



UNIVERSIDAD DE CHILE

**El anarquismo posestructuralista: una breve investigación  
centrada en los aportes de la obra de Michel Foucault**

**Felipe Andrés Richardson Nieto**

**Profesor Guía: Carlos Ossandón B.**

## ÍNDICE

I – INTRODUCCIÓN: EL ESTUDIO DE LAS IDEOLOGÍAS: METODOLOGÍA Y PROPÓSITO DE LA INVESTIGACIÓN.....	4
II - ¿QUÉ ES EL ANARQUISMO?.....	6
Consideraciones iniciales: la apertura del anarquismo y la búsqueda del marco general .....	6
Anarquismo: un producto de la modernidad.....	6
A) introducción general.....	6
B) Godwin, pensador ilustrado y principal antecedente del anarquismo.....	8
En búsqueda de un marco general: Ritter y McLaughlin .....	9
A) Ritter: el anarquismo como búsqueda de la invidualidad comunal .....	9
B) Paul McLaughlin: El anarquismo como escepticismo frente a la autoridad.....	12
III. EL POSESTRUCTURALISMO, ¿QUÉ ES?.....	15
IV – LA SÍNTESIS: EL ANARQUISMO POSESTRUCTURALISTA.....	20
PARTE I - REPASO GENERAL.....	20
La mutación ideológica del anarquismo .....	20
A) Agotamiento y obsolescencia como causa de las mutaciones .....	21
B) Aparición, emergencia o visibilización de nuevas problemáticas y la flexibilidad del anarquismo.....	22
C) Antirrepresentacionalismo, micropolítica y nomadismo .....	23
PARTE II – LA INFLUENCIA DE FOUCAULT .....	26
A) El poder en Foucault y la ética de la resistencia .....	26
B) Vigilar y castigar: la sociedad disciplinaria .....	28
C) La radicalización de la genealogía de Nietzsche.....	30
D) La biopolítica y el disciplinamiento de los cuerpos.....	31
V – UN EJEMPLO DE ANARQUISMO POSESTRUCTURALISTA: FEMINISMO, DISIDENCIAS SEXUALES Y CONTRASEXUALIDAD.....	33
VI – CONCLUSIÓN: SÍNTESIS, ALGUNAS DIFICULTADES Y POSTERIORES INVESTIGACIONES .....	36
RESUMEN .....	38
BIBLIOGRAFÍA.....	39

**Dedicatoria:**

*En agradecimiento a mi familia, quien me ha hecho lo que soy. A mis amigos, quienes me han acompañado en esta aventura. A mis profesores, que me han guiado en el entendimiento. A mi mujer, que me ha acompañado en este desafío.*

## I – INTRODUCCIÓN: EL ESTUDIO DE LAS IDEOLOGÍAS: METODOLOGÍA Y PROPÓSITO DE LA INVESTIGACIÓN

Una manera de comenzar cualquier investigación es definiendo sus propósitos, explicitando sus expectativas e identificando una metodología concreta que articule el desarrollo del texto. El beneficio de este modo de proceder es que puede entregarnos un texto con mayor prolijidad, por cuanto transparenta sus inquietudes a resolver de manera explícita, sin exigirle al lector la tarea de desentrañar los objetivos implícitos que puede o no haber en el autor al escribir un texto. Mi investigación de pregrado corre con este mismo principio: es menester, antes de partir a redactar propiamente los resultados de la investigación, explanarse en cuanto a la metodología, propósitos y sentidos que recorren el texto a cabalidad.

El marco general de esta investigación es lo que denomino el estudio de las ideologías políticas. Es en este ámbito general donde se inscribe mi breve investigación, ámbito que podemos comprender desde los esfuerzos de distintas disciplinas. Por ejemplo, el análisis por antonomasia del que disponemos a la hora de tratar con doctrinas políticas es el análisis politológico, conocido bajo el rótulo de ciencias políticas. Por supuesto, el estatuto científico de estas disciplinas, en cuanto buscan constituir análisis “objetivos”, es cuestionable.

Strauss, por ejemplo, exhibe cierto escepticismo frente a las intenciones de ciertos hombres que quieren hacer del análisis político una empresa rigurosamente científica, cuyos juicios se hallen incontaminados de todo tipo de prejuicio ideológico. En efecto, contrariamente a la posición positivista, Strauss afirma que el estudio de los fenómenos sociales siempre lleva consigo juicios de valor, pues sin este es imposible comprender adecuadamente cualquier cosa: “La creencia de que los juicios de valor no están sujetos en último análisis a control racional fomenta la tendencia a emitir aseveraciones irresponsables respecto a la verdad y el error o a lo bueno y a lo malo. Se evaden discusiones importantes de problemas serios por el método simple de pasarlos por alto como conflictos de valores” (Strauss, 1970: 29).

El propósito de esta investigación no está, bajo ningún punto de vista, alineado con un propósito de cientificidad absoluta. De hecho, ni siquiera relativa, pues tal adhesión exigiría una fundamentación que permita distinguir qué tipo de enunciados constituiría un enunciado científico. Exigiría, a su vez, la delimitación de unos criterios claros que permitan evaluar cuándo hablamos de que un conocimiento es científico y cuándo no, discusión que excede notablemente cualquier discusión que pueda ser aquí esbozada.

El propósito del texto, esto es, el estudio de una ideología particular, se funda, más bien, en la importancia de todo tipo de investigación acerca de asuntos políticos. Tal como indica Dahl (1976): “El análisis del poder no es simplemente una empresa teórica, sino un asunto de la mayor practicidad. Ya que la manera de actuar en la vida política depende directamente de las creencias que tiene una persona acerca de la naturaleza, distribución y prácticas de poder en el sistema político con el que se enfrenta” (p. 38)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Esta cita sobreentiende, por supuesto, que el análisis político es, ante todo, un análisis del poder, postura en la que inscribo esta investigación

El propósito de la investigación estaría dado, como lo indica la cita, por la propia importancia práctica (no solo teórica) de los análisis políticos. A su vez, y considerando al mismo autor, la política constituye un ámbito esencial de la vida humana: “casi toda asociación humana tiene un aspecto político” (Dahl, 1976: 12). El propósito está, por ende, guiado desde la vital importancia que constituye la política como ámbito de las relaciones humanas.

Respecto a la metodología, la estrategia de escritura consiste, principalmente, en desarrollar un texto de párrafos preferentemente sintéticos, aunque sin abandonar la posibilidad de extenderse más allá de los límites deseados por ciertas reglas académicas. La estructura del texto estará dividida en seis capítulos con sus correspondientes subdivisiones, intentando resumir en subtítulos el contenido de cada apartado, por mor de mantener cierta linealidad clarificadora en medio de un texto que puede resultar confuso.

## II - ¿QUÉ ES EL ANARQUISMO?

### Consideraciones iniciales: la apertura del anarquismo y la búsqueda del marco general

Dentro de las doctrinas políticas, movimientos políticos e ideologías el anarquismo representa una dificultad mayor a la hora de querer examinarlo, definirlo, conceptualizarlo y describirlo a nivel de programa político. Su suerte de indefinición declarada constituye un obstáculo a la hora de querer comprenderlo, sea para estudiarlo, sea para practicarlo. Esta indefinición procede de la insistencia general de que el anarquismo se trata de una doctrina en perpetua construcción, sin fórmulas o recetas definitivas (Méndez & Vallota, 2001; Baillargeon, 2003; Marshall, 2010). La apertura constante del anarquismo, carente de un sistema de pensamiento como el marxismo, dificulta la penosa tarea de capturarlo en una definición precisa. Destaca, por ejemplo, David Miller (1984), en el inicio de su obra: “Of all the major ideologies confronting the students of politics, anarchism must be one of the hardest to pin down. It resists straightforward definition” (2)

No obstante, y en concordancia con ciertos análisis, a pesar de esta indefinición, es posible acceder al anarquismo de un modo general, identificando en esta doctrina política unas bases generales que guían tanto sus razonamientos internos como sus prácticas políticas históricas. Este enfoque considera tanto su teoría, es decir, sus autores y obras literarias, como las expresiones particulares del movimiento anarquista.

Antes de avanzar en la línea de encontrar un marco general, hemos de aclarar que, si bien la definición que intentaré entregar en esta investigación se relaciona con el examen de lo que es el anarquismo a nivel teórico, es relevante tener siempre en cuenta la importancia de un análisis a nivel histórico. Ciertamente, “El anarquismo no quedaría definido por la mera referencia a algunos teóricos. Su sustancia se descubre también a través de su historia, que es la de los levantamientos, las luchas, las revueltas y revoluciones en las que los anarquistas toman parte pero que antes que nada son hechos en los que participan miles de personas” (Baillargeon, 2003).

### Anarquismo: un producto de la modernidad

#### A) introducción general

Es pertinente situar al anarquismo dentro de alguna categoría general que nos guíe históricamente, esto es, concebir el fenómeno político en un contexto histórico determinado que revele su emergencia y posterior evolución<sup>2</sup>. En este caso, el contexto general corresponde a la modernidad.

---

<sup>2</sup> Esta estrategia, enmarcada en el contextualismo de la Escuela de Cambridge, ofrece la posibilidad de considerar al pensamiento político como un producto de ciertas condiciones que son relevantes para una comprensión cabal. Véase Rabasa Gamboa, Emilio. (2011). La Escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. Una búsqueda metodológica. En-claves del pensamiento, 5(9), 157-180. Recuperado en 04 de enero de 2021, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870879X2011000100009&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870879X2011000100009&lng=es&tlng=es)

Si bien existen elementos prehistóricos del anarquismo identificados en la época premoderna (Marshall, 2010; Graham, 2004), es en la época moderna, particularmente en el período de la Alta Ilustración, donde el ambiente intelectual y cultural del viejo continente comienza a sufrir una convulsión que derivará, finalmente, en la construcción de una época secular dominada por el racionalismo, el subjetivismo, el empirismo y el positivismo.

Los matices respecto al advenimiento de la época secular son, no obstante, importantes para no caer en reducciones simplistas. El clima europeo, si bien se caracterizó por el progresivo debilitamiento y posterior caída del Antiguo Régimen, no representó un clima de unidad entre una supuesta filosofía moderna contra un supuesto tradicionalismo. Tal esquema adolece de contemplar tanto la diversidad en los pensadores modernos y sus sistemas filosóficos como en el extenso desarrollo de la teología y sus múltiples discusiones acerca de los textos sagrados y de las interpretaciones que derivaron en discusiones confesionales<sup>3</sup>.

Se trata, en efecto, de considerar la modernidad a nivel general, enfatizando el radicalismo que surgió en su seno, expresado principalmente en el materialismo francés, el panteísmo y el deísmo como expresión religiosa en reemplazo del teísmo. Posteriormente, y en una visión aún más extrema, surgirá la filosofía positivista, que, de modo sintético, “ha dirigido en particular sus críticas contra los desarrollos metafísicos de toda clase, por tanto, contra la reflexión que no puede fundar enteramente sus resultados sobre datos empíricos, o que formula sus juicios de modo que los datos empíricos no puedan nunca refutarlos” (Kolakowski: 22).

A su vez, la transformación de la época medieval implicó, a niveles metafísicos y epistemológicos, el desplazamiento paulatino de Dios como entidad Absoluta y fundamento último de todo conocimiento. Esto se tradujo en una moralidad despojada del elemento divino como referente de las acciones humanas. Por ello, las dimensiones político-morales pierden progresivamente la referencia finalista a Dios, basada en la escatología y teleología cristianas<sup>4</sup>

Múltiples discusiones se originaron en torno al cambio de eje sufrido en la filosofía. A pesar de que el deísmo, popular entre los pensadores modernos, consideraba la existencia de Dios y de un orden impreso en la naturaleza, los análisis morales modernos se esmeraban en dotar de una justificación racional a la obediencia a tal orden. Es decir, la divinidad como fuente de normatividad dejó de ser legítima para efectos de la organización de una sociedad. Esto dio paso a un intenso intercambio filosófico que buscó la fuente de la moral en la razón y los sentimientos, principal debate sobre moralidad en el siglo XVIII (Darwall, 2007).

Surgieron, entonces, enfoques distintos respecto a los asuntos humanos. Esto no se redujo al ámbito moral, sino que también penetró la esfera de la política. Por ejemplo, en base a la idea humanista de la posibilidad del perfeccionamiento humano (Hottois, 1999: 69, 127), procedente del Renacimiento, permitirá el desarrollo de numerosas teorías que

---

<sup>3</sup> Véase Israel, J. I. (2017). *La Ilustración radical: La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750.*, p. 29

<sup>4</sup> Un ejemplo claro de esto es la moral del tomismo, según la cual “Para encontrar el último bien o último fin del hombre, tenemos que volvernos hacia la visión sobrenatural de Dios que sólo puede obtenerse en la próxima vida”. Copleston, F. C., & Frost, E. C. (2014). *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 158.

buscan la construcción tanto un individuo moralmente deseable como de una sociedad política ideal.

### B) Godwin, pensador ilustrado y principal antecedente del anarquismo

No es fruto del azar, en efecto, que a la hora de trazar la “prehistoria” del anarquismo se consideren principalmente obras del siglo XVIII, marcadas del sello que ha impreso la modernidad y su presupuesto filosófico de que el progreso humano depende no de la Salvación, sino de la autodeterminación racional. Esto es lo que hace Joll (1968) al afirmar: “hay un autor inglés que, partiendo de los lugares comunes utilizados por los postulados filosóficos dieciochescos, elaboró el cuerpo del anarquismo racional más perfecto y acabado en cuanto se hayan podido jamás dilucidar...” (25). Concuerdan en la importancia otorgada a Godwin investigadores como Marhsall (2010, 2016), Graham (2004), Ritter (2004), Nettlau (2006) y Capelletti (1985), entre otros.

Godwin, heredero de los ideales modernos del humanismo, concibió la posibilidad de una sociedad sin Estado como un progreso moral de la humanidad. Apeló principalmente a las herramientas heredadas por el iluminismo: la educación y la construcción de una razón crítica. Tal como destaca McLaughlin (2007), “William Godwin placed his faith in gradual enlightenment as a means of dissolving political authority, believing that the wise have no need to be governed” (83).

Godwin construye una propuesta política cuyo funcionamiento no exige, en primer lugar, la existencia de un gobierno y de un Estado como elementos imprescindibles de toda sociedad política. En segundo lugar, elabora una serie de críticas a las instituciones políticas de su tiempo, apuntando tanto a sus causas como a sus efectos, y teniendo por propósito final el hallazgo de unas instituciones sociales creadas en beneficio del progreso moral del individuo.

En efecto, Godwin está convencido de que el hombre es capaz de preferir una sociedad libre, dada la existencia de la perfectibilidad moral y la racionalidad como medio de progreso. La dificultad de tal conversión estriba en los prejuicios del hombre, inculcado en valores contrarios a la libertad. Señala, respecto a esto, lo siguiente: “Todo ser humano tiene un confuso sentido de estas ventajas, pero se le ha enseñado a creer que los hombres se desgarrarán unos a otros si no hubiese sacerdotes para dirigir sus conciencias, y señores para consultar en cuanto a su subsistencia, y reyes para guiarlos con seguridad a través de los inexplicables peligros del océano político” (Godwin, 2005: 37).

La búsqueda de este progreso social no solo lleva al filósofo inglés a profundos exámenes sobre la naturaleza del ser humano, sino a una abundante crítica de los principios que fundamentan el orden imperante de su tiempo: la existencia del Estado, el gobierno y la propiedad privada. Godwin es crítico de estos tres elementos, interrelacionados como principales sostenedores de las sociedades capitalista. Por ejemplo, en cuanto a la administración de la propiedad, Godwin identificará injusticias en los efectos de esta, oponiéndose a concebirla sin tener en cuenta tanto la subsistencia como el bienestar de cada individuo que componga una sociedad: “Todo hombre tiene derecho, en tanto que la riqueza general lo permita, no sólo a disponer de lo indispensable para la subsistencia, sino también de cuanto constituye el bienestar. Es injusto que un hombre trabaje hasta aniquilar su salud o su vida, mientras otro nada en la abundancia” (Ibid: 363).



## En búsqueda de un marco general: Ritter y McLaughlin

Tal como he señalado, existe una notable dificultad en el ejercicio de definir el anarquismo, por su carencia de consensos generales entre todos los autores que componen el movimiento, así como las distintas experiencias que constituyen el registro histórico. Un modo de abordar este asunto es partir por la forma de aquello que buscamos definir. Esta es la estrategia de, por ejemplo, Cappelletti (1985) y Vincent (2010), quienes abordan al anarquismo como una *ideología*<sup>5</sup> asociada a la clase obrera y a los movimientos revolucionarios de Occidente.

En una línea distinta, y apuntando al anarquismo como un fenómeno político-moral, esto es, tanto relacionado con la organización de una sociedad política como con la determinación de pautas conductuales acerca del bien y del mal, Díaz (1977) ofrece una concepción cercana a la del anarquismo como ideología al apuntar que el anarquismo pretende “ser un código científico capaz de explicar y transformar la realidad” (p.177). Guiu (2004), por su parte, define al anarquismo en términos sucintos: “El anarquismo mantiene que la sociedad puede y debe ser organizada sin la autoridad del Estado y que la acción revolucionaria debe dirigirse en primer lugar contra el Estados” (p. 125).

El enfoque que he decidido adoptar para esta investigación está esbozado en los planteamientos de Alan Ritter y Peter McLaughlin en las obras *Anarchism, a theoretical analysis* y *ANARCHISM AND AUTHORITY: A philosophical introduction to classical anarchism*. En ambos textos, el acercamiento al anarquismo como fenómeno político está basado en los autores clásicos de la tradición anarquista.

### A) Ritter: el anarquismo como búsqueda de la individualidad comunal

Si bien el anarquismo es caracterizado vulgarmente como una ideología de carácter libertario, esto es, construida en base a la libertad como valor supremo, Ritter sostiene, por el contrario, que el objetivo último del anarquismo es, más bien, la individualidad comunal. Antes de entrar en detalles sobre la postura de este autor, es pertinente comentar brevemente el porqué no es absolutamente impreciso tener al anarquismo como una filosofía libertaria.

A pesar de la diversidad de contenidos presente en el anarquismo, la libertad suele ser considerada como el ideal por antonomasia: “Anarchists certainly see freedom as a permanent and necessary factor in the life and progress of humanity, as an intrinsic good without which it is impossible for human beings to reach their full stature” (Marshall, 2010: 36). Ahora bien, los anarquistas no conciben la posibilidad de la libertad en relación con la existencia del Estado, como lo hicieron los romanos o los modernos como Locke, donde el Estado protege la libertad individual. Por el contrario, su filosofía adopta una posición antiestatal por cuanto se trata de un obstáculo a la concreción de la libertad del individuo.

En la misma línea, Goldman (2013) resalta el carácter libertario del anarquismo al resaltar que “su objetivo es la más libre posible expresión de todas las fuerzas latentes del

---

<sup>5</sup> Tómesese el concepto en su sentido no marxiano, es decir, negativo, sino en su sentido positivo, posterior a la neutralización realizada por Lenin, Plenajov y Lúkacs y principalmente asociada a la acepción positiva desarrollada por Gramsci. Véase Larrain, J. (2008). El concepto de ideología. Volumen II: El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser. Santiago de Chile, Chile: LOM Ediciones.

individuo” (p. 16). Kropotkin (2017), asimismo, nos ofrece un orden moral en armonía con la libertad individual: “Semejante moral no ordenará nada; rehusará en absoluto sino dejar al individuo con arreglo a ninguna idea abstracta, como rehúsa mutilarlo por la religión, la ley y el gobierno. Dejará la libertad plena y entera al individuo; llegará a ser una simple demostración de hechos, una ciencia” (p. 83).

Sin embargo, la visión anarquista, que contempla la libertad individual como un valor decisivo en la construcción de una nueva sociedad, no implica que el anarquismo pueda ser reducido a una lucha por la libertad. Ciertamente, “it is not clear that all anarchists have valued liberty or autonomy above all else” (Vincent, 2010: 125). Asimismo, hemos de tener en cuenta que, para el anarquismo, la libertad individual opera en conjunto con la existencia de la sociedad, esto es, no es construida sobre el presupuesto del individuo atómico, asociado al liberalismo<sup>6</sup>

Para profundizar en la visión anarquista de la libertad individual y su relación con el concepto de comunidad, comencemos por Bakunin (1979), quien concibe la realización del individuo en sociedad o comunidad: “el hombre únicamente realiza su libertad individual o bien su personalidad completándose con todos los individuos que le rodean (...) En el sistema de los materialistas, el único natural y lógico, la sociedad, lejos de aminorarla y de limitarla, crea, al contrario, la libertad de los individuos humanos” (152). Esta postura polemiza contra el contractualismo liberal, que, desde una base iusnaturalista, explica la emergencia de la sociedad en tanto pérdida de libertad pactada a través de un contrato entre los individuos autosuficientes que buscan asegurar su supervivencia.

El individuo, contemplado en armonía con el colectivo que posibilita su propia individuación, no constituye, para los anarquistas, un elemento contradictorio con los intereses de la comunidad. La libertad del individuo es obtenible, como afirma Díaz, a través de la comunidad, no contra ella<sup>7</sup>, pues la libertad se trata de algo social: ser libre a expensas de la esclavitud de otros no es ser libre verdaderamente.

De modo más radical, Kropotkin (2017) niega, de hecho, las categorías altruismo y egoísmo al disolver el bien individual y el bien colectivo en una misma identidad: “Si esa oposición existiera en realidad, si el bien del individuo fuera verdaderamente opuesto al de la sociedad, la especie humana no existiría; ningún animal habría podido alcanzar su actual desarrollo” (p. 80). Introduce también la ley de la sociabilidad como elemento factual de la naturaleza de las especies, que difiere radicalmente del darwinismo social apoyado en la ley de la lucha mutua. Ciertamente, la ayuda mutua es evolutivamente más relevante que la lucha mutua, en tanto “facilita el desarrollo de las costumbres y caracteres que aseguran el sostenimiento y el desarrollo máximo de la especie junto con el máximo bienestar y goce de la vida para cada individuo, y, al mismo tiempo, con el mínimo de desgaste inútil de energías, de fuerzas” (Kropotkin, 2005: 37).

---

<sup>6</sup> Véase la crítica bakuniana a la moralidad basada en un individuo aislado, como lo es la moral del tipo idealista: “Ahora quiero analizar la ficción tan inmoral como absurda de ese individuo humano, absoluto o abstracto, que los moralistas de las escuelas idealistas toman por base de sus teorías políticas y sociales”. Bakunin, M. A., Nettlau, M., Dolgoff, S. ., Abad, . S. D., & Gómez, C. J. (1979). *Obras completas: Volumen 4*. Madrid: La Piqueta, p. 166.

Proudhon, de postura similar al naturalismo de Kropotkin, padre del anarquismo y maestro de todos según Bakunin, concibió un orden moral inmanente inscrito como código en todo ser humano. Concibió la justicia como “inmanente en el mundo e innata en la conciencia humana” (Marshall, 2016: 62); esto es, que los valores morales no son artificiales, sino contenidos intelectuales connaturales al hombre. El hombre lleva dentro de sí los principios de un código moral social o colectivo, por lo que la condición moral del ser humano no se trata de algo accidental, sino esencial.

Ritter recoge la importancia de este encuentro de individuo y sociedad a nivel moral. Identifica en el pensamiento anarquista una pretensión de compatibilizar el dualismo moderno individuo-sociedad, característico del liberalismo clásico y su teoría política. Efectivamente, “In arguing for community as a support for individuality, anarchists claim it not only as a constituent of the self, but also as a cause of the self’s growth” (Ritter, 2004: 30).

La argumentación en favor de esta dimensión comunitaria del anarquismo no solo procede de los aspectos morales del anarquismo, sino que también puede hallarse en los aspectos político-económicos. Proudhon, quien constituye una figura clave en el desarrollo de una evaluación crítica de las relaciones productivas del capitalismo, concibe la existencia de un elemento colectivo ignorado en la economía política burguesa: la fuerza social<sup>8</sup>.

Los obreros crean, según el filósofo francés, un valor que es propiamente suyo en cuanto colectivo. El salario, por tanto, solo debe verse como la cobertura del sostenimiento diario del trabajador. En efecto, “El capitalista, se dice, ha pagado los jornales a sus obreros. Para hablar con exactitud, había que decir que el capitalista había pagado tantos jornales como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es lo mismo. Porque esa fuerza inmensa que resulta de la convergencia y de la simultaneidad de los esfuerzos de los trabajadores no la ha pagado” (101). De acuerdo con este esquema, el capitalista no paga este esfuerzo colectivo o (*fuerza colectiva*), ignorado en la economía burguesa, así como no asegura, con su jornal, la pervivencia y seguridad del porvenir de su trabajador, mientras él asegura el suyo gracias al trabajo de este. Constituye este fenómeno una prueba de la explotación del capitalista sobre el trabajador.

Por otro lado, Kropotkin (2005) contradice la existencia del salario como mecanismo de retribución al trabajo del obrero. No solo resalta su inmoralidad, sino que identifica la propia imposibilidad del cálculo de un salario en un proceso de producción eminentemente colectivo: “Todo es de todos, ya que todos lo necesitan, y todos han trabajado en la medida de sus fuerzas, siendo imposible determinar la parte que pudiera corresponder a cada uno en la actual producción de las riquezas” (p. 29). El proceso productivo se trata, por lo tanto, de una empresa que, si bien está compuesta de individuos (trabajadores), corresponde a un proceso social que no puede ser reducido a sus partes.

La tesis de Ritter permite, a su vez, contemplar la plausibilidad del anarquismo como propuesta política en tanto elimina las supuestas contradicciones que sus críticos presentan. La censura pública, elemento clave en la propuesta social del anarquismo, suele verse como un punto crítico que refleja las incongruencias del anarquismo. En

---

<sup>8</sup> Proudhon, P.-J., & Gómez, P. A. (2005). *¿Qué es la propiedad?: Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Libros de Anarres, p. 103

efecto, si el anarquismo considera ilegítimas las medidas punitivas del sistema penal, así como la autoridad de quienes ejercen estos castigos, entonces deberá velar por una ausencia absoluta de toda forma de castigo, sea físico o social. La libertad absoluta parecería correr el riesgo de suprimirse o, al menos, ser vulnerada

No obstante, y tal como se ha querido demostrar, el anarquismo no es reducible a una filosofía de la libertad absoluta del individuo: la libertad individual es, más bien, una de las condiciones necesarias para la comunidad individual, mas no una condición suficiente: “Freedom is not the only condition identified by anarchists as encouraging individuality. They also stress the need for public censure: to stimulate self-consciousness, to enrich personality, and to direct emotions into channels that are strengthening to the self” (Ritter, 2004: 31). Es decir, para el propio desarrollo del yo (self) y la conciencia, el individuo necesita de la opinión de los demás.

La censura, por contraintuitivo que parezca, favorece al individuo y a la comunidad, pues brinda la oportunidad de que cada individuo *entre en la mente* de los demás. Exige, a su vez, que las opiniones y sentimientos expresados en la comunidad sean abiertos y bien interpretados, y no ocultos en los confines de la soledad y la privacidad. Se trata, en suma, de un proceso de intersubjetividad efectuado a través de una comunicación intensa entre los miembros de una sociedad política. Por supuesto, la concreción de este estado no corresponde a una fórmula decidida unánimemente: cada pensador anarquista presenta variaciones a la hora de teorizar sobre estos asuntos.

Para Godwin, la comunidad se trata de una conversación, una conversación donde los participantes no ven su individualidad vulnerada por los pensamientos de los demás, sino realizados por el intercambio de ideas manteniendo como base el valor de la sinceridad. En efecto, “Not only does conversation encourage mental Independence: by exposing us to new ideas, it gives that independence wider scope” (Ibid: 42). La conversación, como un espejo ayuda a conocer la propia apariencia, ayuda a conocerse a sí mismo.

Para Kropotkin, la individualidad comunal está sujeta a la benevolencia como virtud básica de las relaciones intersubjetivas, favoreciendo el crecimiento individual y fortaleciendo los lazos individuales en una comunidad. En efecto, “Reciprocal awareness among members of Kropotkin’s anarchy occurs at every phase of life, in consuming as well as producing economic goods, in non-economic activities such as study, enjoyment, amusements, and in the narrow circle of home and Friends” (Ibid: 57).

## B) Paul McLaughlin: El anarquismo como escepticismo frente a la autoridad

Un complemento sumamente interesante para poder concebir globalmente los postulados anarquistas es la tesis esbozada por McLaughlin, quien define tentativamente al anarquismo como un escepticismo hacia la autoridad. En términos más explicativos, McLaughlin (2007) ofrece la siguiente síntesis del proceder anarquista: “The basic philosophical procedure of anarchism is to question or raise doubt about the bases of all authority and to challenge those forms of authority that it sees as illegitimate. That is to say, anarchists take as their starting point the open question of authority; with the philosophes, they assert their right to raise this question” (p. 31).

Esta aproximación al anarquismo permite, tal como lo permite la tesis de Ritter, ampliar visión política del anarquismo, evitando reducirla a fórmulas puristas y simplistas del tipo

“contra toda autoridad”<sup>9</sup>. No se trata simplemente de negar la autoridad ni todas sus formas, sino de demostrar que no hay argumentos que legitimen moralmente las autoridades a nivel factual. En efecto, el anarquismo no se opone a todo poder y toda autoridad: “quiere decir únicamente negación del poder permanente y de la autoridad instituida o, en otras palabras, negación del Estado (...) En una palabra, los anarquistas no niegan el poder sino ese coágulo del poder que se denomina Estado. Tratan de que el gobierno, como poder político trascendente, se haga inmanente, disolviéndose en la sociedad” (Cappelletti, 1985: 7). Según la clasificación de McLaughlin, el anarquismo es frecuentemente una postura que niega la legitimidad de la *autoridad política* moderna por antonomasia, el Estado.

En conjunto con el escepticismo frente a la autoridad, los anarquistas son escépticos y/u hostiles frente a las expresiones predominantes del poder social: la dominación y la explotación. Ambos fenómenos, a su vez, parecen estar siempre relacionados, por cuanto es difícil pensar una situación de explotación que no funcione bajo una dominación. Por ejemplo, en las relaciones de producción capitalistas, el trabajador no solo es explotado, sino también dominado para estar donde está.

Todos o la mayoría de los pensadores del anarquismo clásico enfatizan, ciertamente, ambos puntos principales de la tesis de McLaughlin: por un lado, el fenómeno de la autoridad como un elemento ilegítimo del orden político; por otro, la relación existente entre la explotación económica y la dominación política y social. Godwin (2005), por ejemplo, respecto a la correlación entre obediencia y autoridad para con el gobierno, señala lo siguiente: “El objeto del gobierno, como ha sido demostrado, es el ejercicio de la fuerza. Y la fuerza nunca puede considerarse como una apelación a la inteligencia; por consiguiente, la obediencia, que es un acto de voluntad, no puede tener conexión con la fuerza” (p. 93). Aquí, la ilegitimidad del principio de autoridad radicaría en la violación de la racionalidad, que es la única fuente admisible para la creación de un orden social.

Los anarquistas rechazan, en suma, las diversas expresiones de la autoridad, casi todas fundamentadas de manera ilegítima: ya sea en la fuerza, el engaño o la superstición. Mientras los anarquistas abogan por un orden social fundado en la individualidad comunal, nomenclatura armoniosa con la libertad del individuo y sus asociaciones voluntarias, “La autoridad, en el sentido social de la palabra y como el propio término lo indica, pide, exige, por el contrario, la sumisión, la obediencia a las órdenes dadas, la ejecución de las instrucciones y los mandamientos dictados”<sup>10</sup>

Por otro lado, la explotación y la dominación como fenómenos sociales son relacionados por el anarquismo a través del engranaje propiedad privada-Estado. Por ejemplo, Proudhon, crítico de la legitimidad de la propiedad privada como principio de la administración de la propiedad, buscará en la modificación del orden económico una posibilidad para la reordenación política de la sociedad: “Es en la renovación de la economía en donde Proudhon buscará primero las condiciones de una sociedad anarquista” (Baillargeon, 2003: 37). Kropotkin (2005), promotor del comunismo anarquista, pretende subvertir el régimen de propiedad privada a partir de la expropiación como principal método revolucionario de las masas obreras: “Es preciso que estos ricos

---

<sup>9</sup> Esta fórmula es un leitmotiv usual del anarquismo a nivel popular

<sup>10</sup> Faure, S. (1972). Enciclopedia anarquista. Edición castellana ilustrada, actualizada y renovada con vocablos nuevos. [Publicada originalmente en francés, bajo la dirección de S. Faure]. México, D.F: Tierra y Libertad, p. 358.

instrumentos para la producción, duramente obtenidos, edificados, fabricados e inventados por nuestros antepasados sean de propiedad común, para que el espíritu colectivo saquen de ellos los mayores beneficios para todos: se impone la EXPROPIACIÓN” (p.34). .

Sucintamente, puede predicarse del anarquismo constituir una ideología política moderna, guiada por los principios fundamentales de su período: libertad, igualdad y fraternidad. Estos tres elementos son conjugados en su propio modo de concebir una sociedad ideal, cuya meta es lograr la individualidad comunal. Tal objetivo implica, a su vez, desplegar una serie de críticas contra todas aquellas instituciones que obstaculizan la construcción de la sociedad ideal: gobierno legal, autoridad, sistema punitivo, inequidad social y tecnología industrial.

Sus críticas suelen concentrarse, no obstante, en la institución estatal, pues ella es fuente y concentración de todos los males sociales que impiden la comunidad individual, en conjunto con la estructura económica que protege: “State coercion, for the anarchist, is more than painful, more than immoral. It is a poison which, by contaminating social relations with distrust, resentment and remote impersonality, causes community’s dissolution” (Ritter, 2004: 121). La estructura económica que niega la posibilidad, a su vez, de la igualdad social, es la propiedad privada. Proudhon (2005) es explícito con el abolicionismo de la propiedad privada como acceso a la igualdad social<sup>11</sup>: “Si queréis implantar la igualdad política, abolid la propiedad” (p. 38).

---

<sup>11</sup> Sin embargo, repárese en que la impugnación absoluta de la propiedad privada no es un elemento consistente en los escritos de Proudhon. Véase Marshall, P. (2016). Las raíces del anarquismo. Madrid: La Neurosis o las Barricadas ed, p. 69.

### III. EL POSESTRUCTURALISMO, ¿QUÉ ES?

Dada la importancia de la definición que hemos adoptado a la hora de tratar cualquier asunto en esta investigación, es riguroso, para dar a entender la nomenclatura anarquismo posestructuralista, poder entregar una definición concreta que permita comprender el fenómeno, aunque no sea a suma cabalidad. Se trataría, en el caso de que no satisfaga un estándar ideal, de una explicación tentativa que cuenta con ciertas deficiencias que no implican, no obstante, una absoluta inutilidad. En efecto, no es fútil el ejercicio de acercarse al camino de la verdad, tal como Montaigne propuso sobre el acercamiento a la muerte y los ejercicios que nos ayudan a enfrentarla<sup>12</sup>

El primer punto a considerar es, de manera intuitiva, la etimología del concepto: hablamos de dos elementos que forman la palabra, el prefijo pos y el sustantivo estructuralismo. En este nivel intuitivo, la inmediatez nos aproxima a concebir que se trata de algo relacionado con el estructuralismo en la forma de una superación o una posteridad. En efecto, lo que viene después de un elemento puede significar tanto su superación como su simple sucesión cronológica.

Este resultado intuitivo, si bien es sumamente deficiente, nos aproxima al punto clave para concebir en términos laxos al posestructuralismo: este se trata, de igual modo que el estructuralismo, de un movimiento intelectual que se construye a sí mismo a partir del estructuralismo. En términos más concretos, se trataría, principalmente, de una construcción por oposición o superación, esto es, por una serie de contenidos intelectuales que surgen en la medida en que se responden los contenidos presentados por el estructuralismo.

No obstante, la dificultad de este tipo de aproximación es que tiende a incluir en su operación el peligro de reducir una variedad de autores por el mero hecho de haber sido estos contrarios o escépticos frente a una corriente particular, tal como destaca Larraín<sup>13</sup>. Análogamente, podríamos entender preliminarmente que, por ejemplo, catalogar autores por su oposición al cristianismo y crear una categoría de pensamiento con el rótulo de anticristianismo constituiría un problema a la hora de precisar las diferencias internas de cada autor.

Teniendo en cuenta esta dificultad, lo más pertinente es intentar rescatar lo común que hace de la categoría posestructural una categoría posible en el nivel de movimientos intelectuales. En otros términos, hay que encontrar un marco común que englobe al posestructuralismo como expresión de contenidos intelectuales que operan en distintos planos: ontológico, epistemológico, ético, político, estético, etc.

---

<sup>12</sup> “Me parece, sin embargo, que existe cierta manera de familiarizarnos con ella y de probarla en alguna medida. Podemos tener experiencia de ella, si no completa y perfecta, al menos tal que no sea inútil y que nos haga más fuertes y confiados. Si no podemos apresarla, podemos acercarnos, podemos reconocerla; y si no llegamos hasta su bastión, al menos veremos y practicaremos los caminos que conducen hacia allí” Montaigne, M. ., In Gournay, M. L. J., Compagnon, A., & In Bayod, B. J. (2018). Los ensayos: Según la edición de 1595 de Marie de Gournay. Barcelona: Acantilado, pp. 536-537.

<sup>13</sup> Larraín, J. (2010). El concepto de ideología: Volumen IV, p.57

Existen diversas fuentes académicas desde las cuales entender de modo general lo que es el posestructuralismo. Por ejemplo, el profesor norteamericano Williams (2005) destaca el ámbito práctico de los autores posestructuralistas, enfatizando en que el movimiento se trata más bien de una praxis que de una mera teoría: “They must take a given actual structure and deconstruct it, transform it, show its exclusions. Thereby, they overturn assumptions about purity (in morals), about essences (in terms of race, gender and backgrounds), about values (in art and politics), about truth (in law and philosophy)” (4).

En lo que consistiría el posestructuralismo, según la cita anterior, es el desafío a la premisa que propone la existencia de una estructura como referente epistemológico. Así, por ejemplo, en el ámbito de la psicología y la psiquiatría, no habría de buscarse una estructura conatural al ser humano, sino apuntar a que el ser humano es el propio configurador de cualquier estructura que opere en sí mismo; en el ámbito de la filosofía, no habríamos de buscar la esencia de ciertos entes, sino comprender que los contenidos quiditativos con los que operamos no están dados absolutamente

El carácter polémico del posestructuralismo es desarrollado por David Howarth (2013), quien define introductoriamente al movimiento de la siguiente manera: “poststructuralism is a particular tradition of thinking in social and political theory, which competes with (and sometimes draws upon) rival traditions like critical realism, structuration theory, Marxism, critical theory, rational choice approaches to social and political analysis, and so forth” (3). Esta definición, aunque lata, da cuenta del aspecto polémico del posestructuralismo y su capacidad de respuesta frente a diversos sistemas de pensamiento que han intentado explicar la realidad.

En mayor profundidad, Howarth nos acerca a una definición que se haga cargo de las dificultades que importa el término, manteniendo un ethos común en los autores posestructuralistas que le da sentido a la categoría empleada. En efecto, “Although there is no watertight consensus on the character and import of poststructuralism, I think it is true to say that most poststructuralists do concur on some basic theoretical strategies and tactics” (Ibid: 60). El fundamento del término estribaría, entonces, en una base común a nivel teórico.

Ahora bien, es preciso explicitar en qué consiste la base común del posestructuralismo, abordada anteriormente desde las coordenadas de Williams, quien propone, en una línea similar a Howarth, que la base del posestructuralismo es la operación subversiva que realiza dentro de la tradición de pensamiento estructuralista, que funciona designando estructuras fijas que ignoran sus márgenes; sin embargo, no es el estructuralismo la única vertiente de pensamiento con la que se enfrentan los posestructuralistas.

Consideremos, en aras de entender las múltiples relaciones del posestructuralismo, la relación que guarda este con el marxismo: Stuart Sim (2001) realiza un extenso tratamiento sobre este asunto<sup>14</sup>. Explicita las polémicas en distintos textos respecto al marxismo, unidos todos en un clima de escepticismo frente a las grandes narrativas y su pretensión totalizante: Lyotard arguye en contra de la hegemonía del modelo

---

<sup>14</sup> Sim suele emplear el término posmoderno antes que posestructuralista, concepto bajo el cual se suele catalogar a los mismos autores. A pesar de exigir una aclaración conceptual, esta es una discusión demasiado extensa como para ser incluida en esta investigación



revolucionario marxista y contra un supuesto autoritarismo que sería socavado por la energía libidinal; Foucault la tesis de la dialéctica como motor de la historia en tanto no se preocupa de identificar un elemento causal en los procesos históricos sino de elaborar una arqueología; Deleuze y Guattari se distancian del marxismo ortodoxo y su concepción dialéctica de los procesos históricos al privilegiar el papel que cumple el deseo.

Distintos son los ejemplos que dan cuenta de la relación problemática entre los autores posestructuralistas y el marxismo. No obstante, cabe precisar entre una relación todavía más extensiva, que incluye, de cierto modo, al marxismo: la relación que tiene el posestructuralismo con la filosofía moderna. Es esta última relación aquella que destaca Lumsden (2013), para quien la filosofía posestructuralista se convertirá, en última instancia, en una crítica de la metafísica del sujeto, noción clave en la tradición moderna.

Es en el período moderno donde el sujeto, como idea filosófica, adquiere la notable relevancia que posteriormente criticaran distintos autores. Este período se caracteriza por un “desplazamiento” del orden trascendente como fundamento tanto de la antropología como de toda empresa cognoscitiva. En efecto, si es que en período de la escolástica podíamos encontrar a Dios como objeto último de la contemplación<sup>15</sup>, en el período moderno encontramos a la Naturaleza como objeto de entendimiento.

Ciertamente, “El hombre es concebido en el plano gnoseológico como fundamento de las cosas, por encima incluso de Dios, a quien corresponde solamente la misión de garante de la verdad del conocimiento” (Prieto López, 2010: 338). Lo que prima es el hombre como agente cognoscitivo, constituido ahora en la unidad que implica el concepto sujeto, soberano de toda empresa intelectual habida y por haber.

Ahora bien, esta radical transformación en la tradición filosófica no implica exactamente una escisión en todo sentido. A pesar de que se deseche la idea última de encontrar un orden trascendente, rechazando con ello la moral cristiana y su escatología, la idea de encontrar un orden (de carácter inmanente) a través del uso de la Razón sigue presente en los pensadores modernos. Por lo tanto, el esquema se mantiene.

Así lo destaca Lumsden (2013) al momento de describir el iluminismo moderno: “Only reason was put forward as capable of giving any meaning or structure to the natural world and human life itself” (26). En cuanto el proyecto del iluminismo, espíritu de la filosofía moderna, mantiene las pretensiones de hallar un significado a través de un orden subyacente en los fenómenos materiales, el posestructuralismo se articulará criticando a sus dos principales productos intelectuales: el racionalismo y el subjetivismo, ambas manifestaciones del pensamiento representacional.

Ahora bien, para entender en mayor profundidad esta crítica, es preciso rebobinar hasta Heidegger, quien es, según Lumsden (2013), un autor clave en la interpretación que tuvieron los pensadores posestructuralistas de los autores modernos: “It is the range, force and rigour of Heidegger’s examination of modern subjectivity that is central to understanding why the poststructuralist critique has caused a crisis in modern subjectivity” (30)

---

<sup>15</sup> Véase a San Anselmo: “Tú me creaste y recreaste, me has dado todos mis bienes y aún no te conozco. En fin, fui creado para verte y todavía no he hecho aquello para lo que fui creado”. Anselmo, S., Ribas, J., & Corominas, J. (1998). *Proslogion*. Madrid: Tecnos, p.7.

En efecto, Heidegger critica la metafísica moderna por no ser más que una continuidad de la metafísica pre-moderna y escolástica. Descartes, por ejemplo, solo cambia el protagonismo del sujeto en su relación con el objeto, al dar al primero la capacidad de ser el centro de todo entendimiento y, por tanto, el centro en cuanto al entendimiento del ser. Esto trajo consigo el pensamiento representacional: “In modern philosophy what is has meaning only by virtue of being made available for a subject as a representation” (Op. cit: 32).

El pensamiento representacional, como esquema, solo opera a nivel de una metafísica del sujeto, para la cual toda realidad objetual es solo en la medida en que existe o está disponible para un sujeto capaz de inteligirla. En términos sucintos, el objeto es solo en cuanto se conoce. Para el posestructuralismo, el problema que entraña esta tesis es que el conocimiento sea reducido a las determinaciones que se piensen sobre el sujeto, pues es este, en última instancia, con sus límites, el agente articulador de todo conocimiento. Las limitaciones subjetivas, a su vez, pueden responder a factores discursivos, incidiendo de manera arbitraria en lo que se considera legítimo o no en cuanto a la esfera del conocimiento.

Este último punto es lo que trata Foucault al analizar los enunciados. En efecto, Foucault se interesa en conocer porqué ciertos enunciados son aceptados en cierta época, porqué son producidos en cierto momento y porqué ellos en vez de otros. Para explicarlo, apela a unas reglas discursivas, a una “policía” discursiva: “Una vez pasada la prueba apropiada, los enunciados pueden comprenderse en tanto verdaderos por un oyente informado de un modo que no necesita hacer referencia al contexto cotidiano en el cual se expresa el enunciado” (Dreyfus & Rabinow, 2001: 75). De manera más concreta, es ejemplificado en relación con la psicopatología y el médico como sujeto autorizado: “La palabra médica no puede proceder de cualquiera; su valor, su eficacia, sus mismos poderes terapéuticos, y de una manera general su existencia como palabra médica, no son disociables del personaje estatutariamente definido que tiene el derecho de articular, reivindicando para ella el poder de conjurar el dolor y la muerte” (Foucault, 1990: 83).

Por otro lado, tanto en autores como Deleuze y Derrida, el influjo heideggereano de la crítica al pensamiento representacional surte efectos: “The price of placing the subject at the centre of all meaning determination is the loss of the immediate, the failure to think the singular in an un-mediated form (Deleuze), the elimination of difference (Derrida), the suppression of any alternative historicity other than the historical order issuing from the spontaneous subject” (Op.cit: 38).

Desde tales consideraciones de carácter más general, si se quiere, es que podemos entender el marco común del posestructuralismo: se trata de un movimiento de pensamiento opositor o escéptico frente al esquema representacional y la metafísica del sujeto propuestas por la filosofía moderna, así como también su desacuerdo con la respuesta estructuralista, que reemplazó al sujeto por la estructura en su intento de superar la primacía del subjetivismo, manteniendo una concepción “trascendental”, que busca un elemento fijo<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> “Structuralism cannot be separated from a new transcendental philosophy, in which the sites prevail over whatever occupies them”. Deleuze, G. (2004). Desert islands and other texts (1953-1974). Los Angeles: Semiotext(e), p.174

Esta discrepancia, por supuesto, contiene diversas sutilezas. Por ejemplo, rechazar la primacía del sujeto lleva consigo el rechazo de las cualidades otorgadas al sujeto moderno. Una crítica común en la que se apoyan los posestructuralistas es aquella heredada de Nietzsche, que versa contra la transparencia del sujeto para-consigo mismo y su supuesta cualidad de ser unívoco. En palabras de Fernández (2008): “Debe entenderse el pensamiento postestructuralista como un ferviente ataque contra la noción noológica del sujeto” (68).

De hecho, de la mano de la filosofía foucaultiana, se indagará sobre la propia constitución del sujeto como concepto filosófico. Foucault, a la hora de abordar la idea misma de subjetividad, propone un nuevo enfoque: “La perspectiva foucaultiana no se pregunta ¿qué es el sujeto? sino ¿cómo se constituye?” (Gómez, 2003: 21). Esta nueva perspectiva permite indagar en los procesos de constitución de este sujeto, es decir, en los procesos de subjetivación o construcción de la subjetividad. Además, se toman en cuenta versiones renovadas de los conceptos como saber, poder, historia, sociedad, entre otros elementos.

## IV – LA SÍNTEISIS: EL ANARQUISMO POSESTRUCTURALISTA

### PARTE I - REPASO GENERAL

Es posible que, en un primer instante, la combinación de dos elementos que parecen contradecirse parezca contraintuitivo y, es más, un total sin sentido. En efecto, mientras el anarquismo clásico ha sido concebido como un producto de la modernidad, examinando sus tesis a la luz del edificio teórico del humanismo moderno, el iluminismo y los movimientos revolucionarios surgidos post Revolución Francesa, el posestructuralismo ha sido descrito en contraposición a los lineamientos teóricos de la modernidad. Entonces, ¿en qué podrían coincidir dos proyectos tan dispares? El asunto exige una explicación detallada<sup>17</sup>

Sin embargo, antes de ahondar en el asunto principal, es pertinente explicar, en primera instancia, el fenómeno mismo de hablar no ya de anarquismo clásico o anarquismo a secas, sino anarquismo acompañando de algo. No es de perogrullo, antes de toda explicación de la nomenclatura particular que buscamos tratar, explicar la posibilidad misma de una nomenclatura a nivel general. Hablamos aquí de contextualizar la propia posibilidad de que una ideología política mute, esbozando explicaciones que pudieran satisfacer la pregunta por el cómo se modifican las ideologías hasta tal punto de adquirir un apellido.

#### La mutación ideológica del anarquismo

La filosofía no es una disciplina exenta de metáforas y tecnicismos derivados de otras disciplinas y materias. Es usual el empleo de términos biológicos, físicos, químicos o incluso poéticos en la conceptualización de los objetos del filosofar. Un ejemplo ilustre de esta operación es hablar en términos de mutaciones. La RAE define la mutación en los siguientes términos: “Acción y efecto de mudar o mudarse”. Se trata de una alteración, de un cambio.

No nos es complejo predicar el cambio de los cuerpos: la apariencia de una mujer que se conoció en la infancia cambia al reencontrarla en la adultez. Los cambios físicos son autoevidentes, mas la referencia a una misma entidad se mantiene, pues, a pesar del devenir, la sustancia permanece. Cuando intentamos extrapolar este mismo tipo de pensamientos al plano intelectual, las complicaciones son mayores. En este caso, el plano es el de las ideologías: estas, en tanto cuerpos de ideas, sufren alteraciones, mudan, trasladan algunos contenidos, intercambian otros y pulverizan, incluso, aquellos inservibles.

La dificultad que intentaré abordar brevemente, respecto a la materia, será la de clarificar de qué maneras puede explicarse que una ideología mute, que cambie, que revista pieles distintas en un período u otro.

---

<sup>17</sup> Considérese, a su vez, que el posestructuralismo inaugura un escepticismo contemporáneo frente a los conceptos que, en su momento, dotaron al anarquismo clásico de presupuestos filosóficos sólidos. Un ejemplo de esto es el racionalismo en Godwin; el naturalismo en Proudhon y el determinismo en Bakunin.

## A) Agotamiento y obsolescencia como causa de las mutaciones

Al igual que los organismos biológicos, las ideologías están sometidas a condiciones ambientales que determinan su estado físico, avejentándolas, fortaleciéndolas o, incluso, causándoles la muerte. Existe, de hecho, la posibilidad de que ciertos conjuntos de ideas entren en un estado de decadencia, es decir, se agoten con el tiempo y se vuelvan finalmente obsoletas. De esta manera, si un conjunto de ideas afines a la resolución de ciertos problemas no logra resolverlos, se habla de un agotamiento. Luego, si se diagnostica que la ineffectividad viene dada por una incapacidad o impotencia, se habla de obsolescencia.

La dimensión predominante de estos dos procesos es una dimensión histórica. Hemos de evaluar, en efecto, el agotamiento y obsolescencia de una ideología desde su propia historia, teniendo en cuenta el registro de sus movimientos políticos, sus objetivos, sus éxitos, sus fracasos y sus desastres.

En el caso del anarquismo clásico, es pertinente tener en cuenta, en primer lugar, su lugar de apogeo histórico: España. En efecto, “SPAIN IS the only country in the modern era where anarchism can credibly be said to have developed into a major social movement and to have seriously threatened the State” (Marshall, 2010: 453). En Cataluña, por ejemplo, las organizaciones anarquistas CNT y FAI fueron especialmente relevantes; no se limitó a esto, sino que las masivas colectivizaciones, inéditas en la historia del anarquismo, surgieron de la propia iniciativa de los trabajadores, dando cuenta de un caso ideal de autogestión (Ovejero, 2017). Sirvió, además, como precedente histórico para la demostración de la posibilidad de una organización comunista libertaria (Marshall, 2010).

A pesar de este éxito a niveles históricos, el anarquismo en España sufrió los efectos de la guerra civil española, siendo finalmente obnubilado por las armas del franquismo. En efecto, “The experiment however was short-lived. The CNT-run factories were unable to provide the militias with the necessary equipment because of the shortage of raw supplies. They failed to win the support of the majority of the working class, and their attempt to develop the social revolution was checked by the war with Franco's army and the struggle with other Republican factions, notably the Communists” (Marshall, 2010: 464). Asimismo, la crisis de la CNT fue producto de desacuerdos internos que debilitaron la organización (disminución de actividad sindical) antes de su aniquilamiento final por parte de la dictadura: “Así, la CNT, que llega en 1919 a uno de los puntos más altos de su devenir histórico, comienza a partir de ese mismo momento un suave descenso, que la dictadura de Primo de Rivera, mediante su suspensión, se encargará de acelerar al máximo, llevándola a su práctica desaparición, una vez más, como tal organización” (Bar, 1981: 558).

El desenlace trágico del anarquismo a niveles históricos significó, por supuesto, una pérdida en la militancia anarquista. Del mismo modo en que el marxismo ha sido sometido a un severo escudriñamiento tras la caída de la URSS, el anarquismo sufrió el mismo tipo de desenlace tras el aniquilamiento de sus esperanzas con el advenimiento del régimen franquista. Este tipo de debilitamiento conduce a un agotamiento de carácter casi obligatorio: si bien se reconoce la influencia de agentes externos en el fracaso de cualquier proyecto histórico, es apropiado el ejercicio autocrítico para evaluar los errores propios. La evaluación de los errores posibilita la apertura a nuevas ideas o, al menos, constituye una oportunidad para hacerlo.

## B) Aparición, emergencia o visibilización de nuevas problemáticas y la flexibilidad del anarquismo

Las mutaciones de una ideología pueden explicarse, a su vez, por la emergencia de nuevas problemáticas en el seno de una sociedad política. Ciertamente, todo conjunto de ideas que busque resolver problemas sociopolíticos, se enfrentará tarde o temprano con la aparición de problemáticas que no fueron contempladas en un primer momento. Es propio de la vida humana, por su carácter de constante creación, que surjan problemas donde antes no los hubo.

Antes de considerar los nuevos problemas que el anarquismo tuvo que enfrentar, es útil destacar el carácter flexible del anarquismo, que permite, a diferencia de otras ideologías políticas, adaptarse con mayor facilidad a otros tiempos y problemas filosóficos. En efecto, al momento de definir el anarquismo, hicimos hincapié en su aspecto abierto y no dogmático. Por ejemplo, Jun (2019) caracteriza la tradición anarquista del siguiente modo: “the anarchist tradition is better understood as a constellation of diffuse and evolving concepts than as a fixed set of principles” (p. 85). Goldman (2013) es aún más clara, destacando la carencia de un programa fijo en el anarquismo: “Los métodos del anarquismo, por lo tanto, no suponen un programa irrefutable que debe ser llevado a cabo bajo cualquier circunstancia” (p. 24).

Todd May (2016), un autor de referencia en estas materias, despliega la noción flexible del anarquismo a partir de su énfasis en el concepto de dominación por sobre el de explotación. Si bien es cierto que los anarquistas, al igual que los marxistas, adoptaron el análisis económico de la explotación, no se limitaron a este tipo de relación, sino que estudiaron, además, las relaciones de dominación, que desbordan la categoría económica de las relaciones productivas.

Las implicancias de este enfoque son centrales: el anarquismo considera más que las luchas políticas que buscan deshacerse de la explotación económica, pues “la lucha política ocurre en demasiados registros” (May, 2016: 80). La diversidad de registros es expresión de diversidad de ámbitos donde la lucha política libra su batalla. Más que anhelar superar la relación capitalista-proletario, el anarquismo amplía el horizonte de batallas políticas.

Un ejemplo de esta característica se refleja en la preocupación del anarquismo por ámbitos sociales que para otras ideologías revolucionarias no fueron relevantes. Granel (2014) nos instruye acerca de la problemática de la sexualidad para el anarquismo: “el anarquismo consideró esenciales para la transformación social revolucionaria aspectos como la liberación sexual y la subversión de las tradicionales relaciones de género” (p. 22).

Esta laxitud del anarquismo para abarcar problemáticas sociales que no se reduzcan a las relaciones productivas y a la organización económica de una sociedad política, permite su capacidad de adoptar, con mayor facilidad, problemáticas de tiempos futuros. Asimismo, su carácter no dogmático le permite recoger ideas de autores o movimientos que no son propiamente anarquistas.

En base a este último punto es que podemos interpretar los trabajos de Todd May y Lewis Call, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism and Postmodern anarchism*.

En su conjunto, las tesis de ambos libros apuntan a fundamentar la posible compatibilidad entre la postura política del anarquismo y un conjunto de ideas aglutinadas bajo los rótulos posestructuralismo y posmoderno. Es decir, hay en los lineamientos de autores como Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard, ideas afines a los objetivos políticos del anarquismo. A continuación, nos encargaremos de revisar estas dos obras en mayor detalle.

### C) Antirrepresentacionalismo, micropolítica y nomadismo

La obra de May inauguró una constante relación entre posestructuralismo y anarquismo, influyendo sobre las posteriores lecturas a nivel académico (Jun, 2019). May, quien concibe la filosofía política como aquella tensión entre lo que las cosas son y lo que deben ser, esboza una serie de puntos de encuentro que permiten la relación entre ambos elementos. El primer punto de encuentro es el antirrepresentacionalismo.

¿Qué es el antirrepresentacionalismo? Primero es menester comprender a qué se refiere May con la representación en la filosofía política, particularmente la anarquista. Acerca de esto nos dice: “To the anarchists, political representation signifies the delegation of power from one group or individual to another, and with that delegation comes the risk of exploitation by the group or individual to whom power has been ceded” (May, 1994: 47). El anarquismo, en efecto, es contrario a la mayoría de los sistemas políticos (incluyendo la democracia) por su rechazo a la representación. Sustituye esta delegación del poder por la acción directa como método principal para desarrollar la actividad política.

La representación significa un intento de arrebato a las personas de tomar decisiones sobre sus vidas. El sujeto político estaría generalmente subordinado a delegar sus funciones como miembro activo de la vida pública a una élite que se hace del poder a través de mecanismos democráticos. Por supuesto, esto solo constituye una visión entre muchas. Una apreciación distinta de la democracia representativa puede ser encontrada en Galvao de Sousa (2011), quien manifiesta que “el núcleo del ideal democrático de gobierno representativo reside en que el poder no se limite a representar al pueblo en cuanto unidad política, y sea ejercido de conformidad con las aspiraciones populares, manifestadas en ocasiones de forma directa (plebiscito, referéndum), y más frecuentemente por medio de los representantes designados por el pueblo para ser los portadores de tales aspiraciones (p. 47).

Un conocido ejemplo de organización política anarquista contraria al principio de representación es el federalismo, encontrado en los autores clásicos del movimiento. El federalismo anarquista no hay instancias de representación política, esto es, instancia a nivel del poder político, pues nadie puede hablar en nombre de otros. Solo hay administración política de asuntos dirimidos por aquellos que se ven afectados por esos mismos asuntos, procurando tener cuerpos pequeños a nivel administrativo para evitar cualquier tipo de concentración de poder. Basta remitirse, por ejemplo, a la descripción que hace Bakunin de la democracia representativa justo después de abogar por el federalismo<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> “porque esa nueva forma estatista, basada en la pretendida dominación de una pretendida voluntad del pueblo que se supone expresada por los pretendidos representantes del pueblo en las reuniones supuestamente populares, reúne en sí las dos condiciones principales necesarias para su progreso: la centralización estatista y la sumisión real del pueblo soberano a la minoría intelectual que lo gobierna, que

Otro ejemplo ilustre es el anarcomunismo o comunismo libertario, de influjo kropotkiniano y practicado como ideal político por diversos anarquistas convencidos de la inutilidad e inmoralidad de la representatividad, la mediación y la delegación del poder en terceros. En efecto, Isaac Puente (1936), anarquista español, es conciso en este punto: “El peor de todos los prejuicios es creer que un ideal puede realizarse por la mediación de unos hombres, aunque éstos no quieran llamarse políticos” (p. 11)

Ahora bien, es objetable que, a niveles políticos, el anarquismo clásico y el posestructuralismo sean intuitivamente compatibles. Esto producto del antihumanismo de este último. En efecto, la teoría posestructuralista, en general, se caracteriza políticamente por su meta de abandonar el humanismo en todas sus formas. Para el humanismo, el *sujeto* es la clave para toda experiencia perceptiva, sujeto con una consciencia transparente para sí misma, fuente de autodeterminación y constituyente de su propia experiencia. El anarquismo clásico es heredero de este humanismo, como ya hemos demostrado en capítulos anteriores

En base a esto, la síntesis parece imposible: el posestructuralismo significaría la anulación del anarquismo, por cuanto este funciona con la batería conceptual proporcionada por el humanismo y las ideas modernas en general. No obstante, esto no es necesariamente cierto, pues puede interpretarse el posestructuralismo como la radicalización de algunas tesis que ya se encontraban germinadas en el anarquismo clásico, como lo es, precisamente, la que venimos tratando: la representación.

El posestructuralismo radicaliza la antirrepresentación con la introducción de la micropolítica, que constituye una manifestación del antirrepresentacionalismo en dos registros: epistémico y político. Como postula May (1994), “The first ethical principle to which poststructuralism is committed is that practices of representing others to themselves—either in who they are or in what they want—ought, as much as possible, to be avoided” (p. 130). La micropolítica ofrece la oportunidad de permitir una agencia política sin mediaciones, evitando dotar a un grupo de individuos (como una vanguardia política o un intelectual orgánico) del rol de enseñarle la opresión a quienes la sufren y entregar direcciones sobre lo que tengan que hacer: en vez de esto, que consiste en una práctica vertical, se ofrecen posibles escapes frente a las situaciones de opresión.

En este sentido, la micropolítica es compatible con una crítica anarquista de la representatividad, aunque ya despojada del aparato conceptual humanista. Y es que, en efecto, en la micropolítica, quien habla y actúa no se trata de un sujeto, sino de una multiplicidad, tanto a nivel colectivo (diferentes personas) como a un nivel individual (somos un grupúsculo). Esto constituye una mutación de las coordenadas del anarquismo clásico, mas una continuidad en sus caracteres esenciales (ser antirrepresentativo).

Laekstad (2019) en la misma línea que May, argumenta en favor de la importancia que constituye la micropolítica para las políticas revolucionarias del anarquismo. Este autor intenta conectar la micropolítica con la *política prefigurativa* y su rendimiento para crear una subjetividad revolucionaria. Mientras la política prefigurativa se preocupa de configurar un futuro favorable para ciertos intereses políticos, la micropolítica revela aquellos espacios intersticiales que son ignorados, como las relaciones sociales que

---

pretende representarlo y que infaliblemente le explota”. Bakunin, M. (2006). Estatismo y anarquía. Buenos Aires: Utopía, p.18



funcionan reproduciendo las lógicas opresivas de la burguesía. Por ejemplo, el análisis micropolítico permite enfrentar al fascismo atendiendo aquellos elementos que un análisis macropolítico no exhibe: “It is best understood in terms of the many microfascisms that already exist in couples, families, schools and so on, which enable the fascist state to effectively act upon the masses” (Laekstad, 2019: 69).

En el mismo sentido, la micropolítica ayuda a quienes desean la revolución a crear el espacio adecuado para la revolución, construyendo una subjetividad revolucionaria previa a las estructuras políticas deliberativas: “One thing the concept of micropolitics contributes to prefigurative politics is the way it directs our attention to the development of revolutionary subjectivity beyond the more straightforward questions around the formal structures of deliberation and decision making” (Ibid: 71).

Ahora bien, es necesario plantear, al menos, un ejemplo que nos ofrezca esta nueva estrategia. Un resultado de este tipo de análisis, quizás el más connotado, es el nomadismo promulgado por Deleuze y Guattari. Ambos autores oponen a la estructura estatal la máquina de guerra nómada. En efecto, el *otro* del Estado son las máquinas de guerra nómades, fuerzas creativas que desbordan la estructura social del Estado: “Such nomadism is central to Deleuze's thought, because it provides the possibility of conceiving new and different forms of practice, and thus of resisting current forms of identification as unwonted constraints” (May, 1994: 105).

El nómada es un errante sin ninguna sujeción a un territorio dado. El Estado, fuerza reactiva, busca someter todo nomadismo a ciertas estructuras de tal modo que su fuerza creativa no desborde sus fronteras y categorías represivas. “The state-form does not create, but, rather, works on the creativity of the nomadic war-machine, channeling it along acceptable and well-regulated pathways” (Idem.). El estado sobre codifica los segmentos, esto es, regula la creatividad nomádica para detener su rendimiento revolucionario.

El anarquista, por ende, debe tener en cuenta la estrategia política del nomadismo como oposición radical al Estado en su propio tipo de operación. La lógica estatal apunta a la estrategia del ajedrez; la lógica del nomadismo apunta a la táctica del go. Los anarquistas deberían adoptar el segundo método de juego: “Pues el ajedrez codifica y descodifica el espacio, mientras que el go procede de otra forma, lo territorializa y lo desterritorializa (converth el exterior en un territorio en el espacio, consohdar ese territorio mediante la construcción de un segundo territorio adyacente, desterritorializar al enemigo mediante ruptura hiterna de su territorio, desterritorializarse uno mismo renunciando, yendo a otra parte...). Otra justicia, otro movimiento, otro espacio-tiempo” (Deleuze & Guattari, 2005: 361).

## PARTE II – LA INFLUENCIA DE FOUCAULT

Entre todos los autores que podríamos considerar dentro de la corriente posestructuralista, Michel Foucault constituye, para la presente investigación, la figura principal desde la cual busco mostrar la síntesis del anarquismo posestructuralista. El primer paso para poder comprender el influjo de este autor, es entender la propia condición de la obra de Foucault. Se trata de entender las tesis foucaultianas como una caja de herramientas más que un cuerpo teórico sistematizado con principios rígidos que deben seguirse al pie de la letra. En efecto, “Foucault llega a sentirse más como un «artificiero» que como un intelectual, considerando sus libros como «paquetes de explosivos»” (Beaulieu, 2013: 179).

Esto quiere decir que la intención de este texto no es, por ningún motivo, encasillar a Foucault dentro de la tradición anarquista ni etiquetar su obra intelectual de anarquista. No hay, en síntesis, pretensiones de identificar a Foucault con una corriente política en particular. El objetivo es, más bien, señalar una serie de puntos teóricos relevantes que sirven al propósito político del anarquismo

### A) El poder en Foucault y la ética de la resistencia

Para el anarquismo clásico, el poder constituye un elemento negativo. En efecto, “Anarchism as a philosophy wishes to dissolve all forms of authority and power, and if possible, seeks their complete abolition. All anarchists reject political authority in the form of the State and government, and most reject the moral authority of exceptional individuals” (Marshall, 2010: 47). No obstante, en Foucault, el poder no solo consta de una visión supresiva y negativa, sino también productiva y positiva.

En primer lugar, es necesario aclarar la dimensión en la que Foucault concibe al poder. Este elemento no se trata de una facultad ni de un objeto que se detente por un individuo o un grupo privilegiado. El poder es *capilar*, esto es, está y fluye en toda relación social y, por lo tanto, el no es detentado por una minoría (aristocracia, oligarquía, burguesía, capitalistas) ni por un monopolio del Estado: “en las relaciones humanas, sean cuales fueren – ya se trate de comunicar verbalmente, como lo hacemos ahora, o de relaciones amorosas, institucionales o económicas -, el poder está siempre presente: quiero decir la relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro” (Foucault, 1999: 405).

En efecto, Foucault no concibe el poder como sustancia, inscrito en el ámbito relacional. El poder no tiene centro ni periferia, ni es una sustancia, sino una acción que se da en todas las prácticas humanas, en sus relaciones. El poder se *ejerce*. De hecho, el hincapié no está en el poder mismo, sino de las relaciones de poder: “En otras palabras, con las relaciones de poder se desustancializó el poder, es decir se quita la idea de que el poder es una propiedad o que estaba localizado en el Estado. Más que prohibir, el poder gobierna, presenta al individuo las alternativas válidas para la acción, induce, encauza sus conductas en una dirección” (Cerón, 2010: 151).

El poder, concebido así en su ámbito relacional, está inscrito en todo tipo de relación humana, por lo que su carácter no puede ser puramente negativo, pues no todas las relaciones humanas constituyen relaciones de pura negatividad. Por el contrario, Foucault

nos revela el carácter productivo del poder, principalmente en relación con el saber<sup>19</sup>: “Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (Foucault, 2004: 19).

El esquema foucaultiano exige, para que existan relaciones de poder, la libertad de los agentes involucrados en estas relaciones. Esto es aclarado por el mismo Foucault (1999) al distinguir las relaciones de poder de los estados de dominación: “me parece que hay que distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades -juegos estratégicos que hacen, que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que estos responden, a su vez, intentando no dejarse determinar en su conducta o procurando determinar la conducta de aquéllos- y los estados de dominación, que son lo que habitualmente se llama el poder” (p. 413).

Las relaciones de poder incluyen, a su vez, la posibilidad de ejercer el poder en forma de resistencia: todo ejercicio de poder implica una resistencia. Ciertamente, “si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia” (Ibid: 423). La resistencia es, por ende, un elemento subsistente en toda relación de poder. Este planteamiento funda la posibilidad de una ética de la resistencia, que, amparada en el esquema foucaultiano, ofrece a todo individuo la posibilidad de resistir cualquier poder que ejerzan sobre él.

Antes de avanzar en el punto de encuentro que esta ética significa para el anarquismo en términos políticos, es necesario diferenciar el concepto de resistencia del de reacción. Mientras la reacción se trata de una respuesta negativa a una fuerza positiva, la resistencia constituye un ejercicio de poder de carácter activo. Efectivamente, resistir no equivale a repeler el poder que domina, sino ejercer un poder que tiene la capacidad de crear y no solo destruir aquello que es impuesto. Esto se expresa de un modo preciso en el siguiente fragmento: “En cuanto a los movimientos populares, se les ha presentado como producidos por el hambre, los impuestos, el paro; nunca como una lucha por el poder, como si las masas pudiesen soñar con comer bien pero no con ejercer el poder” (Foucault, 1979: 32). Este deseo del poder, en su modalidad de resistencia, opera en un nivel positivo, esto es, de afirmación más que de mera negación.

Entendido el carácter positivo de la resistencia, la importancia que esta representa para el anarquismo se funda en la capacidad política que ofrece “La posibilidad de resistencia no es para Foucault esencialmente del orden de la denuncia moral o de la reivindicación de un derecho determinado, sino del orden estratégico y de la lucha. Para una caracterización de la resistencia desde esta perspectiva” (Castro, 2000: 490). La resistencia constituye

---

<sup>19</sup> Es más: lo que a Foucault busca a través de su analítica del poder no es ni el poder como sustancia ni el poder como relación o actividad; es, en realidad, la respuesta que nos otorga su concepción del poder a la hora de conocer la constitución del sujeto: “Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc”. Foucault, M., Morey, M., & Gabilondo, P. A. (1999). *Entre filosofía y literatura: Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, p. 403.

una táctica política de carácter afirmativo, que no se limitaría a demandar cosas, sino a crear espacios nuevos.

El sentido de la resistencia en Foucault no quiere decir simplemente liberarse de la opresión, sino también expandir los espacios locales de libertad situada (situated freedom), como indica May (1994): “The expansion of situated freedom is of a piece with the idea of political intervention as experimentation. Political practice tries to carve out spaces that allow the possibility of alternative practices. In expanding situated freedom, one might not be engaging directly in those practices themselves, but instead creating room for the engagement to occur” (p. 116).

En otros términos, relacionados con la conexión antes examinada entre micropolítica y política prefigurativa, Foucault propone la posibilidad de resistencia como un modo de producir nuevas formas de subjetividad alternativas y, por ende, de producir subjetividades revolucionarias más allá del proletario. El cómo de esto es respondido introduciendo el concepto cuidado de sí (epimeleia heautou), que ofrece la capacidad de “hacer de la vida un proyecto ético estético” (Cerón, 2011: 51). Lo que busca Foucault es que obremos a partir de un ethos construido desde los márgenes del saber que cierto poder ha producido.

Para el anarquismo, esta producción de una subjetividad revolucionaria a partir de los márgenes, y llevada a cabo a través de prácticas de sí, constituye una oportunidad de construir política ahí donde no la había: en los campesinos, en los obreros marginados, en los locos, en los niños, o, en suma, en distintos puntos exteriores a las consideraciones del saber que ha marginado a gran parte de la población a la hora de dirimir los asuntos públicos. Respecto a este asunto cabe, por supuesto, recordar la relevancia que otorgó Bakunin al lumpenproletariado, figura marginal de acuerdo con los análisis marxianos<sup>20</sup>.

## B) Vigilar y castigar: la sociedad disciplinaria

Otro de los puntos importantes en el anarquismo es el del castigo, relacionado con la autoridad, cuya legitimidad es socavada por los anarquistas. En efecto, para cualquier anarquista es problemático que autoridades erigidas sobre fundamentos ilegítimos se arrogue el derecho de castigar a otro ser humano y, en los tiempos modernos, de encerrarlo en una prisión, privándole de libertad<sup>21</sup>. Kropotkin sentenció la existencia de las cárceles en un breve escrito sobre las prisiones. En él, condena absolutamente la prisión en tanto que institución “El primer deber del revolucionario será abolir las cárceles: esos monumentos de la hipocresía humana y de la cobardía. No hay porque temer actos antisociales en un mundo de iguales, entre gente libre, con una educación sana y el hábito de la ayuda mutua. La mayoría de estos actos ya no tendrían razón de ser. Los restantes serían sofocados en origen” (Kropotkin: 10). Las prisiones, en conjunto con las leyes y el Estado, son rechazadas por los anarquistas, quienes no solamente repudiaron desde el exterior, sino también conocieron en carne propia al ser frecuentemente perseguidos durante la historia.

Foucault analizó detalladamente, ateniéndose a la historia francesa, los mecanismos de poder que operaban en las prisiones y el sistema punitivo moderno. A diferencia de los

---

<sup>20</sup> Bakunin, M. (2006). Estatismo y anarquía. Buenos Aires: Utopía, p.12

<sup>21</sup> El movimiento anarquista actual organiza constantes jornadas anticarcelarias a nivel nacional e internacional, solidarizando tanto con los presos políticos como con los presos en general.

historiadores de las ideas, que explicaron las reformas penales en términos de progresos conseguidos por las ideas ilustradas, Foucault desarrolló la tesis de la economía del castigo. En efecto, “La reforma del derecho criminal debe ser leída como una estrategia para el reacondicionamiento del poder de castigar, según unas modalidades que lo vuelvan más regular, más eficaz, más constante y mejor detallado en sus efectos; en suma, que aumente estos efectos disminuyendo su costo” (Foucault, 2004: 47).

La noción de una economía del poder le permitió interpretar las modificaciones del sistema punitivo moderno desde un análisis bastante original. Para el filósofo francés, esta nueva economía del castigo incluyó el reforzamiento de la vigilancia, mientras se disminuyó la brutalidad del suplicio. Implicó tanto un mejoramiento de los sistemas de vigilancia como el crecimiento exponencial de los aparatos vigilantes. La reforma penal desarrolla dos procesos de objetivación: la del delincuente, que tarda más tiempo en formarse (*homo criminalis*) y la del delito, que es más inmediata y guarda relación con la refinada semiotécnica de los castigos.

Inscribe, asimismo, la economía del castigo en una profunda relación con el cuerpo, en tanto que el cuerpo es un terreno donde ejercer poder: “Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder” (Foucault, 2004: 82). La novedad de esta operación sobre el cuerpo en la época clásica, post reforma penal, estriba en que se trata de una economía del cuerpo que trabaja sobre sus energías, procurando una eficacia determinada que exige, tal como he resaltado, la profusión de aparatos de vigilancia: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las disciplinas” (Ibid: 83).

Foucault introduce, efectivamente, la noción de disciplinas como el elemento primordial para el funcionamiento del castigo y la penalidad modernas. Las disciplinas son fórmulas generales de dominación, distintas a la esclavitud, el vasallaje, la domesticidad, el ascetismo (las disciplinas de tipo monástico que buscan control sobre el propio cuerpo). La disciplina fabrica “cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles (...) Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada” (Ibid:83-84). La disciplina es una anatomía política.

¿Qué implica, ahora, que la economía del castigo haya cambiado y el sistema penal opere principalmente sobre el apoyo que le otorgan las disciplinas? Implica que nuestra relación con el castigo, en tanto individuos sometidos al Estado, ha de ser concebida en términos aún más sutiles que los que el anarquismo clásico pudo identificar en su tiempo. El tiempo que vivimos es, ahora, el tiempo del poder disciplinario.

El análisis anarquista, en su interés por abolir todo sistema de dominación, ha de servirse del desarrollo teórico foucaultiano sobre el poder disciplinario. Por ejemplo, es clave tener en cuenta que, desde la época clásica, los dispositivos de coacción operan principalmente por la *mirada*, esto es, por sistemas de vigilancia. La vigilancia se convierte en una función imprescindible para la revisión y encauzamiento de la conducta individual.

A su vez, la vigilancia opera con la sanción normalizadora en este nuevo tipo de poder. El castigo del poder disciplinario es de carácter correctivo, esto es, busca reducir las

desviaciones a través de la corrección de la conducta. Esto se concreta a través de la sanción normalizadora: la penalidad disciplinaria normaliza, es una penalidad de la norma: “Se comprende que el poder de la norma funcione fácilmente en el interior de un sistema de la igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, todo el desvanecido de las diferencias individuales” (Foucault, 2004: 112). La norma, entonces, como mecanismo de poder disciplinario, produce un saber que divide entre normales y anormales.

El modelo de este nuevo tipo de poder es el panóptico. El panoptismo define una física del poder muy distinta a la antigua física del poder del rey que es soberano. “El panoptismo es el principio general de una nueva anatomía política cuyo objeto y fin no son la relación de soberanía sino las relaciones de disciplina” (Ibid: 126). El panoptismo sueña una sociedad penetrada por mecanismos disciplinarios, con “un diseño de las coerciones sutiles para una sociedad futura” (idem).

Al mismo tiempo, estos regímenes de disciplina producen, a través de sus nuevas tecnologías del poder, ciertas subjetividades. Por ejemplo, las disciplinas que operan en las prisiones producen la subjetividad “delincuencia”, que es un elemento necesario para el mantenimiento de un sistema político que lo exige para imponer el orden: “what is never said (prior to genealogy) is that delinquency was produced by this system in the first place, as a tactic by which the system might justify itself” (Call, 2003: 80). En base a esto, una de las tareas del anarquismo es precisamente combatir la producción de este tipo de subjetividades, que no sirven a su causa sino a la de sus enemigos autoritarios.

### C) La radicalización de la genealogía de Nietzsche

Una de las tesis afirmadas por Call (2003) es que Foucault radicalizó la genealogía nietzscheana. Según el autor, en Foucault, la genealogía, que adopta una dimensión política tiene gran capacidad subversiva: “Like Nietzsche, Foucault applies genealogy to show that things could be otherwise” (p. 66). La aplicación de la genealogía crea un espacio discursivo para un nuevo pensamiento posible, esto es, un pensamiento del afuera (y un ejemplo puede ser afuera del Estado).

La genealogía no se preocupa de la continuidad, la evolución y el progreso, sino que muestra la dispersión, la colección de accidentes, “los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros” (Foucault, 1979: 13). Este operar de la genealogía a través de la procedencia muestra la heterogeneidad de lo que se creía coherente consigo mismo, es decir, fragmenta lo que supuestamente estaba unido<sup>22</sup>

Lo que revela esta fragmentación es que en la *emergencia* de los saberes, no hay una explicación que funcione de acuerdo a una estructura teleológica. En efecto, la emergencia de las cosas no viene acompañada de un telos; esos telos proclamados no son sino servilismos contingentes, pues “La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas” (Ibid: 15). Esto remite, por supuesto, a una concepción que contempla el papel de la violencia en el “progreso” de la historia.

---

<sup>22</sup> Esta operación corresponde al mismo tipo de operación que elabora Foucault a la hora de abordar, en su *Arqueología*, una propuesta histórica contraria a la historiografía global.

Foucault es explícito respecto al carácter bélico del desarrollo de la historia humana, que no cesa con el advenimiento del pacifismo del humanismo. Para el filósofo francés, este combate constante no cesa con las leyes, ni la ilustración ni el humanismo: “La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación” (Foucault, 1979: 17).

El empleo de la genealogía, al igual que el anterior empleo de la arqueología en la obra foucaultiana, presenta un desafío a la historiografía tradicional, señalando las discontinuidades y las rupturas de la historia más que un progreso identificable a lo largo de los tiempos. En efecto, “Para la genealogía, los accidentes y las rupturas son esenciales, y por ello, el método que posibilita es una perspectiva frente a la historia como un todo” (Cerón, 2010: 47).

La genealogía socava, por ende, aquella visión historiográfica que pretende hacer de la historia una evolución observable objetivamente, inmaculada y puramente neutral. Muestra, en cambio, la contingencia de los eventos históricos, permitiendo advertir que toda posición corresponde al resultado azaroso de un juego de fuerzas en el que uno puede involucrarse activamente. “Whereas Nietzsche used genealogy primarily as a weapon against Judeo-Christian morality, Foucault is much more interested in genealogy as a strategy for the subversion of judicial discourses about prisons and punishment, or psychological discourses about sexuality” (Call, 2003: 3).

La contingencia de la historia abre la puerta para la potencia creadora de los seres humanos, que intervienen en este campo de batalla que se disputa la producción de saberes y contra-saberes. Tal como destaca Williams (2006): “If history is discontinuous, then its hold on us is limited and fragmentary. We do not only inherit necessary forms and compulsions, but also gaps and opportunities. Spaces, words and identities are not hermetic things, but patchworks. Their looseness and incompleteness allows for opportunities for creation and variation. Openness is built into genealogy” (p. 111).

#### D) La biopolítica y el disciplinamiento de los cuerpos

En relación con las técnicas del poder, Foucault identificó la emergencia de un nuevo tipo de operación en el ejercicio del poder sobre los individuos. En efecto, “Hay que entender por “biopolítica” la manera en que, a partir del siglo XVIII, se buscó racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza” (Castro, 2000: 62).

La biopolítica da cuenta de una dimensión de la política quizás inadvertida por otros tipos de análisis, que no consideran las técnicas de manipulación sobre la vida misma de los individuos. El objeto de estas prácticas es “crear un “cuerpo dócil” que pueda ser sometido, que pueda ser utilizado y que pueda ser, sobre todo, transformado y perfeccionado” (Cerón, 2010:136). Se trata de un disciplinamiento que crea un espacio útil orientado a la productividad, donde no es admisible el desperdicio ni los márgenes inútiles, como el espacio para el ocio. “Por esta razón se implementan horarios cuyo objetivo es regular las actividades y cuadrangular el tiempo para asegurar la utilidad y la

buena calidad de éste” (Ibid: 138). Es, en síntesis, un complejo conjunto de procedimientos para obtener de las prácticas de este el mayor rendimiento posible.

La biopolítica emerge, principalmente, por las pretensiones de ejercer el poder sobre una *población*. Ciertamente, “Foucault sostiene que ese nuevo objeto natural que es la población cambia las técnicas de gobierno. Éstas ya no pueden pasar por la mera obediencia de los súbditos a la voluntad del soberano, sino que deben operar trabajando sobre las variables que afectan al devenir lógico de la población” (Tirado, 2009: 101). Esto significa un control disciplinario sobre las multiplicidades individuales que componen una población bajo un gobierno.

Foucault identifica en el término de la población, como expresión de multiplicidades, el espacio sobre el que es ejercida la seguridad a través de dispositivos<sup>23</sup>. Asimismo, el concepto de población en cuanto multiplicidad es necesario en el esquema foucaultiano, por cuanto “Sólo hay disciplina en la medida en que hay multiplicidad y un fin, o un objetivo, o un resultado por obtener a partir de esa multiplicidad” (Foucault, 2006: 27). En efecto, el poder opera sobre un cuerpo de multiplicidades para conseguir un cierto tipo de individualización afín a objetivos determinados.

En cuanto a la multiplicidad, Foucault propone el concepto de población como un objeto emergente desde cierto período histórico. La población, objetivo del poder, no equivale simplemente a un conjunto de individuos, sino que constituye un propio sujeto que sucede al concepto de *pueblo*, alrededor del siglo XVIII, concebido en conjunto con el surgimiento del mercantilismo y el cameralismo, luego modificado en relación los fisiócratas. Foucault rescata el último sentido del término, asociado a los fisiócratas, quienes permitieron una concepción no solo jurídico política, sino “como una especie de objeto técnico político de una gestión y un gobierno” (Ibid: 93).

A nivel material, estas tecnologías operan directamente sobre el cuerpo, controlando sus impulsos, sus energías, sus movimientos y sus formas posibles. Efectivamente, “Lo que se graba en el cuerpo es una positividad, un deber ser. Cuando el sujeto se desvía de la norma, aun sin conocerla, es castigado y realizará el aprendizaje con el dolor físico, inscribiéndose la normatividad en su propia carne, en sus huesos, en su piel” (García, 2005: 59-60). No se trata simplemente de lealtades demandadas por una autoridad despótica, sino de un complejo conjunto de técnicas que no operan a nivel de superficie.

El anarquismo puede recoger tanto las reflexiones foucaultianas atendiendo al registro mismo del cuerpo y las prácticas sociales que constituyen sus límites y posibilidades permitidas, así como las reflexiones sobre los distintos conceptos bajo los cuales se quiere organizar a una multiplicidad en tanto objeto técnico de un gobierno. Así, por ejemplo, en su preocupación por las relaciones sexo-afectivas, el anarquismo puede contemplar, en base a la batería conceptual de Foucault, los procesos de disciplinamiento que penetran las relaciones sociales, amparados, por supuesto, por el régimen del Estado y la existencia de un gobierno.

---

<sup>23</sup> Foucault explica las diferencias entre el poder disciplinario y los dispositivos de seguridad, principalmente a partir de las diferencias en cuanto a su modo de operar. Véase Foucault, M., & Pons, H. (2006). Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: F.C.E, pp. 66-70.



## V – UN EJEMPLO DE ANARQUISMO POSESTRUCTURALISTA: FEMINISMO, DISIDENCIAS SEXUALES Y CONTRASEXUALIDAD

Porsupuesto, cualquier tipo de explicación novedosa o, al menos, pretenciosa, exige la enumeración de ejemplos, esto es, exige mostrar su practicidad a través de ejemplos históricos que puedan guiar el entendimiento del lector. En este caso, se trata de ejemplos que no han pasado a la historia, sino que tienen lugar en nuestro presente.

El anarquismo como movimiento político guarda una relación no casual con el feminismo, sino más bien profunda. Ambos movimientos son productos de la modernidad, cuyo canon político se ha expresado en la fórmula tripartita de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad. Así, la emancipación social anhelada por el anarquismo incluye, por supuesto, al sexo femenino: “la mujer, según los anarquistas, que quieren la igualdad y la libertad, no debe reclamar, como reclaman ciertas feministas al agua de rosas, poder también mandar; debe solo reclamar el derecho de no obedecer nunca a ninguno, de poder hacer su gusto, ya que la anarquía no tiene por objeto substituir a los viejos amos con otros nuevos, sino abolir todo mando” (Fabbri, 1923: 72).

No obstante, tal como resalta Barrancos, la relación entre el feminismo y el anarquismo en los círculos libertarios estuvo contagiada de los efectos del machismo y la dominación patriarcal. Un ejemplo de ellos es la subordinación de la mujer al rol de acompañante del revolucionario. Deriva de esta concepción una serie de indicaciones hacia las mujeres en lo concerniente al trato que den a sus hombres militantes.

Por otro lado, la liberación de la mujer es contemplada de un modo instrumental: se exige que la mujer se emancipe para que no siga criando hijos conservadores, contrarios a las ideas libertarias. Barrancos, a propósito de un discurso de José Prat, resalta lo siguiente: “revela el lugar masculino desde donde se lo profiere, señala la insuficiencia femenina debida a la ignorancia, marca la intermediación — madre, hija, compañera— y responsabiliza al genero por el fracaso, eventual, de los oprimidos. El propio discurso se eleva como antieipio de una punición que, en cierta medida, ya opera como tal”<sup>24</sup>

Recogiendo lo que se ha dicho sobre el anarquismo posestructuralista, el enfoque que debiese adoptarse para políticas emancipatorias femeninas es, contrariamente a lo que revela tal discurso, un rechazo hacia la autoridad moral del hombre para instruir a la mujer en sus quehaceres: la revolución que hará libre a la mujer solo puede contemplarse en los términos que el propio sexo femenino concluya desde su protagonismo. Las prácticas revolucionarias han de ser protagonizadas por los agentes que las necesitan para su propia existencia: cualquier tipo de mediación por parte de un instructor autorizado para decir qué hacer contradice los propósitos del anarquismo posestructuralista.

---

<sup>24</sup> Barrancos, D. (1990). *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina: De principios de siglo*. Bs. As. [i.e. Buenos Aires: Contrapunto, p. 275

Las palabras de Goldman (2013) constituyen una amarga crítica a las intenciones benevolentes de este feminismo incipiente de su tiempo, aletargado en causas que se circunscriben a la legalidad del sistema político burgués: “¿Qué consiguió ella, al ser emancipada? Libertad de sufragio, de votar. ¿Logró depurar nuestra vida política, como algunos de sus más ardientes defensores precedían? No, por cierto” (p. 113).

Ahora bien, el papel del feminismo anarquista, por las razones de este fracaso que encierra el feminismo liberal, ha de adoptar una posición propia que constituyó y constituye hoy una de los grandes frentes de batalla política. Tal como resaltar Korneguer (1975), la lucha del feminismo implica el anarquismo en la medida en que combatir el patriarcado es combatir toda jerarquía, dominación y autoridad en sí mismas. “Feminismo no significa poder empresarial femenino ni una mujer presidenta; significa ausencia de poder empresarial y ausencia de presidentes (...) Desafiar el sexismo significa desafiar toda jerarquía económica, política y personal; en otras palabras significa una revolución anarco-feminista” (p. 28).

El feminismo, entendido en los términos del anarquismo posestructuralista, operará, por ende, en dimensiones profundas que cuestionen, en primer lugar, la propia emergencia de la subjetividad e identidad femeninas. Como resalta Sánchez (2003): “El feminismo considera que la identidad es una cuestión política y, al mismo tiempo, hace política con la identidad. Por ello, constituye un espacio privilegiado para hacer funcionar –y, de esta manera, probar su potencia teórica- conceptos como subjetivación, poder, resistencia, violencia simbólica o luchas simbólicas” (p. 234).

Los efectos de esta crisis de la identidad femenina, relativas al movimiento de descentramiento del sujeto característico del posestructuralismo, constituyen las principales vías revolucionarias de los tiempos actuales, en tanto que sus espacios de acción política no se limitan a las esferas productivas, sino a todas las esferas sociales o, mejor dicho, humanas.

El desafío que inaugura esta apertura a producir nuevas formas de subjetividad invoca a sectores heterogéneos de la sociedad; posee la capacidad, en realidad, de evocar la agencia de cualquiera que parta desde el aparato crítico del feminismo. “La crítica de una identidad esencialista, autónoma, cerrada, independiente, invariable, originaria da paso a procesos de subjetivación, procesos abiertos, inacabados, contingentes, múltiples, provisionales... por los que las mujeres proponen y producen otras subjetividades que desafían las identidades impuestas” (Gómez, 2003: 237).

El espacio que abre esta crítica es el que repletan los análisis de la teoría queer y la disidencia sexual. Ambos elementos yacen inscritos en el horizonte abierto por esta crítica radical hacia los contenidos mismos que delimitaron la causa feminista en tiempos pasados. En efecto, “El dilema del feminismo está en el hecho de que su propia autodefinición está fundada en un concepto, la idea de mujer, que es necesario deconstruir y desencializar en todos sus aspectos” (Ibid: 240).

En este esfuerzo se inscribe, por ejemplo, la práctica de resistencia denominada como “contrasexualidad”, que representa un contramovimiento subversivo como resistencia frente al poder disciplinario que es ejercido sobre cuerpos a los que normaliza de acuerdo a sus categorías. De acuerdo a Preciado (2002), “En el marco del contrato contra-sexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos

parlantes, y reconocen a los otros como cuerpos parlantes. Se reconocen a sí mismos la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de enunciación, en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas” (p. 18).

La contrasexualidad representa, en este sentido, un ejemplo de anarquismo posestructuralista por cuanto no solo busca eliminar el influjo de las categorías que ordenan la sexualidad de acuerdo a la lógica binaria masculino-femenino, sino que también identifica en tal cometido un desacato de las categorías procedentes de instituciones estatales fundadas en la heteronormatividad. En efecto, “La contrasexualidad supone que el sexo y la sexualidad (y no solamente el género) deben comprenderse como tecnologías socio-políticas complejas; que es necesario establecer conexiones políticas y teóricas entre el estudio de los aparatos y los artefactos sexuales” (Ibid: 21).

Lo contra-sexual puede servir como pivote a la construcción de subjetividades revolucionarias que resisten el disciplinamiento del capitalismo y su principal institución: el Estado. Las prácticas contrasexuales se corresponderán, por lo tanto, con un intento libertario de eliminar las jerarquías y estructuras opresivas que ha impuesto el orden autoritario contra el que lucha el anarquismo. En efecto, respecto al espacio creativo de un anarquismo queer Volcano (2013) destaca lo que significaría llevar a cabo el ejercicio creativo de producir nuevos modos de concebir la sexualidad: “This means tearing down the normative assumptions that are used to uphold a status quo that puts some of us above others in the social order as a result of our sexual and/or gender practices. This is neatly described by the term “heteronormativity,” which refers to the culture of understanding, and the institutionalization of heterosexual, cissexual, dyadic, monogamous, and permanent relationships as the only possible and coherent sexuality” (p. 29).

## VI – CONCLUSIÓN: SÍNTESIS, ALGUNAS DIFICULTADES Y POSTERIORES INVESTIGACIONES

Si bien el texto ha sido articulado para poder explicar, en los términos más sucintos y claros, un asunto tan complejo como lo es la ideología anarquista y la corriente posestructuralista presenta un enorme desafío a la hora de escribir un texto. Puede interpretarse que la dificultad mayor de la investigación estriba en versar no sobre una ideología en sí misma, sino sobre la mutación de la misma.

En efecto, el plano dominante de la investigación no es el posestructuralismo, sino el anarquismo como ideología política. Pese a esta prevaencia, la complicación viene dada por ser capaces de explicar cómo una ideología, entendida como un cuerpo de ideas con cierta coherencia, es capaz de modificarse conservando su identidad.

La estrategia principal para satisfacer el propósito del texto ha sido la de analizar la modificación del anarquismo a niveles operatorios y programáticos, examinando su rendimiento de acuerdo a la absorción de ideas “extranjeras”. La fundamentación de esta adopción por parte del anarquismo ha estado cargada en el carácter propio del anarquismo y su naturaleza flexible e indogmática; a pesar de esto, cabe también la posibilidad de examinar si es que la adhesión está también facilitada por la naturaleza del posestructuralismo.

En resumidas cuentas, lo que he buscado exhibir es, en base a la asistematicidad del anarquismo y a sus postulados centrales, la plegabilidad con respecto a otros contenidos políticos. En efecto, si el anarquismo no consta de fórmulas fijas, es admisible concebirlo en una constante relación con ideas foráneas que puedan servir a la crítica política del anarquismo: “Anarchist strategy is too diverse to be called unified, but its diversities cannot be used to classify it because they are too unsystematic” (Ritter, 2004: 90).

Un análisis contemporáneo del anarquismo debe tener en cuenta este aspecto, cuyo rendimiento permite la conexión del anarquismo con diversos movimientos políticos que plantean problemáticas propias. Un ejemplo de este alcance es la simbiosis entre ecologismo y anarquismo, expresada de manera ilustre en los trabajos de Murray Bookchin.

El espacio abierto por estas consideraciones constituye un terreno fértil para futuras investigaciones. Cabe mencionar, respecto a este espacio, la plausibilidad de ciertas conexiones que en el presente texto no pudieron realizarse. Quiero concentrarme en, por ejemplo, la relación entre el anarquismo y los problemas tecnológicos de nuestra era, que involucran la superación de las identidades modernas a través de identidades posthumanas producidas a partir de tecnologías emergentes.

Esta conexión es tratada brevemente por Lewis Call, quien relaciona el género cyberpunk al anarquismo posmoderno. Según este autor, el cyberpunk significa la muerte del agente de la historia común al Marxismo y el anarquismo clásico, esto es, la subjetividad modernamente entendida, el sujeto moderno

La posmodernidad ofrece una subjetividad distinta, caracterizada por la fluidez y la descentralización. Esto fue anticipado de alguna manera por Kropotkin, quien atacó la subordinación del sujeto a un alma (concepto judeo-cristiano). El cyberpunk se interesa por estas nuevas formas de subjetividad en la era de las redes y la sociedad de la información.

En base a esta problemática es como ciertos autores fijan su atención en la figura del cyborg, explorado, por ejemplo, por Donna Haraway. El cyborg marca la condición posmoderna de una subjetividad dispersa y polivalente, donde la misma noción de la conciencia humana está comprometida. “The agenda of postmodern anarchism is bold and ambitious, to say the least. But to call this agenda unrealistic is to demonstrate a disturbing ignorance of the ways in which many elements of this agenda have already been initiated throughout the networks of the postindustrial world. The postmodern revolution is already upon us” (Call, 2003: 139).

Como nos indica Braidotti (2015), “necesitamos una nueva teoría del sujeto que tenga en cuenta la inflexión posthumana y que tome conciencia de la decadencia del humanismo” (p. 66). Dentro de esta desafiante empresa intelectual cabe, sin duda alguna, el papel del anarquismo como la ideología política revolucionaria por antonomasia, dispuesta a examinar una superación del humanismo por constituir este, en realidad, otro de los tantos espacios de dominación del hombre por el hombre.

Caben también otras interrogantes relacionadas con los asuntos discutidos y descritos en la investigación. Un tópico relevante es, por ejemplo, la relación que existe entre anarquismo y deconstrucción, en tanto que esta última es parte del posestructuralismo<sup>25</sup>. En efecto, puede considerarse el deconstruccionismo como un fenómeno que, a niveles políticos, problematiza la propia existencia de algo así como un régimen político con fundamentos últimos que legitimen su ejercicio de poder. Este tipo de pregunta abre, por ejemplo, el espacio para un futuro post-fundacionalista en términos políticos.

---

<sup>25</sup> Williams, por ejemplo, comienza su obra atendiendo la deconstrucción uno de los contenidos fundamentales del posestructuralismo. Véase Williams, J. (2005). *Understanding poststructuralism*. Chesham, Bucks: Acumen, pp. 25-53.

## RESUMEN

La presente investigación tiene por objetivo definir y explicar el fenómeno político denominado “anarquismo posestructuralista”, concebido como una mutación o ramificación del anarquismo, ideología política moderna relevante para los movimientos revolucionarios contemporáneos. Su explicación será contemplada tanto a la luz de una revisión separada de los elementos que componen la nomenclatura, como también a la luz de su síntesis. El primer apartado, sobre el anarquismo, privilegiará a los autores que componen el canon del anarquismo clásico: Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin. El segundo apartado, sobre el posestructuralismo y la posterior síntesis, privilegiará la obra de Michel Foucault como contribución principal. Asimismo, se concede un espacio a la ejemplificación de la tesis sostenida con el propósito de dar a entender la plausibilidad del anarquismo posestructuralismo a niveles prácticos. Finalmente, se problematizan algunos aspectos de la investigación y se abren nuevos puntos de inflexión para futuras investigaciones.

Conceptos clave: anarquismo, posestructuralismo, antirrepresentacionalismo, micropolítica, antiautoritarismo, relaciones de poder

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackelsberg, M. (2013). *Queering Anarchism: Addressing And Undressing Power And Desire*. Place of publication not identified: AK Press.
- Anselmo, S., Ribas, J., & Corominas, J. (1998). *Proslogion*. Madrid: Tecnos.
- Baillargeon, N. (2003). *El Orden sin el poder: Ayer y hoy del anarquismo*. Hondarribia: Hiru.
- Bakunin, M. (2006). *Estatismo y anarquía*. Buenos Aires: Utopía.
- Bakunin, M. A., Nettlau, M., Dolgoff, S. ., Abad, . S. D., & Gómez, C. J. (1979). *Obras completas: Volumen 4*. Madrid: La Piqueta.
- Barrancos, D. (1990). *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina: De principios de siglo*. Bs. As. [i.e. Buenos Aires: Contrapunto.
- Bonnano, A.M. (2010). *Errico Malatesta y la violencia revolucionaria*. Barcelona: Bardo ediciones.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Carter, A. (1975). *Teoría política del anarquismo*. Venezuela: Monte Avila Editores.
- Cerón, G. W., & Universidad Autónoma Latinoamericana. (2011). *La filosofía política en Michel Foucault: Una obra para repensar la política*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Copleston, F. C., & Frost, E. C. (2014). *El pensamiento de Santo Tomás*.
- Dahl, R. A. (1976). *Análisis político moderno*. España: Fontanella.
- Deleuze, G. (2004). *Desert islands and other texts (1953-1974)*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Deleuze, G., Guattari, F., Vázquez, P. J., & Larraceleta, U. (2008). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Paterna, Valencia: Pre-Textos.
- Díaz, E. (1993). *Michel Foucault: Los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Almagesto.
- Díaz, C. (1977). *El anarquismo como fenómeno políticomoral*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Dreyfus, H. L., Rabinow, P., & Foucault, M. (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*
- Dreyfus, H. L., Rabinow, P., & Foucault, M. (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*
- Durán Sandoval, M. (2012). *Por una Política Sexual de las Diferencias*. *Revista Sociedad y Equidad*, (3).
- Fabbri, L. (1923). *Cartas a una mujer sobre la anarquía*. Buenos Aires: Editorial La Protesta.
- Faure, S. (1972). *Enciclopedia anarquista*. Edición castellana ilustrada, actualizada y renovada con vocablos nuevos. [Publicada originalmente en francés, bajo la dirección de S. Faure]. México, D.F: Tierra y Libertad.

- Foucault, M., & Pons, H. (2006). Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: F.C.E.
- Foucault, M. (1979). Microfísica del poder. Madrid: Piqueta.
- Foucault, M. (2004). Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M., & Morey, M. (2000). Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Foucault, M., In Galván, V., & García, C. B. (2013). El evangelio del diablo: Foucault y la Historia de la locura.
- Foucault, M., Morey, M., & Gabilondo, P. A. (1999). Entre filosofía y literatura: Obras esenciales. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M., Morey, M., & Gabilondo, P. A. (1999). Entre filosofía y literatura: Obras esenciales. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1994). “¿Qué es la ilustración? [Qu’est-ce que les Lumières?]”, Actual, 28, pp. 1-17
- García, C. M. I. (2005). Foucault y el poder. Mexico, D.F: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Godwin, W. (2006). Investigación acerca de la justicia política. Biblioteca Virtual Antorcha.
- Goldman, E. (2016). Anarquismo: Lo que realmente significa. Madrid: El Imperdible.
- Goldman, E., & In Porter, D. (2015). Recopilatorio de escritos [de] Enma Goldman. Barcelona: Descontrol.
- Gómez, S. L. (2004). Procesos de subjetivación y movimiento feminista: una aproximación política al análisis psicosocial de la identidad contemporánea. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions.
- Graham, R. (2004). Anarchism: A documentary history of libertarian ideas. Montreal: Black Rose Books.
- Granel, H. A. (2014). Anarquismo y sexualidad. Madrid: La Neurosis o Las Barricadas Ed.
- Gray, . H. C., & Eloff, A. (2019). Deleuze and anarchism.
- Grez, T. S. (2014). Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de "la Idea" en Chile, 1893-1915. LOM Ediciones.
- Hottois, G., & Galmarini, M.-A. (1999). Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Israel, J. I. (2017). La Ilustración radical: La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750.
- Jameson, F. (1991). Ensayos sobre el posmodernismo. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Joll, J., & Aznar, R. A. (1968). Los anarquistas. Barcelona: Grijalbo.
- Kolakowski, L. (1988). La filosofía positivista : ciencia y filosofía (3a. ed.). Cátedra.
- Kornegger, P. (1975). Anarquismo: La conexión feminista. DobleFilo Editorial.



- Kropotkin, P. A., Kropotkin, P. A., Kropotkin, P. A., & Oyón, J. L. (2017). *La Moral anarquista: Seguida de Justicia y moralidad*.
- Larraín, J. (2008). *El concepto de ideología. Volumen II: El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago de Chile, Chile: LOM Ediciones.
- Larraín, J. (2010). *El concepto de ideología: Volumen IV*.
- Marshall, P. H. (2010). *Demanding the impossible: a history of anarchism*. Oakland: PM Press.
- Méndez, N., & Vallota, A. (2001). *Bitácora de la utopía: Anarquismo para el Siglo XXI*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca EBUC.
- Mendiola, G. I. E., Beriain, R. J., Mendiola, G. I., & Digitalia, Inc. (2009). *Rastros y rostros de la biopolítica*. Anthropos.
- Miller, D. L. (1984). *Anarchism*. London: J.M. Dent.
- Montaigne, M. ., In Gournay, M. L. J., Compagnon, A., & In Bayod, B. J. (2018). *Los ensayos: Según la edición de 1595 de Marie de Gournay*. Barcelona: Acanalado.
- Proudhon, P.-J., & Gómez, P. A. (2005). *¿Qué es la propiedad?: Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Puente, I. (1936). *Finalidad de la C.N.T: El comunismo libertario*. Barcelona: Ediciones Tierra y Libertad.
- Rabasa Gamboa, Emilio. (2011). *La Escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. Una búsqueda metodológica*. En: *claves del pensamiento*, 5(9), 157-180. Recuperado en 04 de enero de 2021, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870879X2011000100009&lng=es&tlng=e](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870879X2011000100009&lng=es&tlng=e)
- Ritter, A. (2010). *Anarchism: A theoretical analysis*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rutherford, D. (2007). *The Cambridge companion to early modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sim, S. (2001). *Post-Marxism: An Intellectual History*. New York: Routledge.
- Strauss, L. (1970). *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Ediciones Guadarrama
- Tello, A (Ed.). (2016). *Gobierno y Desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Ranciere*. Viña del Mar: Communes.
- Vincent, A. (2010). *Modern political ideologies*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Williams, J. (2005). *Understanding poststructuralism*. Chesham, Bucks: Acumen.