias y recuerdos, podía ayudar a captar mejor lo que fue aquel acontecimiento.

Vaya pues, por delante, esta cronología del 68, completada, atravesada o perturbada por fragmentos de una “crónica vivida” de Mayo del 68.

Cronología (subjetiva) de Mayo del 68

Miércoles 1º de mayo: Respondiendo a la convocatoria hecha por el CLJA (Comité de Liaison des Jeunes Anarchistes), unas pocas decenas de jóvenes anarquistas, entre los cuales se encuentra Daniel Cohn-Bendit (ya se verá más adelante por qué menciono su presencia), acudimos con banderas y octavillas a la tradicional manifestación sindical del primero de mayo. Duro enfrentamiento con el servicio de orden de la CGT (sindicato controlado en la época por el Partido Comunista), que nos arrebató las banderas y las octavillas y nos catapultó, en muy pocos minutos, fuera de la manifestación (los únicos que conseguirán mantenerse en su seno, porque son más numerosos que nosotros y porque disponen de un servicio de orden contundente, son los maoístas de la UJCML —Unión de Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas—). Aún recuerdo al coloso del servicio de orden de la CGT arrebatándome un grueso fajo de octavillas y rompiéndolas como si nada, con un solo gesto.

Tan solo una docena de días más tarde, el 13 de mayo, los dirigentes de la CGT no tendrán más remedio que aceptar la presencia de Daniel Cohn-Bendit —Dany, en lo sucesivo— en la primera fila de la multitudinaria manifestación que recorrerá las calles de París. El vuelco radical que ha dado la situación en tan pocos días es bien significativo de la intensidad y de la rapidez con la cual se desarrollaron los acontecimientos de Mayo.

Jueves 2 de mayo: Se celebra una jornada antiimperialista en la Universidad de Nanterre, donde grupos de estudiantes se han pertrechado para repeler una posible incursión de los fachas. Esa misma noche, el decano de Nanterre decreta el cierre de la universidad. El Movimiento 22 de Marzo¹ —

¹ El Movimiento 22 de Marzo, constituido ese día de 1968 tras la ocupación de la Torre Administrativa de Nanterre por un centenar y medio de estudiantes, fue uno de los principales elementos dinamizadores de Mayo del 68.

22M, de ahora en adelante— y el resto de organizaciones izquierdistas, salvo los maoístas, llaman a concentrarse al día siguiente en el patio de la Sorbona para protestar contra el cierre de Nanterre y contra las medidas disciplinarias que las autoridades universitarias tienen previsto dictaminar el lunes 6 de mayo contra ocho estudiantes de Nanterre.

Viernes 3 de mayo: Entre 300 y 400 estudiantes, muchos de ellos con cascos y garrotes (se prevé, en efecto, una incursión de los estudiantes fascistas del grupo Occident), ocupan el patio de la facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Sorbona desde primera hora de la mañana. Pasan las horas y los fachas no aparecen. Como trabajo en un laboratorio universitario situado justo frente a la entrada de la Sorbona, mis idas y venidas para conversar con los ocupantes son constantes. Hacia las 17 horas, en vez de los fachas, aparecen, a petición del rector Roche, numerosas lecheras que la policía carga de estudiantes para conducirlos a comisaría, pero solo de estudiantes varones, ya que las chicas se ven obligadas nada más que a abandonar la Sorbona... Mientras esto se produce, abandono mi trabajo y camino apresuradamente hacia la cercana plaza de la Sorbona, donde las compañeras que la policía ha hecho salir del patio están formando grupos. Se reúnen jóvenes, estudiantes y transeúntes. Un clamor va creciendo: “Liberez nos camarades”, “CRS-SS”²... Diversos objetos empiezan a volar hacia los policías; hay carreras, cargas y caen las primeras granadas lacrimógenas; el parabrisas de una lechera vuela en mil pedazos; las rejas de los árboles son arrancadas y tiradas sobre la calzada del bulevar Saint-Michel. En la plaza de la Sorbona, un dirigente trotskista-lambertista, que no había sido detenido porque había salido pocos instantes antes del patio de la Sorbona, nos grita: “Faites pas les cons, pas de provocation”.³ Los enfrentamientos van a durar unas cuatro horas, hasta pasadas las ocho de la tarde. Unas seiscientas personas fueron identificadas, veintisiete retenidas, siete serán condenadas el sábado y otras siete, el domingo.

Para mí está claro que fue una suerte que los dirigentes y los militantes más destacados de las organizaciones estudiantiles no estuviesen en la calle porque, muy probablemente, hubiesen hecho abortar la revuelta espontánea.

² Compañías Republicanas de Seguridad, cuerpos policiales de antidisturbios.

³ “No se hagan los idiotas; no provoquen”.

Fue ese día cuando la mecha de Mayo empezó a prender, encendida por los espontáneos y en ausencia de los líderes estudiantiles.

Por la tarde, el rector comunicaba el cierre “indefinido” de la Sorbona.

Por la noche, la UNEF —sindicato mayoritario de estudiantes— y el SNE-SUP —sindicato del profesorado universitario— hacen un llamamiento a la huelga general indefinida en la enseñanza superior. A la una de la madrugada, el 22M, el MAU, la JCR, la FER, los ESU,⁴ el SNE-SUP y la UNEF se encuentran reunidos y acuerdan convocar conjuntamente una manifestación para el lunes 6, a las 18.30 horas, en la plaza Denfert-Rochereau.

Sábado 4 de mayo: Con inusual rapidez, los tribunales de Justicia pronuncian las condenas de los “alborotadores” detenidos el día anterior. Una octavilla del MAU llama ese mismo día a la creación de “Comités d’Action”. El del distrito XIII se crea ese mismo 4 de mayo, por la tarde.

Domingo 5 de mayo: Es muy probable que la LEA o el 22M se reuniesen, pero no me acuerdo.

Lunes 6 de mayo: Daniel Cohn-Bendit, Jean-Pierre Duteuil —ambos de la LEA⁵ y del 22M— y otros seis estudiantes de la Universidad de Nanterre se presentan a las 9 de la mañana ante el consejo de disciplina de la Sorbona, pero saldrán pocas horas después, ya que el “juicio” queda aplazado hasta el siguiente viernes. Mientras están compareciendo en la Sorbona, una manifestación de unos 2000 estudiantes arranca de la facultad de Ciencias —conocida como “la Halle aux Vins”—, hacia las 12 horas, cruza hacia la orilla derecha del Sena y, tras una larga marcha durante la cual los efectivos van aumentando, conseguimos volver por fin al margen izquierdo, en dirección a la Sorbona. Duros enfrentamientos con la policía y repliegue sobre la plaza Maubert donde los enfrentamientos, que movilizan ya a unos 5000 estudiantes, son muy violentos —nunca antes había presenciado tal grado de

⁴ MAU: Movimiento de Acción Universitaria, recientemente creado por una corriente revolucionaria y autogestionaria de UNEF; JCR: Juventudes Comunistas Revolucionarias, organización trotskista IV Internacional; FER: Federación de Estudiantes Revolucionarios, trotskistas-lambertistas; ESU: Estudiantes Socialistas Unificados del Partido Socialista Unificado, izquierda socialista.

⁵ LEA: Liaison des Étudiants Anarchistes, pequeña organización anarquista que creamos en 1964, que tuvo cierta implantación en Nanterre y que fue una de las dinamizadoras del 22M.

violencia-y duran hasta que rompemos filas para acudir a la manifestación convocada en la plaza Denfert-Rochereau.

Mucha gente en Denfert, unos 10.000 manifestantes; los disciplinados militantes de la FER despliegan sus banderas, pero la gente los abuchea y se ven obligados a replegarlas; el acuerdo tomado en la madrugada del día 4 era que no debían haber banderas de ninguna organización. Los manifestantes están sorprendidos y eufóricos por la dimensión de la concentración, gritan con sorna: “Somos un grupúsculo”. Con un sentimiento de fuerza, avanzamos por el bulevar Raspad, la calle de Rennes, el bulevar Saint-Germain, en dirección a la Sorbona, pero en este último, a la altura de la plaza del Odéon, la fuerte presencia policial impide que la manifestación prosiga su rumbo. Enfrentamientos muy duros durante varias horas, muchas granadas, más de 800 heridos entre manifestantes y policías, unas 400 identificaciones; los encontronazos no cesarán hasta pasada la una de la mañana. Recuerdo las incontenibles, agotadoras e inacabables tandas de estornudos que nos hicieron pensar en la probable utilización de granadas con cloro...

Las universidades han secundado masivamente la huelga general en toda Francia, y para entonces ya se han creado en los institutos los CAL (Comités d'Action Lycéens), y los Comités d'Action de los barrios están a punto de empezar a proliferar.

Martes 7 de mayo: Una manifestación multitudinaria, de entre 30.000 y 50.000 participantes, sale a las 18.30 horas de Denfert- Rochereau, pasa a la orilla derecha y se enfila por los Campos Elíseos hasta el Arco de Triunfo, para volver luego al Barrio Latino, donde la dispersión comienza hacia la medianoche. La invasión de los Campos Elíseos por la multitud, con sus banderas rojas y sus banderas negras, nos deja desde luego un sentimiento de inmensa satisfacción.

El n° 1 del periódico *Action* ya está en la calle y se difunde masivamente mediante venta militante.

Miércoles 8 de mayo: Mitin intersindical en la Halle aux Vins, la facultad de Ciencias; pequeña manifestación (UNEF, SNE-SUP) a las 18.30 horas, que sale de esa misma facultad; y dispersión sin incidentes, siguiendo la consigna lanzada por Claude Chisseray, dirigente estudiantil de la FER. Alain Geismar —secretario general del SNE-SUP— y Jacques Sauvageot —presidente de la UNEF— han negociado unas condiciones para la vuelta a la normalidad que

pasan por retirar las sanciones contra los estudiantes y ponerlos a todos en libertad, ¡¡¡menos a los extranjeros!!!

Por la noche, el 22M se reúne en un local de la avenida de Verzy (distrito XVII). El cabreo por los acontecimientos del día es intenso. Hacia las tres de la madrugada, Alain Geismar aparece, destrozado, con lágrimas en los ojos y realiza una autocrítica por las negociaciones que ha llevado a cabo y que parecen poner fin al movimiento de Mayo, sacrificando, además, a los detenidos extranjeros.

El 22M decide lanzar un ordago y anunciar al día siguiente que está decidido a hacer un llamamiento, aunque sea en solitario, para convocar una gran manifestación en Denfert, el viernes 10 de mayo a las 18.30 horas, y que ya tiene impresas las octavillas. Como se verá más adelante, esa decisión será absolutamente clave.

Jueves 9 de mayo: El Barrio Latino es ocupado por un gigantesco *sit-in*; innumerables grupos debaten en el bulevar Saint-Michel y en los alrededores de la Sorbona. Louis Aragón intenta participar en uno de los debates, pero su vinculación al Partido Comunista hace que la gente lo increpe. Por la noche, la JCR, que ha convocado un mitin en la gran sala de la Mutualité, lo abre a todo el movimiento y sirve, entre otras cosas, para expandir la llamada a la manifestación del día 10, que también han suscrito, finalmente, la UNEF y el SNE-SUP.

Viernes 10 de mayo: Cuando la manifestación arranca, hacia las 19 horas, hay mucha gente en Denfert. Unas 30.000 personas desfilan por la calle Monge, hasta el bulevar Saint-Germain y suben por el bulevar Saint-Michel. Pero hacia las 20.30 horas, a la altura de los Jardines de Luxemburgo, la manifestación se detiene para no seguir alejándose de las inmediaciones de la Sorbona. La consigna es ocupar el Barrio Latino el tiempo que sea necesario, hasta que las autoridades cedan. El ambiente es tenso, la espera se transforma pronto en una intensa actividad espontánea que consiste en arrancar los adoquines y empezar a levantar barricadas —se contarán más de 50 en un perímetro bastante reducido—. Los compañeros de la LEA y del 22M están entre los primeros en arrancar adoquines, mientras algunos responsables de la UNEF y de la FER les gritan “provocadores” e intentan impedirlo. Ante el cariz que está tomando la situación, banderas al aire, en perfecta y compacta formación, los militantes de la FER abandonan el Barrio Latino al grito de “No a la provocación”.

Como casi todos los viernes, tenemos en la sede de la CNT, en la calle Sainte-Marthe, nuestra reunión de la federación local de la FIJE (Federación Ibérica de Juventudes Fibertarias). Salgo disparado hacia allí para informar de lo que está ocurriendo en el Barrio Eatino. Frío recibimiento: “Esto no pasa de ser un simple alboroto de estudiantes, más vale seguir con la reunión”. Mi decepción es intensa, pero también he de decir que se verá neutralizada, en los días siguientes, al constatar la activa presencia de casi todos los compañeros de la FIJE, y de muchos viejos compañeros de la CNT, en los acontecimientos. Regreso de inmediato a las barricadas de la calle Gay-Fussac, los enfrentamientos aún no han empezado.

Rumores mil, durante la tensa espera: algunos alentadores (“los obreros de la periferia (la *banlieue*) están marchando hacia el Barrio Eatino”), otros preocupantes (“los tanques del Ejército están ya en tal o cual puente de París”). Me topo con Pierre B., que está absorto, dibujando en una hoja de papel artilugios para parar los tanques... Los transistores desempeñan un papel fundamental. El asalto de la policía se acerca y todos sabemos que se va a producir de un momento a otro, pero nadie está dispuesto a perderse ese enfrentamiento que se intuye decisivo. Poco después de la dos de la madrugada, comienza el asedio, extraordinariamente brutal. La policía tarda dos horas en tomar el control de la calle Gay-Lussac. Conxita, mi compañera, se refugia con otros manifestantes en un piso de esa calle; los polis suben por las escaleras y golpean las puertas; la gente se amontona en los pisos que los han acogido; otros vamos retrocediendo de barricada en barricada. Hacia las 5 de la mañana, nos reagrupamos en la Halle aux Vins, exhaustos. Por mi parte, decido ir a casa a descansar un rato e intentar recabar informaciones. El balance es de cerca de 400 heridos, casi 500 identificaciones —unas 60 de extranjeros—, 63 puestas a disposición de la justicia, la mitad no son estudiantes.

Sábado 11 de mayo: El espectáculo que ofrecen la calle Gay Lussac y el Barrio Latino es extraordinario. El conjunto de los sindicatos convocan huelga general para el lunes 13, así como una manifestación unitaria que saldrá de la plaza de la République.

A las 23 horas, el primer ministro Georges Pompidou, que acaba de regresar de Afganistán, hace una alocución televisada en la cual anuncia, en primer lugar, que a partir del próximo lunes 13 la Sorbona será reabierto, en segundo lugar, que se aceptan los tres puntos exigidos por los estudiantes:

liberación de todos los estudiantes detenidos, la policía saldrá de todos los recintos universitarios y todas las facultades serán reabiertas.

Domingo 12 de mayo: Larga asamblea del 22M, creo recordar que en los locales protestantes del parque Montsouris (distrito XIV). Se trata de discutir una estrategia para el día 13 y de preparar octavillas y banderolas para la manifestación. Manuel C., alias *Carlos*, propone que un nutrido grupo de militantes, bien equipados, monten barricadas a poca distancia del paso de la manifestación e intenten resistir las cargas policiales. Se supone que una parte apreciable de las decenas de miles de jóvenes obreros que acudirán a la manifestación sindical se desplazarán hasta el lugar de los enfrentamientos y se sumarán a estos. A partir de ese momento, París arde y todo es posible, la revolución está en marcha. El planteamiento me seduce, pero la mayoría de las intervenciones lo rechazan. Se decide participar sin más en la manifestación conjunta del lunes.

Hacia las 18 horas, un grupo de estudiantes, junto con Kravetz y Peninou, los líderes del MAU, que se ha autodisuelto el día anterior para fundirse en los Comités d'Action, ocupan la facultad de Censier: asamblea general permanente y abierta a todos; se eligen comisiones para tratar cada tema y para montar los servicios necesarios —limpieza, reproducción gráfica, etc.—. La democracia directa, que viene caracterizando al 22 de Marzo, es adoptada y la cuestión más vital es autoorganizarse. Una enorme sed de libertad en todos los ámbitos y un sueño de los estudiantes: que los obreros por fin despierten y tomen el relevo.

Lunes 13 de mayo: Junto con Manuel C. pasamos por casa de una profesora de Nanterre, Anne Querrien, creo que en las cercanías de Montparnasse, para recoger banderolas. Manuel conduce hacia el lugar de la manifestación, esquivando los sitios donde hay más policías. Cuando le digo que conduce como un experto, me contesta: “He aprendido a conducir para la revolución”. Los estudiantes, convocados por el 22M, se han dado cita previa en la Gare de l'Est y, desde ahí, marchan hacia la plaza de la République. La huelga general no ha tenido un seguimiento masivo, pero una enorme manifestación (se habla de 800.000 personas, puede que haya unas 500.000) sale de République hacia las 16 horas. El contraste con la manifestación del 1º de Mayo es impresionante; Dany en primera línea y mogollón de banderas negras con miles de personas tras ellas, ningún servicio de orden podía remediar esa situación. La manifestación acaba llegando a Denfert donde, a las 17.30 horas,

los sindicatos dan la orden de dispersión. Pero una parte de los manifestantes, principalmente estudiantes —unos 10.000—, se mantienen y se dirigen hacia el césped del Champs de Mars, donde se llevan a cabo debates, antes de regresar hacia la Sorbona sobre las 22 horas y ocuparla. Se elige un Comité d'Occupation.

El n° 2 de *Action* ya está en la calle y, desde dentro de la Sorbona, se organiza febrilmente, hasta altas horas de la noche, su ocupación.

Un comité de coordinación de los Comités d'Action de barrios se instala en la calle Serpente; lo controlan los militantes del disuelto MAU. En la Sorbona, se crean los Comités d'Action Etudiants-Ouvriers, y otro comité de ocupación se instala en Censier, donde se crean los Comités d'Action Travailleurs-Etudiants (CATE) y, más tarde, el Comité Interentreprise, nacido en parte del Groupe de Liaison pour l'Action des Travailleurs (GLAT).

Martes 14 de mayo: La Sorbona bulle de actividades y agitación. De repente, un clamor invade el patio: llega la noticia de que la fábrica Sud-Aviation, cerca de Nantes, con 2000 trabajadores, ha sido ocupada y su director secuestrado por los trabajadores; la euforia nos embriaga.

Miércoles 15 de mayo: La facultad de Bellas Artes es ocupada y comienza la producción de los famosos carteles serigrafiados, pero sobre todo resuena la noticia de la ocupación del teatro del Odéon. En la Sorbona, el Comité d'Occupation se elige cada noche; las diversas comisiones trabajan sin descanso; se rumorea que antiguos resistentes han desenterrado las armas que habían escondido después de la guerra y las han traído a la Sorbona para su eventual defensa. La fábrica de Renault en Cléon, cerca de Rouen es ocupada y, como en Sud-Aviation, el director es secuestrado. Los trabajadores de Cléon desplazan delegaciones hacia las fábricas de Renault-Flins y Renault-Billancourt.

La mecha encendida en las calles de París unos diez días antes, y alimentada desde entonces sin un solo momento de tregua, está provocando fuertes explosiones en el mundo obrero y está cambiando las dimensiones de la contienda. Estamos quizás en el momento álgido de Mayo, las vivencias fluyen de forma incontenible y las vuelco aquí de forma desordenada. Sentimiento de formar parte de una comunidad creada con rapidez, pero atravesada por lazos muy intensos que, paradójicamente, parecen venir de antiguo. Inserción en un *nosotros* formado por muchos desconocidos, sin embargo, muy cercanos, muy cómplices; creación de nuevas relaciones sociales, nuevos ami-

gos. Necesidad de estar siempre disponible, a cada instante, siempre alerta, frente a un futuro inmediato que se va construyendo en el momento, sin predeterminaciones. Atrapados en un ritmo desenfrenado, vertiginoso, mezcla de exaltación y agotamiento, impresión muy fuerte de estar haciendo historia, de ser protagonista, de estar teniendo efectos sobre la realidad, de estar constantemente confrontados a desarrollos imprevistos que superan a sus protagonistas y, durante un tiempo, impresión de ir cada día a más, de acertar en las acciones emprendidas. Alegría y entusiasmo, un placer nacido de la propia acción en la que se está inmerso. Deseo muy intenso de que aquello no acabe nunca. Impresión de que uno hace colectivamente cosas que no hay que hacer y que eran impensables hasta ese momento. Impresión de estar desafiando lo establecido, al poder, lo intocable. Sensación de haber puesto la máquina fuera de control, de haber lanzado un proceso de reacciones en cadena, imparable e imprevisible...

Jueves 16 de mayo: La huelga se va extendiendo, ferrocarriles, metro, autobuses... Sale una gran manifestación hacia los estudios de la radio y televisión francesas (ORTF), en protesta por su política informativa. Los trabajadores ocupan las fábricas de Renault-Flins y Renault-Billancourt, pero en este último caso es la propia CGT la que organiza la ocupación, para poder controlar la situación.

Viernes 17 de mayo: Una marcha estudiantil sale hacia Renault-Billancourt, que se ha puesto en huelga ese mismo día; pero la CGT, fuertemente implantada en la fábrica, impide que estudiantes y trabajadores puedan dialogar y confraternizar.

Por la noche, se contabilizan unos 500.000 huelguistas. Estos se convertirán en dos millones al día siguiente.

Sábado 18 de mayo: Francia está prácticamente paralizada, los estudiantes organizan la ayuda a los huelguistas; se trata de comprar alimentos directamente a los productores y llevarlos a las fábricas. La idea del “doble poder” se va abriendo camino, más allá de la ayuda y de la solidaridad, se trata de dar un paso más y de poner a los trabajadores de las industrias directamente en contacto con los productores de alimentos para crear un circuito paralelo. Dany se va a Saint-Nazaire a casa de su hermano y, dejándose convencer por la revista *Paris Match*, se traslada a Alemania para participar en un acto de protesta.

Domingo 19 de mayo: En la Sorbona, primera asamblea general de los Comités d'Action. Acuden 148 comités y 200 delegados. De Gaulle hace su famosa declaración sobre “la Chienlit” (el caos, el desbarajuste...).

Lunes 20 de mayo: Jean-Paul Sartre interviene en la Sorbona. Francia está paralizada, hay seis millones de huelguistas. El objetivo que se plantea el movimiento de Mayo es el de transformar las huelgas pasivas en huelgas activas y devolver a los huelguistas la gestión de su huelga por encima de las burocracias sindicales. Decenas de coches con delegaciones de estudiantes parisinos salen para distintos lugares de Francia, en misiones de información y agitación.

Martes 21 de mayo: La basura ya no se recoge en las calles de París, algunos productos empiezan a escasear, hay colas interminables en las gasolineras.

Miércoles 22 de mayo: La moción de censura que ha sido presentada por la izquierda en el Parlamento es rechazada. Las gasolineras se clausuran. Una de cal y otra de arena: se anuncia la amnistía para los manifestantes detenidos, pero se anuncia también la *interdiction de séjour* —la prohibición de entrada en Francia— para Dany. Ese mismo día, una manifestación espontánea protesta contra esa medida y se prepara otra gran manifestación para el viernes 24.

Jueves 23 de mayo: Se prohíbe que las emisoras de radio transmitan en directo las manifestaciones.

Viernes 24 de mayo: La UNEF el SNE-SUP, el 22M y los CAL han convocado una manifestación de apoyo a Dany, con varios puntos de salida, todos en barriadas obreras del margen derecho: Clichy, Porte des Lilas, Stalingrad. Hay un objetivo secreto de tipo leninista que consiste en ocupar el Hotel de Ville (la alcaldía de París) o, en su defecto, el 22M señala la Bolsa como segundo objetivo. Hay mucha gente —unos 50.000— y muchos jóvenes no estudiantes; el reagrupamiento de las diversas manifestaciones se hace delante de la Gare de Lyon, pero en ese punto la policía bloquea el paso y los enfrentamientos, que son muy duros, incluido el intento de asaltar una armería, empiezan en toda la zona. Durante la noche, Georges B. nos ha preparado pequeñas máscaras para protegernos de los gases. Se espera el discurso de De Gaulle a las 20 horas —este anunciará la convocatoria de un referéndum— y se rumorea que las centrales sindicales van a empezar a negociar; el ambiente es muy tenso. Ante la imposibilidad de ocupar el Hotel de Ville, el 22M

arrastra parte de la manifestación hacia la Bolsa, que es incendiada hacia las 22 horas. Luego, vía plaza de la Opera, confluencia hacia el Barrio Latino y nueva noche de barricadas y de asaltos a algunas comisarías —la del distrito V entre otras—. Las radios ya no informan en directo y hay cierta desorientación entre los manifestantes, organizados en pequeños grupos tipo guerrilla urbana. Violencia extrema durante toda la noche, quizá la más violenta de todo el mes. En Lyon, un policía muerto; en París, 800 detenciones, cientos de heridos...

A altas horas de la noche, en la parte baja del bulevar Saint-Michel, Pierre Goldman, un entusiasta de las guerrillas latinoamericanas y muy escéptico con los “pequeños enfrentamientos de Mayo”, me comenta, a modo de consejo, que unas hojas de afeitar clavadas en una patata la transforman en un proyectil de lo más eficaz.

Sábado 25 de mayo: Las negociaciones entre el Gobierno y las centrales sindicales empiezan a las 15 horas, en la calle de Grenelle, bajo la presidencia de Pompidou.

La ORTF se pone, por fin, en huelga.

Creación del Comité de Liaison Étudiants Ouvriers Paysans (CLEOP), para intentar crear un circuito de abastecimiento directo entre campesinos y huelguistas.

Domingo 26 de mayo: Mitin en la Cité Universitaire donde el 22M critica a la UNEF.

Lunes 27 de mayo: Por la mañana, se firman los acuerdos de Grenelle. Por la tarde, se realiza el mitin de Charléty, al que asisten unas 50.000 personas. Ese mismo día, Alain Geismar ha presentado su dimisión de la secretaría del SNE-SUP. Corre el rumor de que, pese a la influencia que tiene la CGT en esa fábrica, los obreros de Renault-Billancourt han rechazado en asamblea los acuerdos de Grenelle.

Martes 28 de mayo: Alain Peyrefitte, ministro de Educación, dimite. A última hora de la tarde, Dany, que ha vuelto clandestinamente de Alemania, aparece en el gran anfiteatro de la Sorbona acogido por una enorme ovación cuando se identifica. Recuerdo con bastante nitidez a Dany bajando desde el último piso de la Sorbona —donde estaba el servicio de orden— hasta el

gran anfiteatro, con Jacques Rémy como guardaespaldas y unos *katangais*⁶ agitaban unas cadenas de hierro para abrirnos paso de forma bastante ruda. Hacia la medianoche, Dany da una conferencia de prensa y convoca otra para el día siguiente, en el mismo lugar. De forma un tanto borrosa, recuerdo que alguien me ha pedido que busque un refugio no muy alejado de la Sorbona donde Dany pueda pernoctar. P. y A., entrañables compañeros que viven en la misma calle Saint-Jacques —lindante con la universidad— aceptan acogerlo. A primeras horas de la madrugada, un coche nos espera en la calle Saint-Jacques y Janin, conduciendo una enorme moto, nos abre el camino hasta el piso de P. y A.

Miércoles 29 de mayo: Dany no se presenta a la rueda de prensa que ha convocado porque, para contrarrestar el liderazgo mediático, el 22M ha tomado el acuerdo de que acudan otros compañeros en su lugar. “Todos somos Dany”, dirán los compañeros del 22M a unos periodistas un tanto enfadados. De Gaulle está desaparecido; nadie sabe adonde se ha ido. La CGT ha convocado una gran manifestación que reúne a varios cientos de miles de trabajadores, desde la Bastilla hasta Saint-Lazare, y que transcurre sin incidentes. A las 18.25 horas, De Gaulle reaparece en su residencia de Colombey.

Jueves 30 de mayo: A las 16.30 horas, el general hace un discurso en el cual convoca a elecciones y disuelve la Asamblea Nacional.

Los Campos Elíseos se llenan con una marea humana que apoya a De Gaulle; se habla de un millón de personas.

Viernes 31 de mayo: Empieza el fin de semana de Pentecostés. Se distribuye nuevamente gasolina, para que la gente pueda hacer vida normal en unas breves vacaciones y salir de París.

Sábado 1 de junio: La UNEF es el único sindicato que convoca una manifestación como respuesta a De Gaulle. Unos 30.000 manifestantes van desde Montparnasse hasta Austerlitz atravesando el Barrio Latino, y gritando: “Elections, piège à cons”.⁷ Mis recuerdos son borrosos; Dany tiene que hacer acto de presencia en la manifestación, esta baja por la calle Saint-Jacques, estamos en la Sorbona y nos incorporamos durante un trayecto del recorri-

⁶ Algunos jóvenes de los suburbios de París, bastante proclives a la violencia, se habían instalado en la Sorbona poniendo sus artes marciales al servicio del Comité d’Occupation. Recibieron este nombre porque se rumoreaba que, entre ellos, figuraban algunos mercenarios que habían actuado en Katanga.

⁷ “Elecciones, trampa para tontos”.

do. Luego remontamos la manifestación a contracorriente hacia el piso de P. y A. De repente, nos topamos con el servicio de orden de la FER, que nos corta el paso con contundencia hasta que el líder lambertista Charles Berg grita: “Vous ne voyez pas qui c’est? Laissez passer, tas de cons”.⁸ Entonces, sin inmutarse por el insulto, los militantes obedecen como un solo hombre y la barrera se abre para que podamos pasar.

Domingo 2 de junio: En la Sorbona, asamblea general de los Comités d’Action, cuya coordinación ha sido copada por la JCR; la asamblea acaba bastante mal. La UJC-ML, el 22M y el maoísta Mouvement de Soutien aux Luttes du Peuple se repliegan sobre Bellas Artes, donde crean la Commission Permanente de Mobilisation, que se encargará de las acciones en la fábrica de Renault-Flins a las afueras de París.

Lunes 3, martes 4, miércoles 5 y jueves 6 de junio: Poco a poco, se va produciendo la vuelta al trabajo; el jueves 6 de junio finalizan las huelgas en el metro, ferrocarriles y Correos. Con los transportes públicos parisinos restablecidos, la resistencia de los huelguistas tiene los días contados. Ese mismo jueves, Renault-Flins se despierta bajo ocupación policial.

Viernes 7 de junio: Las bolsas de resistencia obrera se reducen pero se endurecen. Hay enfrentamientos muy violentos entre la policía y los trabajadores de Renault-Flins. El 22M tiene claro que, después del fin de semana, el lunes 10 de junio, hay que echar toda la carne en el asador para ayudar a los huelguistas de Flins. Los enfrentamientos se multiplican en toda la zona.

Sábado 8 de junio: Los militantes del 22M se desplazan en coche desde París hasta Flins, para hablar con los trabajadores y preparar la resistencia del lunes.

Domingo 9 de junio: La consigna es dirigirse hacia Flins por todos los medios. Por la tarde, salimos desde Bellas Artes en el coche de Pierre B. En Flins nos encontramos con los otros parisinos que no han sido detenidos en el trayecto y nos reunimos con trabajadores de Renault para discutir sobre la situación. Más tarde, dormimos unas pocas horas en sus pisos, amontonados en el suelo de los pasillos.

⁸ “¿Es que no ven quién es? Déjenlo pasar, manga de idiotas”.

Lunes 10 de junio: Madrugón. La cita es a primera hora de la mañana, en los jardines de los locales de la CFDT,⁹ en la localidad de Les Mureaux, cerca de Flins. Estamos concentrados un centenar de militantes en los jardines del local sindical —Serge July, Manuel Castells, etc.— cuando, a las seis de la mañana, vemos aparecer, detrás de las rejas del jardín, a los CRS agitando sus porras. Están muy excitados, como bebidos, y nos tememos lo peor. “Por suerte”, poco después aparecen los *gardes mobiles*,¹⁰ que se interponen entre ellos y nosotros, y nos hacen subir en los autocares para conducirnos a una gran explanada donde proceden a las identificaciones (no recuerdo si es en la misma fábrica). Los extranjeros somos apartados y conducidos a los calabozos del Palacio de Justicia en París. No sé cuánto tiempo permanecemos encerrados. Castells me comenta que Alain Touraine testimoniará que se encontraba en Flins realizando una investigación sociológica; esto me da la idea de pedir la misma cosa a Robert Pagés, director del laboratorio de la Sorbona donde trabajo. Me notifican la orden de expulsión del territorio francés y su conmutación en orden de destierro en el departamento de Corrèze, debido a mi condición de refugiado político. La policía está probablemente desbordada en esos días, porque me dejan libre y me dicen simplemente que tengo veinticuatro horas para presentarme en la Prefectura de Policía de Tullés, capital de ese departamento. Si la policía no estaba desbordada, una explicación alternativa sería que dejaban abierta la puerta a una salida de Francia —un problema menos— o al paso a la ilegalidad —represión más fuerte en el futuro—.

Desde Tullés me traslado hasta la vecina ciudad de Brive-la-Gaillarde, donde compañeros izquierdistas me dan cobijo. Me tengo que presentar en comisaría cada día; no ha transcurrido una semana cuando la policía me notifica lo siguiente:

Sabemos que usted se ha reunido con grupos de jóvenes izquierdistas. Le avisamos de que no queremos barricadas en nuestra ciudad, así que de ahora en adelante usted tiene prohibidas todas

⁹ Central sindical que, en aquellos momentos, se mostraba relativamente sensible al movimiento de Mayo.

¹⁰ Cuerpo policial dependiente del Ejército.

las ciudades del departamento que tengan más de tantos habitantes.¹¹

Una pareja de maestros del PSU me acogen en la escuela primaria de Lis-sac, pueblecito con muy pocos habitantes donde reside el matrimonio. Mi subsistencia está asegurada, porque Robert Pagès mantiene mi contrato en el laboratorio. Durante el verano, recibo

visitas de mis amigos de París e incluso hago alguna escapada discreta y breve hasta la capital. La medida, contra la cual no cabe recurso alguno por su carácter administrativo, será revocada hacia finales de año, gracias a las gestiones de Pagès con el presidente de su universidad, Michel Alliot, que se ha integrado en el gabinete de Edgar Faure, el nuevo ministro de Educación. En Navidad del 68 ya estoy en casa, pero, para mí, Mayo se acabó el 10 de junio, dos días antes de que la JCR el 22M, etc., fuesen disueltos, estando ya Dany en Alemania y seis días antes de que la policía se hiciera nuevamente con la Sorbona.

Martes 11 de junio: Violentos enfrentamientos en París, y también en Montbéliard, con resultado de dos trabajadores de la fábrica de Peugeot muertos durante la contienda.

Miércoles 12 de junio: Disolución de 11 organizaciones izquierdistas.

Jueves 13 de junio: El Comité d'Occupation de la Sorbona decide echar a los *katangais*, que abandonarán el recinto en la madrugada del viernes 14.

Viernes 14 de junio: La policía obliga a evacuar el teatro del Odéon.

Sábado 15 de junio: 50 miembros de la OAS,¹² entre ellos el general golpista Salan, son amnistiados. El entierro de Gilies Tautin, joven estudiante maoísta de 17 años, muerto el 10 de junio en los enfrentamientos de Flins, reúne a unas 5000 personas.

Domingo 16 de junio: La policía "limpia" la Sorbona y borra las inscripciones.

Domingo 23 de junio: Primera vuelta de las elecciones legislativas.

Jueves 27 de junio: Bellas Artes es desalojada por la policía.

Domingo 30 de junio: Segunda vuelta de las elecciones; mayoría aplastante de la gaullista UDR.

¹¹ No estoy seguro de la cifra, pero era bastante baja.

¹² "Organisation de l'Armée Secrète": Organización clandestina y armada de militares y civiles de extrema derecha que propugnaban un golpe de Estado en Francia.

12 de julio: Fin de la huelga en la ORTF, la sede de la radio y televisión francesas.

Deseo de Mayo¹

Por muy intenso que pueda ser nuestro deseo de que Mayo del 68 vuelva a acontecer algún día, de bien poco sirve alimentar la nostalgia de lo que nunca volverá a ser. La irreductible singularidad de aquel evento lo ha anclado firmemente en la historia convirtiéndolo en un episodio absolutamente irrepetible. Pero, cuidado, afirmar que Mayo del 68 no puede acontecer nuevamente no implica, ni mucho menos, que haya dejado de latir con fuerza en nuestro presente, ni que sus efectos se hayan extinguido con el paso del tiempo.

Definitivamente irrepetible, Mayo del 68 se reinventa, sin embargo, en cada gesto de colectiva rebeldía, desde la Selva Lacandona, hasta la plaza Taksim, pasando por Notre Dame des Landes, o por las abarrotadas plazas del 15M, entre muchos otros lugares. Pero, vayamos con cuidado, también en este caso, porque decir que Mayo del 68 se reinventa en ocasiones no significa que no presente notables diferencias con sus variadas reinversiones.

Son esos extremos los que me gustaría abordar aquí, a modo de personal y fraternal homenaje al gran libro que Jacques Baynac nos ofrece. Sin duda, uno de los mejores que jamás se hayan escrito al respecto.

Mayo del 68 forma parte de esos raros eventos históricos que están dotados de la suficiente magia para espolear la imaginación, encender deseos y hacernos soñar.

Acontecimiento absolutamente inesperado, Mayo no solo causó una enorme estupefacción en el mundo entero sino que dejó atónitos a sus propios protagonistas. Nadie había imaginado que algo semejante pudiese ocurrir en aquel periodo que era relativamente próspero, y en aquel país que era tan apacible que hasta podía resultar aburrido.

¹ Prólogo a Jacques Baynac: *Mayo del 68: La revolución de la revolución*, Acuarela & Machado, Madrid, 2016.

Es más, lo que entonces estaba ocurriendo seguía siendo inimaginable y desconcertante para nosotros mismos en el atardecer de cada día de lucha, y en el misterio que envolvía cada amanecer de un continuo combate.²

La magia de Mayo nos transformó hasta el punto de que nunca volvimos a ser los mismos y, su impronta fue tal, que para muchas de las personas que lo vivimos Mayo nunca concluyó del todo, como así queda reflejado en el espléndido libro *La libreta francesa. Mayo del 68*, escrito por la entonces veinteañera Emma Cohen³ que decidió fugarse del entorno familiar para sumergirse integralmente en las turbulencias de Mayo.

Para quienes lo vivimos intensamente resulta imposible hablar de Mayo desde cualquier otro registro afectivo que no sea el de la pasión. Es esa pasión la que aflora en cada línea del relato que nos ofrece Jacques Baynac, un relato que narra, desde dentro y con suma precisión, lo sucedido durante los acontecimientos,⁴ rescatando con incuestionable acierto tanto el extraordinario ambiente que hizo la singularidad de Mayo, como los novedosos contenidos políticos que lo agitaron.

En lo que sigue, trataré de contener mi propia pasión, absteniéndome de reincidir sobre un relato cronológico magníficamente elaborado por Jacques Baynac, limitándome a desarrollar dos aspectos. Por una parte, intentaré complementar, a mi manera, algunas de las claves ofrecidas en el libro para acercarnos a lo que fue Mayo del 68 y, por otra parte, intentaré enlazar la experiencia de Mayo con el momento presente.

Se ha escrito que 1968 fue “el año que conmocionó el Mundo” y, en efecto, Mayo del 68 participó plenamente de un contexto internacional sumamente ajetreado. En los primeros meses del año se sucedieron las espectaculares y violentas manifestaciones de los *Zengakuren*⁵ en Japón, las ocupaciones de edificios universitarios en la Universidad de Columbia, las movilizaciones contra la Guerra de Vietnam, particularmente intensas en Berkeley, que cul-

² “Ce n’est qu’un début, le combat continue” (“Es tan solo un inicio, el combate prosigue”), fue uno de los lemas que más se gritaron durante las manifestaciones de Mayo, incluso cuando el combate ya tocaba a su fin.

³ Emma Cohen: *La libreta francesa. Mayo del 68*, Castellón de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2010.

⁴ “Les événements” era la expresión con la que todo el mundo se refería a lo que sucedía entonces en Francia.

⁵ Federación Japonesa de Asociaciones Estudiantiles.

minaron en agosto con el multitudinario y tumultuoso asedio, liderado por Jerry Rubin, a la Convención Nacional Demócrata en Chicago. A principios de marzo la “Batalla de Valle Giulia”, en Roma, se saldó con 400 heridos, mientras que el 17 de ese mismo mes 30.000 jóvenes protagonizaron una batalla campal delante de la embajada estadounidense en Londres, y el 22 de marzo un explosivo cóctel de anarquistas, trotskistas, maoístas y situacionistas ocupó el edificio administrativo de la Universidad de Nanterre.

Poco tiempo después, el 4 de abril, se produjo el asesinato de Martin Luther King, y el día 11 Rudi Dutschke resultó gravemente herido de bala en Berlín, lo que desató manifestaciones en toda Europa. También convendría añadir a todo lo anterior la radicalización, en Estados Unidos, de los movimientos por la igualdad racial con los Black Panthers y el Black Power, los ecos (finalmente engañosos) de la Revolución Cultural china, las exigencias de libertad que llegaban desde Praga o desde Varsovia, la seducción ejercida por las guerrillas latinoamericanas, el éxito multitudinario de las marchas antinucleares organizadas en Semana Santa y un largo etcétera.

Enclavada en ese turbulento contexto, la potente deflagración que representó Mayo del 68 superó, con mucho, el eco de los restantes eventos del año 1968 introduciendo, además, una diferencia importante. En efecto, las movilizaciones que sacudieron el mundo a lo largo de ese año especialmente convulso se articulaban en torno a reivindicaciones bien concretas y precisas. Sin embargo, aunque la protesta que se extendió por Francia aludía, ella también, a aspectos reivindicativos concretos, fueron unas exigencias de carácter mucho más general las que anidaban en sus motivaciones más profundas. Como dice Jacques Baynac, lo que latía en las energías dinamizadoras de Mayo era una sed de libertad en todos los planos y, más allá de tal o cual aspecto particular, lo que cuestionaba Mayo era directamente el tipo de vida, gris y vacío, que ofrecía el sistema. Una vida que no era vida sino simple y mortífera rutina.⁶ Ciertamente, Mayo no conquistó el Poder, pero consiguió politizar espacios, lugares, personas, instituciones, procesos, así como la propia palabra y el quehacer cotidiano, mostrando que la pasividad y el aislamiento se pueden romper.

⁶ “Metro, boulot, dodo” (“Subte, laburo, catrera”) fue el lema que se usó para caracterizar la rutina de esa vida que no es vida.

Su radical inconformismo, su llamativa vertiente transgresora y creativa hicieron que, lejos de agotarse en una mera protesta, Mayo del 68 abriese vías de innovación y de cambio en múltiples ámbitos, a la vez que declaraba caducos buen número de esquemas heredados. Fue así, por ejemplo, como los latidos de Mayo hicieron fluir expresiones libertarias por doquier, arrancándolas fuera del exiguo gueto donde moraban, y proyectándolas repentinamente sobre las multitudes para que la gente se las apropiase y las reinventase a su modo. Quizás fue por eso por lo que la cuestión de la toma del poder nunca se planteó como una exigencia principal.

Mayo del 68 se considera a veces, y no sin cierta razón, como una revuelta eminentemente estudiantil. Sin embargo, con independencia del indudable protagonismo de los sectores estudiantiles, fueron en realidad *las* ocupaciones de fábricas las que inyectaron en Mayo las energías que le permitieron subsistir más allá de la primera noche de las barricadas, y fueron los millones de trabajadores en huelga quienes potenciaron la resonancia, tanto en intensidad como en duración, que tuvo Mayo en lo más hondo de la sensibilidad antagonista. Fue lo que ocurrió en el mundo del trabajo lo que confirió a Mayo su dimensión de auténtico acontecimiento histórico, una dimensión que difícilmente hubiese alcanzado si se hubiese quedado en un simple asunto de estudiantes.

Desde el lugar privilegiado que le brindaba su activa participación en los Comités de Acción Trabajadores-Estudiantes (CATE), cuya asamblea general y cuya comisión coordinadora, permanentemente abierta a todos, se reunían en el recinto universitario de Censier, Jacques Baynac relata de primera mano el proceso, no de simple alianza, sino de auténtica fusión, que se dio entre ciertos sectores estudiantiles y determinados sectores de trabajadores estando ambos sectores fuertemente comprometidos con el rechazo de cualquier forma de vanguardismo, de verticalismo y de burocratización.

Pese a los denodados esfuerzos de las centrales sindicales para levantar un muro infranqueable entre los estudiantes y los trabajadores, no cabe duda de que en el ánimo de los jóvenes trabajadores que emprendieron las acciones más decisivas también latían, de forma más o menos confusa, y por encima de las reivindicaciones laborales particulares, la misma sed de libertad y la misma insatisfacción global con la vida impuesta por el sistema que animaban al conjunto del movimiento de Mayo. Fueron esas motivaciones las que los impulsaron a llevar a cabo las primeras ocupaciones de fábricas, los secues-

tros de directivos, y las que alentaron su decidida presencia en las barricadas o en los choques contra la policía.

Haciendo eco a las acusaciones de *aventurerismo* que se lanzaron entonces contra aquellos jóvenes trabajadores y contra los estudiantes más comprometidos con las luchas de Mayo, también se expresaron posteriormente fuertes críticas hacia la improvisación reinante, hacia la espontaneidad de las actuaciones, hacia la ausencia de precisos mapas de navegación y de detalladas hojas de ruta. En esa línea se argumentó (y algunos siguen argumentando hoy) que si el movimiento hubiese contado con un proyecto claro, con unas metas preestablecidas y con unas sólidas estructuras organizativas, se hubiesen podido encauzar las energías en una dirección que le habría permitido derrotar al enemigo.

Sin embargo, lo que esta forma de plantear las cosas no alcanza a entender es que fue precisamente porque carecía de todos esos elementos por lo que el movimiento pudo ir avanzando hasta donde llegó, que no fue poco, en lugar de haberse estancado en sus primeros pasos. El movimiento pudo progresar hasta topar, finalmente, con sus límites porque fue construyendo su proyecto sobre la marcha: un proyecto que no preexistía al inicio de la movilización, sino que se construía, se rectificaba y se formaba en el seno del hacer cotidiano. Fue ese *hacer haciendo* el que dio vida al movimiento y le permitió ir sorteando con inventiva, uno tras otro, los obstáculos que iban surgiendo en su camino.

De hecho, Mayo clausuró cierta forma de entender la revolución y eso enlaza con algunos de los planteamientos expresados por el Comité Invisible⁷ en su último libro. Unos planteamientos que podemos reformular de la siguiente manera: *el sujeto revolucionario no preexiste a la revolución*, se constituye en el seno del proceso revolucionario, resulta de ese proceso, porque es la revolución quien lo crea a partir de su propia andadura.

En este sentido, fueron los propios sucesos de Mayo, las prácticas que allí se desarrollaron, las fórmulas que en su devenir se idearon y se expresaron, los que dieron cuerpo a un multitudinario y variopinto colectivo que no existía en lugar alguno antes de que los acontecimientos lo fuesen construyendo y fuesen acuñando sus señas de identidad. Lo sucedido el día 3 de mayo fue paradigmático a este respecto.

⁷ Comité Invisible, *ob. cit.*, 2015.

En efecto, el 3 de mayo se puede considerar como el inicio real de Mayo del 68 porque fue el momento en el que el enfrentamiento saltó fuera de los recintos universitarios para expandirse por las calles de París y empezó a adquirir, desde ese mismo instante, algunas de las características que lo fueron definiendo. Ese día los dirigentes, los principales militantes y las fuerzas de choque de las organizaciones estudiantiles estaban confinados en el patio de la Sorbona, cercados por un impresionante despliegue policial. Se ha comentado que fue precisamente esa circunstancia la que permitió que la revuelta pudiese prender con tanta fuerza en las calles del Barrio Latino.

Los escasos militantes que habían conseguido salir de la Sorbona se afanaban en calmar los ánimos, en intentar tomar el control de la situación y en prevenir contra las nefastas consecuencias de provocar a la policía. Sin embargo, carecían de fuerza para interponerse: la gente reaccionaba desde su sensibilidad, sin consignas, ni directrices, ni encuadramiento... Y ocurrió que, sin proponérselo, la gente la armó.

La reacción de las personas que circulábamos esa tarde por el Barrio Latino introdujo en el corazón de la lucha, desde el inicio, algo que no podía equipararse a una mera reivindicación porque se expresaba en términos de una exigencia *ética*: la solidaridad activa con los detenidos. También situaba en el corazón de la lucha la acción directa, sin mediaciones, y la

autoorganización y, sobre todo, no se pedía que las instituciones accedieran a una determinada demanda, sino que el multitudinario grito de “libertad a nuestros compañeros” era más un grito de guerra que un reclamo. Se actuaba contra los furgones policiales para liberar a los compañeros, no para pedir su liberación. Por fin, también se manifestaba una característica que marcaría todo el proceso de Mayo: la férrea determinación de unas personas que se mostraban decididas a poner su cuerpo, todo su cuerpo, en la lucha. Los más de 500 detenidos de esa increíble tarde-noche del 3 de mayo, o los más de 800 heridos del día 6 lo atestiguan sobradamente, pocos días antes de que estallase la famosa “noche de las barricadas” y sin esperar a la dantesca noche del 24 de mayo cuando París vivió unas escenas de auténtica insurrección.

No deja de ser llamativo que, pese a la extrema violencia de los enfrentamientos, solo se produjeran contadísimas víctimas mortales. La suerte estuvo, sin duda, del lado de los contendientes. Sin embargo, hay que precisar que, cuando poco a poco se fue restableciendo “la normalidad”, fueron muchos y

muchas quienes no soportaron la perspectiva de renunciar a las promesas de Mayo. No pudieron resignarse a seguir viviendo como antes y se quitaron la vida, de una forma u otra, en las semanas, en los meses, o en los inmediatos años posteriores. Eso nos permite intuir cuál fue la pasión que engendró Mayo del 68, cuál fue la intensidad de las vivencias que suscitó, el entusiasmo que logró despertar y la fuerza con la cual cambió, en cuestión de muy pocos días, unas historias de vida que parecían escritas de antemano y definidas de una vez por todas, con el trabajo, el consumo y la crianza de los hijos como único horizonte de sus deseos.

Quizás sea esa misma intensidad de las vivencias la responsable de que siempre nos produzca cierta sorpresa que se pueda hablar del fracaso final de Mayo del 68. De hecho, no parece muy procedente enjuiciar un acontecimiento en términos de éxito o de fracaso. Esas valoraciones solo se pueden aplicar, con propiedad, a un proyecto que se diseña para alcanzar tal o cual resultado, o a una acción que se emprende con tal o cual finalidad. Mayo del 68 no cayó del cielo, claro, respondió a determinadas causas, pero la realización de un proyecto no figuró entre ellas. Mayo fue, literalmente, un acontecimiento, es decir, una creación en el sentido estricto de la palabra, algo que no estaba precontenido en ningún momento anterior a su aparición. El éxito de un acontecimiento es, simplemente, el de haber acontecido, y su fracaso sería el de no haberse producido. Mayo del 68, simplemente, aconteció y ese es su incuestionable éxito a la vez que su indiscifrable misterio, donde el papel del azar y de la concatenación de casualidades fue fundamental.

Interesarse hoy por Mayo del 68 no se reduce a rememorar lo ocurrido hace casi 50 años, no consiste en deslizarse por el registro discursivo de la memoria y del recuerdo, sino que encaja en el esfuerzo por intentar entender mejor nuestro aquí y ahora. La razón por la cual reflexionar sobre Mayo del 68 no es tanto contemplar el pasado como pensar el presente es bien sencilla: ciertos acontecimientos suceden, irrumpen con mayor o menor fuerza en una determinada situación histórica y luego se difuminan y desaparecen, dejando su memoria como único legado.

Sin embargo, otros acontecimientos marcan un antes y un después. Cuando eso ocurre, el acontecimiento excede su memoria, la desborda y se prolonga en lo que le sucede en el tiempo. Mayo del 68 es un acontecimiento de ese tipo: cierra una época y abre otra y, como resulta que la época que abrió

aún no se ha cerrado, aquel evento sigue afectando nuestro tiempo en mayor o menor medida.

En tanto y en cuanto lo que está aconteciendo actualmente en el territorio español mantiene una estrecha relación con lo ocurrido a partir del 15 de mayo de 2011, no resisto la tentación de retomar aquí, en su literalidad, algunos fragmentos de lo que publiqué en la revista *Archipiélago*⁸ en 2008. Es decir, tres años antes de que se ocupasen las plazas:

[...] Mayo nos enseñó [...] que las energías sociales necesarias para hacer surgir potentes movimientos populares, y para hacer brotar prácticas antagonistas de cierta intensidad, surgen desde dentro de la creación de determinadas situaciones, no les pre-existen necesariamente. No es que esas energías se encuentren en estado latente y se liberen cuando lo permiten las situaciones creadas, es más bien que esas energías se engendran, se constituyen, cuando se crean esas situaciones.

Se trata, por lo tanto, de unas energías que pueden aparecer “siempre”, en cualquier momento, aunque en el instante inmediatamente anterior no existan en ningún lugar.

Aprendimos que, a menudo, esas energías sociales se forman cuando “lo instituido” queda desbordado, cuando se sustrae un espacio a los dispositivos de poder y se vacía ese espacio del poder que lo permea. Cuando se consigue, en definitiva, crear un “vacío de poder”. La creación de ese tipo de situaciones hace que las energías sociales se retroalimenten a sí mismas: van perdiendo fuerza y, de repente, vuelven a crecer, como ocurre con las tormentas.

Por ejemplo, subvertir los funcionamientos habituales y los usos establecidos, ocupar los espacios, transformar los lugares de paso en lugares de encuentro y de habla, todo eso desata una creatividad colectiva que inventa de inmediato nuevas maneras de extender esa subversión y de hacerla proliferar.

⁸ Tomás Ibáñez: “Más allá del recuerdo, pero muy lejos del olvido”, *Archipiélago* n° 80-81, 2008, p. 131-136.

Mayo volvió a recordarnos, pero con especial intensidad, que los espacios liberados engendran nuevas relaciones sociales, que crean nuevos lazos sociales y que, en comparación con los lazos previamente existentes, esos se revelan incomparablemente más satisfactorios. Las personas experimentan entonces el sentimiento de que viven una vida distinta, donde gozan de lo que hacen, descubren nuevos alicientes y se lanzan a una profunda transformación personal en muy poco tiempo, como si interviniese un proceso catalítico extraordinariamente potente.

La gente se concientiza y se politiza en cuestión de días, y no superficialmente sino profundamente, con una rapidez que resulta propiamente increíble.

Mayo nos mostraba que son las realizaciones concretas, aquí y ahora, las que son capaces de motivar a la gente, de incitarle a ir más lejos y de hacerle ver que otras formas de vivir son posibles. Pero también nos advertía de que para que estas realizaciones puedan acontecer, la gente necesita, imperativamente, sentirse protagonista, decidir por ella misma, y es cuando es realmente protagonista, y cuando se siente efectivamente como tal, cuando su grado de implicación y de entrega puede dispararse hasta el infinito.

¿Acaso no fue eso lo que ocurrió efectivamente en las plazas en mayo de 2011 como ya había ocurrido en Mayo del 68? Cuando volvemos nuestra mirada hacia el movimiento que empezó a tomar cuerpo en mayo de 2011 es fácil reconocer en él varias de las características que mencionaba en aquel artículo. Sin embargo, si un acusado aire de familia entre Mayo del 68 y mayo del 2011 fue perceptible mientras el Movimiento 15M se iba construyendo, no cabe decir lo mismo cuando se considera la ulterior evolución de una parte sustancial del 15M y lo que hoy acontece en el escenario político español.

Volveré inmediatamente sobre ello, pero antes quiero mencionar algunas de las diferencias que se pueden apreciar entre el Mayo del 68 y el mayo del 15M, por encima del mencionado aire de familia que los une y guardando todas las proporciones.

Por ejemplo, la cuestión de la violencia recibió en cada circunstancia un tratamiento bastante dispar. Es cierto que, tanto en el 68 como en el 2011,

las instituciones y los medios de comunicación magnificaron los destrozos y los actos de violencia callejera, atribuyendo toda la responsabilidad a los manifestantes. Sin embargo, por parte de los actores de uno y otro mayo la actitud hacia la violencia fue bastante distinta. Nadie, en ninguno de los dos casos la justificó o la pregonó, pero en Mayo del 68 no se criminalizó sistemáticamente su uso sino que, frente a la violencia de los cuerpos represivos y de las instituciones, la violencia de la correspondiente respuesta gozó de cierta legitimidad y se ejerció efectivamente. No solo no se rehuyó el enfrentamiento sino que, en determinadas ocasiones, como por ejemplo, en la “noche de las barricadas”, se preparó deliberadamente y concienzudamente la resistencia violenta frente a la más que previsible intervención policial. No ocurrió nada parecido en las plazas del 15M. La excepción fue, quizás, el bloqueo del Parlament de Catalunya en Barcelona, con unas consecuencias que aún colea.

Otra diferencia tiene que ver con la proliferación de los focos de activismo y con la extensión de las ocupaciones. Es cierto que el 15M acabó por emigrar hacia los barrios. Sin embargo, eso aconteció en París al día siguiente de los primeros enfrentamientos. Es decir, el 4 de mayo se lanzó un llamamiento para crear los Comités de Acción en todos los barrios y en los centros de trabajo a fin de esparcir y de multiplicar los focos de agitación. Así mismo, el movimiento de ocupaciones fue apoderándose de nuevos edificios donde se instalaron colectivos dispuestos a desarrollar de forma autónoma nuevas iniciativas.

Una tercera diferencia tiene que ver con la extensión al mundo del trabajo. Es cierto que muchos trabajadores acudieron a las plazas del 15M, pero esa incorporación de los trabajadores al movimiento no supuso la incorporación del movimiento a los centros de trabajo, como sí ocurrió en Mayo del 68 aunque en una medida insuficiente.

Ahora bien, cuatro años después del inicio del 15M las diferencias con Mayo del 68 se han ampliado de manera considerable si tomamos como punto de referencia la organización Podemos y las diversas alianzas que se han constituido para llevar los movimientos sociales a la conquista de las instituciones.

Mayo del 68 nunca se planteó seriamente la toma del poder. Su inclinación pasaba, más bien, por disolver el poder o por cortocircuitarlo. Mayo quería cambiar la vida y para ello había que salir del capitalismo, lo cual suponía creer en la exaltante posibilidad de hacer la revolución. Hoy, el componente

utópico de Mayo ha dejado paso a un fuerte realismo político y la aspiración consiste en regenerar tanto la política como la democracia y humanizar el capitalismo, lo cual supone conquistar el poder político, tomar las instituciones o, por lo menos, conseguir una presencia en su seno que permita enderezar su rumbo. La apuesta institucional ha sustituido la convicción de que hay que desertar de las instituciones.

Dicho de forma abrupta: Mayo del 68 pretendía abolir lo existente y trabajar para su radical mutación. Hoy se trata de regenerar lo existente.

La actitud hacia las elecciones resulta paradigmática. Cuando el general De Gaulle convocó las elecciones, la respuesta consistió en denunciarlas como una trampa para tontos.⁹ Sin embargo, hoy todo se fía a ganar los comicios.

Conviene recordar que Mayo también fue importante por todo aquello que declaró obsoleto, por los caminos que clausuró, por las prácticas de lucha, por los modelos organizativos y por las concepciones políticas que descalificó. Frente a aquellos planteamientos, quién no ve que Podemos significa una regresión a las concepciones anteriores a la explosión de Mayo del 68, poniendo a su servicio, eso sí, las tecnologías más avanzadas. El diseño, entre unas pocas cabezas pensantes, de una estrategia para avanzar hacia la hegemonía política, la construcción de una potente máquina de guerra electoral y la adhesión a una cúpula dirigente carismática son algunos de los elementos donde afloran las trazas de vanguardismo y de rancio leninismo presentes en esa organización de nuevo cuño. Salvo que sea sorprendentemente ingenua, la voluntad de construir unos instrumentos realmente eficaces para conquistar poder político institucional no puede ignorar que está aceptando adentrarse en la vía de las inevitables concesiones, de los pactos y de un sinfín de renunciaciones que solo pueden servir para fortalecer el *statu quo*, remozándolo. No cabe duda, parte de la herencia del 15M se sitúa hoy en las antípodas de lo que fue Mayo del 68 y basta con leer el libro de Jacques Baynac para convencerse plenamente de ello.

Contrariamente a lo que había anunciado, parece bastante claro que no he conseguido contener del todo mi pasión a la hora de escribir este prólogo. Lo siento, pero es como si un insaciable deseo de Mayo siguiese soplando persistentemente en el viento.

⁹ Véanse la página 203 y la nota 74 de la “Cronología subjetiva de Mayo del 68”.

Un vendaval libertario que llegó para quedarse¹

Encendiendo la mecha

Es un viernes. El viernes 3 de mayo para mayor exactitud, pero esta mañana voy a llegar tarde al trabajo. Antes de acudir al Laboratorio de Psicología Social donde he sido contratado al poco de acabar la licenciatura, me he detenido largamente en el patio de la Sorbona. Ya han empezado a afluir en ese recinto los estudiantes convocados en protesta por el cierre, ayer mismo, de la Universidad de Nanterre. Algunos traen porras y cascos ante la perspectiva de un ataque inminente de los comandos fascistas. Muchos de mis compañeros y compañeras de la LEA y del 22M se encuentran entre los cerca de 400 estudiantes que se irán concentrando a lo largo del día. La circunstancia de que casi todos los líderes de los distintos grupos políticos estudiantiles de extrema izquierda hayan acudido a esta cita incidirá, como se verá más adelante, en los sucesos posteriores.

Me hierve la sangre por no poder permanecer con mis compañeros, pero como el Laboratorio se halla a tan solo treinta metros de la entrada al patio de la Sorbona, mis idas y venidas para ver cómo transcurren las cosas serán constantes hasta el momento en que la policía bloquea la entrada. Alternando cantos revolucionarios, arengas y debates, los compañeros están dispuestos a mantener la ocupación todo el tiempo que sea necesario. Transcurren las horas, los fachas no aparecen, pero, en su lugar acuden centenares de antidisurbios y, a las cinco de la tarde empiezan a encerrar los estudiantes en sus “lecheras”. Eso sí, solo se llevan a los varones, ya que una negociación previa ha concluido con el acuerdo de que todas las estudiantes pueden abandonar la Sorbona libremente.

¹ Publicado en *Libre Pensamiento*, nº 93, 2018.

¡Grave error de la policía! Las militantes que han podido salir a la calle se agrupan inmediatamente con estudiantes que se hallan en los alrededores de la Sorbona y empiezan a hostigar enérgicamente a la policía y a sus lecheras al grito de “liberemos a nuestros compañeros”. Extraño día laboral, llegué con retraso al trabajo, y resulta que lo abandono antes de hora para sumarme a los grupos que empiezan a arrojar objetos de todo tipo contra los coches de la policía.

Carreras, cargas, granadas lacrimógenas, el parabrisas de una lechera estalla en mil pedazos hiriendo a su conductor. La gente arranca las rejas de los árboles y las tira sobre la calzada del Boulevard Saint Michel para entorpecer el paso de los furgones policiales. Plaza de la Sorbona, un dirigente estudiantil trotskista, que había escapado de la redada, se afana en el intento de desactivar la situación exigiendo que dejemos de *provocar* (¡sic!) a la policía. Entiendo entonces que si los líderes estudiantiles no se hubiesen encontrado apartados del escenario de la lucha, esta hubiese abortado muy rápidamente. En cualquier caso, tras unas cuatro horas de intensos enfrentamientos estos concluyen finalmente con bastantes heridos leves, unas 600 personas interpeladas, de las cuales 27 son retenidas en las comisarías, y 14 serán juzgadas y condenadas antes de que concluyan las 48 horas posteriores.

Fue ese día cuando la mecha de Mayo empezó a prender, encendida por la gente que se rebeló espontáneamente contra la represión, y que no dudó en pasar del clamor de la protesta a actuaciones físicas, no para pedir, o para exigir, la liberación de los detenidos, sino para intentar liberarlos.

Así fue como se inició Mayo del 68, así fue como empezó, y se propagó velozmente por toda Francia, sumiendo a todo el país en un esplendoroso mes y medio de multitudinarias manifestaciones, de ocupaciones de universidades y de fábricas, y de duros enfrentamientos con la policía, con momentos épicos como la famosa “noche de las barricadas” del viernes 10 de Mayo donde ardió el Barrio Latino, y donde París pudo contemplar, al despertarse, un dantesco escenario de lucha.

Un “acontecimiento” en toda regla

Nada hacía presagiar que un conflicto, que en su origen era de naturaleza estudiantil, pudiera propagarse con tanta rapidez en el tejido social, ni que

consiguiera espolear a la clase trabajadora, ni que acabase por adquirir tan enormes proporciones,

ni tampoco que lograra abrasar a todo un país y paralizarlo durante semanas. Nadie había imaginado que algo semejante pudiese ocurrir en un país que era relativamente próspero, y donde la tónica dominante era una aburrida monotonía.

Si Mayo surgió como un fenómeno absolutamente inesperado fue precisamente porque se trataba de un auténtico “acontecimiento”, es decir, de una “creación”, que, en este caso era de tipo histórico. No en vano el concepto de creación remite a aquello que no preexiste a su formación, que no se encuentra prefigurado en ninguna de sus condiciones antecedentes, y fue por eso que Mayo no solo causó una sorprendida y enorme estupefacción en el mundo entero, sino que dejó atónitos a sus propios protagonistas.

Esa perplejidad no se limitó a los inicios de Mayo, sino que lo que estaba ocurriendo seguía siendo inimaginable y desconcertante para nosotros mismos al finalizar cada día de lucha, y al iniciarse en cada amanecer un combate del que no se sabía cuál iba a ser su rumbo a lo largo de las horas, y que parecía no querer detenerse nunca.

De hecho, si queremos caracterizarlo en lo que tuvo de más esencial, debemos precisar que Mayo emergió como una salvaje exigencia de libertad, y que se trató de una revuelta radical contra la autoridad, tanto la que se manifestaba en las aulas, como la que imperaba en los talleres, y la que saturaba la vida cotidiana. Se caracterizó por ser un auténtico estallido antiautoritario, y es por eso por lo que se puede considerar que fue genuinamente libertario. Los latidos de Mayo diseminaron expresiones libertarias por doquier, arrancándolas del exiguo gueto donde moraban, y proyectándolas repentinamente sobre las multitudes para que la gente se las apropiase y las reinventase a su modo.

Si bien es cierto que Mayo se inició en las universidades, fueron, sin embargo, las ocupaciones de fábricas las que le inyectaron las energías que le permitieron subsistir más allá de la primera noche de las barricadas. En la Sorbona reabierto y ocupado la noche anterior, el ensordecedor clamor que acogió en la tarde del martes 14 de mayo el anuncio de la ocupación de la fábrica Sud Aviation y del secuestro de su director, indicaba claramente que iba a ser el movimiento obrero el que iba a dar continuidad y fuerza al estallido del 3 de mayo.

No cabe la menor duda de que fueron las ocupaciones de fábricas, con millones de trabajadores en huelga, las que potenciaron la resonancia, tanto en intensidad como en duración, que tuvo Mayo en la sociedad contemporánea. Fue el mundo del trabajo el que le dio una dimensión de acontecimiento histórico, una dimensión que nunca hubiese conseguido alcanzar si se hubiese quedado en una simple revuelta estudiantil.

Ahora bien, aunque fue el mundo del trabajo el que permitió que Mayo adquiriese el espesor propio de un auténtico acontecimiento histórico, sin embargo, no fue el mundo del trabajo el que le imprimió las características que lo sitúan como un evento político de primera magnitud que cambió en profundidad los esquemas heredados y que surtió unos efectos que aún perduran.

Lo que posibilitó ese resultado, y lo que constituye la originalidad de Mayo, fue la creatividad desplegada en la acción subversiva por los innumerables activistas de Mayo, alumnos de secundaria, estudiantes universitarios, jóvenes trabajadores, hombres y mujeres que se agolpaban en las asambleas, que organizaban y mantenían las ocupaciones, y que animaban los comités de acción en los barrios, sin que, en la mayoría de los casos, estos activistas tuviesen la más mínima experiencia política con anterioridad al inicio de Mayo. Su radical inconformismo, su talante transgresor y creativo hicieron que, lejos de agotarse en una mera protesta, Mayo del 68 abriese vías de innovación y de cambio en múltiples ámbitos, tanto el político, como el educativo, el interpersonal, o la propia vida cotidiana.

Lo que Mayo nos enseñó

Mayo introdujo en la sociedad unas semillas de cambio que incidieron en múltiples ámbitos, desde la educación, a la cultura, pasando por las identidades sexuales, las relaciones familiares y los estilos de vida. No en vano la derecha no se priva de atribuir a las consecuencias de Mayo la erosión de los valores de “orden” y el irrespeto por la autoridad. Pero al lado de esos efectos globales, Mayo también nos enseñó algunas cosas que cambiaron nuestras formas de actuar, de organizarnos y de pensar políticamente.

Con independencia de que abrió nuevos cauces y sembró algunas de las semillas que darían vida a los nuevos movimientos sociales de finales del siglo

XX y principios del XXI, Mayo también fue sumamente importante por todo aquello que declaró obsoleto, por los caminos que clausuró, por las prácticas de lucha, por los modelos organizativos, y por las concepciones políticas que descalificó. Así, por ejemplo, restó legitimidad a unas estructuras organizativas marcadamente vanguardistas que se autoatribuían el papel de conducir a las masas hacia su liberación, porque se creían poseedoras de la línea justa, porque pensaban que estaban dotadas del saber político correcto y porque se consideraban conocedoras privilegiadas del camino que convenía seguir.

Su ímpetu antiautoritario puso al descubierto lo que venía lastrando el bagaje antagonista, los aspectos autoritarios del propio movimiento revolucionario —y a veces del propio anarquismo—, tornando imposible proseguir con unos esquemas heredados que declaró caducos. Entre otras cosas, Mayo puso fin a la seducción que durante cincuenta largos años el modelo leninista ejerció sobre el imaginario político radical, dando alas a las formas libertarias de ese imaginario. Su éxito fue tal que las formaciones marxistas no tuvieron más remedio que incorporar desde entonces tonalidades libertarias en sus discursos, y nos ofrecen hoy el insólito y paradójico espectáculo de querer recuperar y apropiarse de un acontecimiento que invalidó precisamente algunos de sus postulados.

Mayo también nos enseñó, por ejemplo, que las energías sociales necesarias para que se constituyan potentes movimientos populares surgen desde dentro de la creación de determinadas situaciones, no las preexisten necesariamente. No es que esas energías existan en estado latente y se liberen cuando se encuentran reunidas ciertas condiciones, es más bien que esas energías se forman en el propio proceso de la creación de determinadas situaciones, retroalimentándose a sí mismas, perdiendo fuerza por momentos y volviendo a crecer de repente, como ocurre con las tormentas. Se trata, por lo tanto, de unas energías que siempre pueden aparecer en cualquier momento, aunque en el instante inmediatamente anterior no existan en ninguna parte.

Durante los acontecimientos de Mayo pudimos ver como esas energías sociales se forman, por ejemplo, cuando lo instituido queda desbordado, cuando se sustrae un determinado espacio a los dispositivos de dominación, vaciándolo del poder que lo inviste, y creando, literalmente, como ya se ha señalado, un vacío de poder. Pero, de forma más general, si la enorme energía social que impulsó los acontecimientos de Mayo no pudo detectarse antes de que estos estallaran fue porque esa energía no existía previamente. Fueron

los propios sucesos de Mayo, las prácticas que allí se desarrollaron, las fórmulas que se idearon y que se expresaron en su transcurso, los que dieron cuerpo a un multitudinario y variopinto sujeto colectivo que no existía en lugar alguno antes de que los propios acontecimientos lo fuesen construyendo.

De hecho, el movimiento pudo avanzar hasta topar, finalmente, con sus límites porque fue construyendo su andadura sobre la marcha. No a partir de un proyecto que nunca preexistió al inicio de la movilización, sino que se construía, se rectificaba y se formaba en el seno del hacer cotidiano. Fue ese *hacer haciendo* el que dio vida al movimiento y le permitió ir sorteando con inventiva, uno tras otro, los obstáculos que iban surgiendo en su camino.

De esta forma, lo que Mayo dejó meridianamente claro es que el sujeto revolucionario no preexiste a la revolución, sino que se constituye en el seno del propio proceso revolucionario. Resulta de ese proceso, porque es la revolución quien lo crea en el transcurso de su propia andadura.

Volviendo ahora a consideraciones menos generales, hay que añadir que Mayo puso de manifiesto que el mero hecho de subvertir los funcionamientos habituales, de trastocar los usos establecidos, de ocupar los espacios, de transformar los lugares de paso en lugares de encuentro y de habla, consigue desatar una creatividad colectiva que inventa de inmediato nuevas maneras de extender la subversión y de hacerla proliferar. Como resulta, además, que los espacios liberados engendran nuevas relaciones, crean nuevos lazos sociales que se revelan incomparablemente más satisfactorios que los que existían previamente, las personas experimentan en esos espacios el sentimiento de que viven una vida distinta en la que gozan de lo que hacen, descubren nuevos alicientes, y se lanzan a una profunda transformación personal que se realiza, además, en muy poco tiempo.

Mayo del 68 fue una lucha, por momentos violenta, áspera, tensa, extenuante, exigente, y llena de sinsabores como lo son todas las luchas. Pero fue también una fiesta, una experiencia que proporcionaba placer y un enorme sentimiento de felicidad. Nos transmitía con claridad que no debíamos posponer al final de la lucha el placer de saborear sus eventuales resultados, sino que las recompensas surgían desde el seno de la propia acción, formaban parte de lo que esta nos proporcionaba diariamente. De esa forma, Mayo nos mostraba que son las realizaciones concretas, aquí y ahora, las que son capaces de motivar a la gente, de incitarla a ir más lejos, y de hacerle ver que

otras formas de vivir son posibles, y por lo tanto, deseables. Pero también nos advertía de que para que esas realizaciones puedan acontecer, la gente necesita, imperativamente, sentirse protagonista, decidir por ella misma, y es cuando es realmente protagonista, y cuando se siente efectivamente como tal, cuando su grado de implicación y de entrega puede dispararse hasta el infinito.

Por fin, Mayo puso el acento sobre el hecho de que, como el anarquismo no se había cansado de repetirlo, la dominación no se limita al ámbito de las relaciones de producción, sino que se ejerce en una multiplicidad de planos, y que las resistencias han de manifestarse en todos y cada uno de esos planos. Se empezaba a dibujar de esa forma una nueva subjetividad política del antagonismo y se abrían nuevos escenarios para su despliegue. Porque, en efecto, cuando el horizonte de la política antagonista se ensancha hasta abarcar todos los ámbitos donde se ejercen la dominación y la discriminación, son, entonces, todos los aspectos de la vida cotidiana los que entran a formar parte de su campo de intervención. Y lo que queda configurado de esa forma es una nueva relación entre la vida, por una parte, y la política, por otra parte, que dejan de ocupar, en ese mismo instante, espacios separados.

El Movimiento 22 de Marzo

Desde el mismo momento en el que Mayo se inició, el Movimiento 22 de Marzo siempre estuvo en su epicentro, y se extinguió por voluntad propia —auto-disolución— cuando Mayo abandonó las calles, las universidades y las fábricas, tras dejar sembrados en la sociedad unos efectos de larguísimo alcance.

Sin embargo, antes de evocar algunas de sus características conviene situar brevemente ese movimiento que fue tan efímero y tan intenso como un fogonazo, pero cuya importancia y originalidad es indiscutible.

La prolongada agitación estudiantil que sacudía desde hacía meses la universidad de Nanterre, situada en el extrarradio de París, proporcionó el caldo de cultivo para que el día 22 de marzo más de un centenar de estudiantes se lanzaran a ocupar la torre administrativa de la universidad para exigir la puesta en libertad de uno de sus compañeros, Xavier Langlade, detenido dos días antes durante un ataque a las oficinas de la American Express por par-

te del CVN (*Comité Vietnam National*, de filiación trotskista). La asamblea que se llevó a cabo durante la ocupación concluyó con un llamamiento firmado por 142 de los estudiantes presentes. Así nació un movimiento que se denominó Movimiento 22 de Marzo y que lideró a partir de ese momento la agitación en la universidad, consiguiendo reunir asambleas de hasta 1500 estudiantes como la que convocó el día 2 de abril.

Los impulsores y animadores del movimiento eran, básicamente, los militantes de la coordinadora de estudiantes anarquistas LEA (*Liaison des Etudiants Anarchistes*) que tenía cierta influencia en la universidad y contaba, por ejemplo, entre sus filas a Daniel Cohn-Bendit, que pasó a ser el icono más popular de Mayo del 68, y a militantes de la trotskista LCR (*Ligue Communiste Révolutionnaire*) junto con numerosos estudiantes “no organizados”.

Desde el primer momento, el Movimiento 22 de Marzo se constituyó en forma de una organización horizontal, no centralizada, no jerárquica, de carácter asambleario, no sectaria y transversal desde el punto de vista ideológico, con estructuras fluidas, sin instancias delegadas. La diferenciación interna entre los militantes no provenía del lugar ocupado en un supuesto organigrama organizacional, sino en función de las tareas concretas, limitadas en el tiempo, asumida por unos equipos de trabajo nombrados en asamblea y que solían incluir, de hecho, a todos los voluntarios que se ofrecían para desarrollar dichas tareas.

No solo no había nada que se pareciera a un comité central, a un secretariado permanente, o a cosas por este estilo, sino que tampoco había una afiliación formal, con sus correspondientes carnés, adscripciones y cuotas. Formaban parte del 22 de Marzo quienes buenamente acudían a sus asambleas y participaban en sus acciones. De hecho, las fronteras del movimiento eran tan permeables que en la fase parisina del 22 de Marzo, es decir, la que se extendió desde el cierre de la universidad de Nanterre el 2 de mayo hasta el fin de las ocupaciones en el mes de junio, buena parte de sus miembros no éramos estudiantes de Nanterre, y, en algunos casos, ya ni siquiera éramos estudiantes.

Se trataba de una organización que no se mitificaba ni se fetichizaba a sí misma, ni se planteaba el objetivo de perdurar en el tiempo más allá del periodo en el que podía tener una utilidad práctica. De hecho, la autodisolución del Movimiento 22 de Marzo se produjo pocos meses más tarde de su creación, en un ambiente que fue mucho más festivo que traumático.

Entre las características del Movimiento 22 de Marzo figuraban la reivindicación y el ejercicio efectivo de la democracia directa, así como una fuerte prevención en contra de los liderazgos y el ejercicio del poder. Así por ejemplo, para desactivar el protagonismo mediático que se otorgaba a Cohn-Bendit se lo sustituyó en algunas ruedas de prensa convocadas con su nombre por otros miembros del 22 de Marzo que declaraban a los periodistas: “Nosotros somos Cohn-Bendit”.

En la agenda del movimiento figuraba la acción directa, ejercida sin mediaciones por los propios interesados, fuera de los cauces institucionales. Y bajo el nombre de *acción ejemplar* se pretendían realizar unas acciones que otros pudiesen retomar en otros lugares, adaptándolas a sus propias circunstancias. Y si estas acciones conseguían parar o entorpecer el funcionamiento habitual de algún elemento del sistema, tanto mejor, porque se creaban entonces nuevas situaciones, capaces de generar nuevas dinámicas.

El 22 de Marzo no pretendía nunca hablar en nombre de otros, o en representación de otros, fueran los estudiantes en general o la clase trabajadora, siempre hablaba en su propio nombre, y tampoco aceptaba que otros hablasen en su nombre. No en vano una parte sustancial del 22 de Marzo desarrollaba una potente crítica del vanguardismo.

Se practicaba la mezcla o la hibridación de géneros, el discurso político no estaba reñido con las experiencias festivas, el compromiso más abnegado podía compaginarse perfectamente con la negativa a tomarse demasiado en serio, y el inconformismo iba de la mano del desafío, de la provocación, de la insolencia, de la risa, de la parodia, y de ridiculizar tanto las instituciones como los valores más rancios.

Tres años antes de 1968, los ácratas de la Universidad Complutense de Madrid iniciaron una lucha que anticipaba ciertos aspectos de lo que fue posteriormente el Movimiento 22 de Marzo y por eso vale la pena recordar aquí algunos de los planteamientos que dibujan cierto aire de familia entre las dos experiencias.

Se trataba para ellos de huir de dos grandes características de las formaciones políticas de la extrema izquierda: la primera consistía en desarrollar una fuerte labor proselitista destinada a engrosar las filas del grupo, de la organización o del partido, cuyo fortalecimiento se convertía finalmente en un objetivo primordial y promovía una especie de *patriotismo de organización*. La segunda consistía en privilegiar la vertiente discursiva de la acción

política, partiendo de la base de que lo importante era hacer llegar a la gente ideas y programas mediante la difusión de textos y de discursos cuidadosamente elaborados hasta en sus más mínimos detalles. Esos textos tenían el claro propósito de difundir los presupuestos ideológicos defendidos por sus autores para que fuesen adoptados por cuantas más personas mejor, y que estas los hicieran suyos. Patriotismo de ideología, si se quiere.

Ambos tipos de patriotismos coincidían en privilegiar la actividad propagandística como forma de intervención política y eso era precisamente lo que rechazaban los ácratas. No querían *crecer* como organización, ni querían que se les “comprase” su discurso, ni tampoco pretendían proclamar una identidad. Por supuesto, defendían, ellos también, determinados postulados ideológicos y políticos, pero estos no debían quedarse en el plano de las palabras, sino que la ideología debía *encarnarse* en actos concretos susceptibles de hacer proliferar otros actos de semejante naturaleza, es decir, que vehiculasen contenidos ideológicos semejantes.

Para ellos, se trataba de llevar a cabo acciones políticas cuyo significado estuviese inscrito en la propia acción realizada, y no dependiese de su fuente o autoría (siglas, banderas, etc.), ni del discurso justificativo que la acompañase. Es decir, se trataba de que su significado no estuviese ligado a lo que de ella se predicaba, sino que la acción hablase por sí misma. No era preciso firmarla, no se trataba de prestigiar una organización, ni de proclamar una identidad, se trataba de que la acción surtiera unos efectos que podían ir, desde la creación de una dificultad para los poderes, hasta la puesta en evidencia de aspectos enmascarados de la dominación, pasando por despertar la toma de conciencia política, y, sobre todo, por suscitar réplicas espontáneas de la acción, no como un efecto de mimesis, sino por un proceso de apropiación y de re-creación de la acción por parte de la gente.

Reinventando planteamientos parecidos a los de los ácratas, ya hemos visto que el 22M ponía un énfasis especial sobre el concepto de *acción ejemplar*, significando con ello unas acciones cargadas de significado político, sin que fuese preciso explicitar ese significado porque el poder de convicción de la acción ejemplar no radicaba en el discurso que la envolvía, sino en lo que despertaba en quienes la veían u oían hablar de ella. También debían estar dotadas de poder pedagógico y ser puestas al alcance de quienes quisieran reproducirlas, a fin de que se pudieran diseminar y brotar como por contagio. En cierto sentido, esto evocaba de forma bastante directa (aunque prescin-

diendo de sus formas sangrientas), la antigua propaganda por el hecho que los anarquistas desarrollaron como instrumentos capaces de despertar y de remover conciencias, de desenmascarar dominaciones, y de impulsar voluntades de lucha.

Mayo aún no ha concluido

La costumbre de prestar atención y de conceder importancia a una efeméride porque el evento histórico al que remite cumple 50, o 100 años roza lo absurdo ya que, obviamente, ese evento no era ni más ni menos importante cuando cumplió, por ejemplo, 48 o 96 años. Sin embargo, en el caso de Mayo del 68 incluso ese pusilánime pretexto es bueno para traerlo a colación y reflexionar sobre él, porque a diferencia de muchos otros eventos cuyo interés es solo de carácter histórico, este, además de formar parte de la historia, también forma parte del presente y *sigue latiendo* en el seno de nuestras sociedades.

En efecto, es notorio que su impronta sobre quienes nos sumergimos en sus turbulencias fue de tal magnitud que para muchos de nosotros Mayo ha acabado por formar parte de lo que somos, de lo que sentimos y de lo que soñamos. Como lo dijo magníficamente Emma Cohen,² “Mayo nunca concluyó del todo”, y eso hace que nos siga acompañando en la actualidad.

Ahora bien, más allá de su inscripción en la esfera individual, también cabe considerar que si Mayo aún no concluyó del todo, es por la sencilla razón de que sigue ejerciendo influencias sobre nuestras sociedades. En efecto, algunas de las claves de sentido que permiten entender el presente se ubican precisamente en los acontecimientos de Mayo, o, mejor dicho, en ese extraordinario acontecimiento que fue Mayo del 68. Esa es la razón por la cual es preciso adentrarse en lo que fue Mayo del 68 si queremos descifrar algunos de los aspectos del presente.

Mayo forma parte del tipo de acontecimientos que marcan un antes y un después, su irrupción cierra una época y abre otra, y resulta que, como la época que abrió aún no se ha cerrado, reflexionar sobre Mayo no es tanto contemplar el pasado como pensar el presente.

² Emma Cohen: ob. cit.

No quisiera concluir sin mencionar el hecho de que siempre me produce cierta sorpresa que se hable del fracaso final de Mayo del 68. No alcanzo a entenderlo por la sencilla razón de que no es procedente enjuiciar un acontecimiento en términos de éxito o de fracaso. Esa valoración solo se puede aplicar a un proyecto que se diseña para alcanzar tal o cual resultado, o a una acción que se emprende con tal o cual finalidad. Si bien es cierto que Mayo del 68 respondió al entrelazado de múltiples causas, sin embargo, la realización de un proyecto nunca figuró entre ellas. Si se insiste en querer hablar en términos de éxito y de fracaso, el éxito de un acontecimiento es, simplemente, el de haber acontecido, y su fracaso sería el de no haberse producido. Mayo del 68, simplemente, aconteció, y ese es su incuestionable éxito, a la vez que su indescifrable misterio.

A) Artículos y capítulos de libros

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.

- (1962): “Pourquoi j’ai choisi l’Anarchie”, *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n° 43.
- (1962): “Paradis infernal”, *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n° 44.
- (1963): “La vie absurde”, *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n° 46.
- (1963): “Autorité anarchiste”, *Bulletin des Jeunes Libertaires*, n° 46.
- (1963): “Processus révolutionnaire”, *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 souffle ou rôle de mort”, *Action Libertaire*, n° 2.
- (1964): “Les étudiants, force 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° 3.
- (1981): “La inevitabilidad del poder político y la resistible ascensión del poder coercitivo”, *El Viejo Topo*, n° 60.
- (1983): “Per un potere politico libertario”, *Volontà*, n° 3.

- (1984): “Pour un pouvoir politique libertaire”, *Le Pouvoir et sa négation*, Atelier de Création Libertaire, Lyon.
- (1985): “Addio á la rivoluzione”, *Volontà*, nº 1.
- (1986): “Adieu á la révolution”, *Un anarchisme contempo-rain. Venise 84: La Révolution*, vol. IV, Atelier de Création Libertaire, Lyon.
- (1986): “Las urnas del siglo XXI”, *Revista de Occidente*, nº 61.
- (1986): “Que fazer en 1986 de 1936?”, *A Ideia*, nº 40-41.
- (1988): “Esas cosas no se dicen”, *Archipiélago*, nº 1.
- (1990): “Adiós a la revolución... y ¡viva el gran desbarajuste!”, *Archipiélago*, nº 4.
- (1990): “Y después de la muerte de Dios...¿qué?”, *Archipiélago*, nº 5.
- (1992): “La increíble levedad del ser democrático”, *Archipiélago*, nº 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*, nº 13.
- (1993): “Política, lenguaje, resistencia. Entrevista a Noam Chomsky”, *Archipiélago*, nº 13.
- (1994): “Más allá de la democracia”, en VV.AA.: *Anarquisme. Exposició Internacional*, Fella, Barcelona.
- (1994): “Tutta la verità sul relativismo autentico”, *Volontà*, nº 2-3.
- (1995): “Tecnología y emancipación social: una paradoja”, *Libre Pensamiento*, nº 20.
- (1995): “Ciencia, retórica de la verdad y relativismo”, *Archipiélago*, nº 20.
- (1996): “Questa idea si coniuga all'imperfetto”, *Volontà*, nº 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*, nº 37-38.
- (2001): “El otro de la globalización”, *Libre Pensamiento*, nº 37-38.
- (2002): “¿Existe el movimiento estudiantil?”, *Polémica*, nº 77.
- (2002): “¿Es actual el anarquismo?”, *Página abierta*, nº 123.
- (2005): “Nacida en París, y potenciada en Milán, miles de manos la crearon en las calles del mundo...”, *Polémica*, nº 85.
- (2006): “A contratiempo”, *Libre Pensamiento*, nº 51.

- (2006): “Ni tout á fait la méme ni tout á fait une autre...”, *A contretemps*, n° 32.
- (2007): “A l’aube du XXI siècle: les clairs-obscur de la nouvelle donne”, *Réfractions*, n° 17.
- (2007): “Ilusión y desencanto en una misma entrega”, *Polémica*, n° 90.
- (2007): “Neoanarquismo e società contemporanea”, diálogo con Manuel Castells, *Libertaria*, año 9, n° 1-2.
- (2008): “Points de vue sur l’anarchisme (et aperçus sur le néo-anarchisme et le postanarchisme)”, *Réfractions*, n° 20.
- (2008): “Mayo del 68: más allá del recuerdo pero muy lejos del olvido”, *Archipiélago*, n° 80-81.
- (2008): “Cronología subjetiva de Mayo del 68”, *Archipiélago*, n° 80-81.
- (2009): “Los nuevos códigos de la dominación y de las luchas”, *Libre Pensamiento*, n° 62.
- (2009): “11 Post-Anarchismo e il neo-anarchismo”, *Bollettino*, n° 34, Archivio G. Pinelli.
- (2010): “A propos du néo-anarchisme (texto en griego)”, *Eutopia*, n° 18.
- (2010): “El anarcosindicalismo en el siglo XXI”, *Polémica*, n° 98.
- (2011): “Apuntes sobre el pensamiento anarcosindicalista. Conferencia-acto de clausura de 100 años de anarcosindicalismo”, *Rojo y Negro*, n° 242.
- (2011): “Pouvoir et liberté”, *Réfractions*, n° 27.
- (2011): “El 15M y la tradición libertaria”, *Polémica*, n° 100.
- (2011): “El anarcosindicalismo frente al reto de su necesaria renovación”, *Libre Pensamiento*, n° 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° 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”, *Réfractions*, n° 28.
- (2012): “La revolución”, *Libre Pensamiento*, n° 70.
- (2012): “La gobernanza”, *Libre Pensamiento*, n°73.
- (2013): “La raison gouvernementale et les métamorphoses de l’État”, *Réfractions*, n° 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”, *Réfractations*, n° 33.
- (2014): “La spectaculaire ascension de l’indépendantisme en Catalogne”, *Courant alternatif*, n° 237.
- (2014): “Can Vies. Un efecto nacido para durar”, *Libre Pensamiento*, n° 79.
- (2014): “A la croisée des livres et des luttes”, prólogo en Henri Mélich: *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”, *Réfractations*, n° 35.
- (2015): “Los símbolos no nacen, se hacen”, *Libre Pensamiento*, n° 81.
- (2015): “La participación política libertaria en el momento actual”, *Libre Pensamiento*, n° 82.
- (2015): “El triángulo de las Bermudas”, *Libre Pensamiento*, n° 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° 85.
- (2016): “Qu’en est-il aujourd’hui de la révolution et de son imaginaire?”, *Réfractations*, n° 36.
- (2016): “El anarquismo que viene”, *Libre Pensamiento*, n° 88.
- (2016): “Pequeña fábula en torno a la definitiva erradicación del anarquismo”, *Al Margen*, n° 100.
- (2016): “A la confluence de l’idée et de l’action”, prólogo en Octavio Alberola: *La révolution entre hasard et nécessité*. Atelier de Création Libertaire, Lyon.
- (2017): “Cuando el árbol nos impide ver el bosque”, *Libre Pensamiento*, n° 89.
- (2017): “Páginas de fuego”, prólogo en Omar Ardila, *Pensar es no pensar lo mismo*, Senderos, Bogotá.
- (2017): “L’orgoglio anarchico”, prefacio a la segunda parte de *Amedeo Bertolo: Anarchici e orgogliosi di esserlo*. Elèuthera. Milán.

- (2018): “Un vendaval libertario que llegó para quedarse”, *Libre Pensamiento*, n° 93.
- (2018): “Actualizar el anarquismo sin adulterarlo”, *Al margen*, n° 105.
- (2018): “Preguntas y respuestas”. En AA.VV. *Anarquismo frente a Nacionalismos*. Queimada y FAL, Madrid.
- (2018): “Perplejidades intempestivas”. En AA.VV. *No le deseo un Estado a nadie*, Pepitas de Calabazas, Logroño.
- (2018): “L’anarchisme dans le contexte actuel”, *Réfractions*, n° 40.
- (2018): “La fièvre monte à Barcelone”, *Réfractions*, n° 40.

B) Libros

- (1983): *Poder y Libertad*, Hora, Barcelona.
- (2001): *Municiones 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*, Rue des cascades, París.
- (2010): Gurucharri, Salvador; Ibáñez Tomás, *Insurgencia libertaria. Las Juventudes Libertarias en la lucha contra el franquismo*, Virus, Barcelona.
- (2012): Gurucharri, Salvador; Ibáñez, Tomás, *Une résurgence anarchiste. Les Jeunesses Libertaires dans la lutte contre le franquisme. LaFIJL dans les années 1960*, Acratie, La Buisserie.
- (2014): *Anarquismo es movimiento*, Virus, Barcelona. [Editado también en Francia por ediciones Nada de París, en Argentina por la editorial Libros de Anarres de Buenos Aires, en Italia por Eléuthera de Milán, en Brasil por Intermezzo de Sao Paulo, en Grecia por Eutopía de Atenas.]
- (2017): *Anarquismos a contratiempo*. Virus. Barcelona.
- (2017): *Nouveaux Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*. Rue des Cascades, París.
- (2017): con varios autores, *Esplendor en la Noche. Vivencias de Mayo 1968*, La Linterna Sorda, Madrid.

Biblioteca anarquista
Anti-Copyright



Tomás Ibáñez
Agitando los anarquismos
De Mayo del 68 a las revueltas del siglo XXI
Recuperado el 4 de marzo de 2020 desde www.portaloaca.com

Publicado originalmente por Libros de Anarres. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2018. Corrección edición original: Guadalupe Alfaro. Diseño edición original: Diego Pujalte.

es.theanarchistlibrary.org