

Este texto esboza una propuesta política para el postanarquismo, basada en una renovación, a través de la teoría posestructuralista, de la crítica del anarquismo clásico al estatismo y la dominación y su política ética del libertarismo.

Consideramos que muchas de las categorías teóricas del anarquismo, siguen siendo relevantes hoy en día, y de hecho se están volviendo más relevantes con el colapso de proyectos radicales en competencia y lo que podría verse como un cambio de paradigma de la política representativa del partido y la vanguardia a la de los movimientos y redes descentralizadas.

El marco epistemológico humanista y racionalista necesita ser repensado a la luz de las teorías posestructuralistas y posmodernas. Aquí se desarrolla una comprensión alternativa del anarquismo basado en una política no esencialista de la autonomía.

Saul Newman

POSTANARQUISMO

Una política de la antipolítica

The Anarchist Library

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

Anti-Copyright, 2011



Journal of Political Ideologies, Volume 16, 2011

Issue 3: The libertarian impulse.

DOI:10.1080/13569317.2011.607301

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción

La crisis de las 'metanarrativas'

Un modelo de poder post-estatal

El desplazamiento del sujeto

¿Un anarquismo político?

Conclusión

Acerca del autor

INTRODUCCIÓN

¿Cómo pensar la política radical hoy, en un momento fuertemente marcado por un lado, por el colapso de los sistemas estatales comunistas, y por otro lado, por la crisis del capitalismo, o al menos la quiebra ideológica (y económica) de su forma neoliberal que predominó desde 1989? Las últimas dos décadas han visto la ruptura de dos mundos políticos, económicos e ideológicos rivales; y la llamada Tercera Vía, que proporcionó a los socialdemócratas el escaparate de un capitalismo global sin trabas. Dadas estas condiciones, ¿En qué tipo de horizonte pueden dibujarse hoy las luchas políticas radicales? ¿Qué clase de imaginario las anima?

Este ensayo sostiene que la política radical contemporánea se caracteriza por un 'impulso libertario', una corriente antiautoritaria heterodoxa que siempre ha estado presente en la política radical, pero que ha sido durante mucho tiempo eclipsado, marginado y oscurecido por el marxismo y la socialdemocracia.¹ Esta corriente heterogénea, sin embargo, se

1 Daniel Bensaid, en un ensayo de revisión de hace algunos años sobre el libro de John Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, habló de una 'corriente libertaria', un heterogéneo impulso antiautoritario que atraviesa la tradición de la

ha vuelto más prominente hoy en medio de nuevas formas de política que toman la forma de movimientos y redes descentralizadas más que de partidos políticos y vanguardias, que ya no se organizan en torno a identidades y problemas de clase, y que por lo tanto ya no se ajustan a los modelos marxista o socialdemócrata. Diversos movimientos y grupos de afinidad que convergen en torno a los temas de 'alterglobalización' o 'anticapitalismo', y que se organizan de manera horizontal y descentralizada, que desafían la jerarquía y el liderazgo, podrían verse como un ejemplo de esta política libertaria², una política que busca la autonomía del Estado y rechaza la idea de representación dentro de los canales formales del poder político.

Además, se puede detectar un cierto impulso libertario en el pensamiento político radical actual, particularmente el que procede de la tradición continental. De hecho, muchos pensadores críticos contemporáneos, como Michael Hardt y Antonio Negri, Alain Badiou, Jacques Rancière y Giorgio Agamben, han buscado, de maneras muy diferentes, teorizar nuevos modos de acción política y subjetividad que ya no están limitados por las categorías de clase, partido y Estado³. No es mi

política radical, que a veces se cruza con el marxismo y otras veces se aparta de él. Bensaid identifica tres momentos clave del pensamiento libertario: el anarquismo clásico de Bakunin, Proudhon y Stirner en el siglo XIX; el antiinstitucionalismo y el antiparlamentarismo de Luxemburg, Sorel y los sindicalistas; y lo que él llama el neolibertarismo de pensadores contemporáneos como Hardt y Negri. Véase D. Bensaid, *On a recent book by John Holloway*, *Historical Materialism*, 13(4) (2004), págs. 169–192.

2 Véase, por ejemplo, M. Rupert, *Anti-capitalist convergence? Anarchism, socialism and the global justice movement*, en M. Steger (Ed.) *Rethinking Globalism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), págs. 121–135.

3 Por ejemplo, Alain Badiou ha sugerido que lo que se necesita hoy es una

objetivo aquí examinar estas discusiones y debates sobre pensamiento crítico. Sin embargo, vale la pena señalar la proximidad no reconocida entre estas ideas y las del anarquismo clásico y, de hecho, la deuda que se tiene con esta tradición teórica tan olvidada⁴. Muchos de los temas y preocupaciones de estos pensadores contemporáneos parecen reflejar directamente el pensamiento de los anarquistas clásicos del siglo XIX, comprometidos como estaban en importantes debates con Marx y sus seguidores sobre la estrategia revolucionaria y el papel del Estado. De hecho, la afirmación de Hardt y Negri de que "no somos anarquistas sino comunistas"⁵ parece desmentir una afinidad mucho más estrecha con la tradición anarquista de lo que están dispuestos a reconocer, especialmente con respecto a su idea de un sujeto colectivo posclase: la multitud. –que surge espontáneamente en oposición al capitalismo y la soberanía.

Entonces, el momento que condiciona tanto la teoría como la política radical contemporánea quizás podría pensarse como un momento anarquista; al menos se inspira, en parte, en el anarquismo. Por lo tanto, las circunstancias actuales exigen al menos un nuevo compromiso sustantivo con dicha tradición. De hecho, mi argumento es que el anarquismo –o el libertarismo de

política radical que sea autónoma de la forma del Partido, que él considera inexorablemente ligada al Estado, una política que 'ponga al Estado a distancia'. A. Badiou, *Metapolítica*, trad. J. Barker (Londres: Verso, 2005), pág. 145.

4 En otro lugar he sugerido que el anarquismo clásico es el "eslabón perdido" tanto del posestructuralismo como de la teoría continental contemporánea. Ver también, S. Newman, 'Anarquismo, postestructuralismo y el futuro de la política radical', *SubStance*, 36(2) (2007), pp. 3–19.

5 M. Hardt y A. Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pág. 350.

izquierda– forma el horizonte de la política radical actual y, en cierto modo, siempre ha formado su horizonte, siendo la máxima expresión ética y política de los imperativos gemelos de igualdad y libertad que constituyen el lenguaje mismo de la emancipación. Lo que quiero decir con esto es que debido a que el anarquismo combina libertad e igualdad en el mayor grado posible, sirve como punto final o condición límite para la política radical.

Por ejemplo, las sociedades posrevolucionarias descritas por Marx e incluso por Lenin, sociedades comunistas de abundancia y libertad, liberadas del trabajo forzoso, la propiedad y el gobierno centralizado, donde "el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos", son precisamente sociedades anarquistas y son virtualmente indistinguibles de muchas de las aspiraciones de los pensadores y revolucionarios anarquistas.

La celebración por parte de Engels de la democracia radical y descentralizada de la Comuna de París de 1871 se refleja en la admiración por el mismo acontecimiento expresada por anarquistas como Bakunin y Kropotkin, aunque las interpretaciones diferían (para Engels era el primer ejemplo de la 'dictadura del proletariado'; mientras que para Bakunin significaba algo diferente, una revolución social anarquista)⁶. Si bien es importante resaltar las diferencias entre el anarquismo y el marxismo como ideologías, deberíamos tener cuidado de trazar una línea demasiado definida aquí: uno debería, en cambio, reconocer la heterogeneidad y la influencia mutua de

6 Véase K. Marx, F. Engels, M. Bakunin, P. Kropotkin y V. Lenin, *Escritos sobre la Comuna de París* (St. Petersburg, FL: Red and Black Publishers, 2008).

ambas tradiciones, que comparten, diría yo, un imaginario común de superación del Estado.

La lección vital que el anarquismo enseña, y sigue enseñando, a la política radical es que la libertad y la igualdad son inseparables, que siempre deben ir juntas y que una no puede darse a expensas de la otra. En el corazón del anarquismo, entonces, hay una política y una ética de libertad igualitaria, que podría resumirse en las siguientes palabras de Bakunin:

Soy libre sólo cuando todos los seres humanos que me rodean, tanto hombres como mujeres, son igualmente libres. La libertad de los demás, lejos de limitar o negar mi libertad, es por el contrario su condición necesaria y su confirmación. Me hago libre en el sentido verdadero sólo en virtud de la libertad de los demás, tanto que cuanto mayor es el número de personas libres que me rodean y más profunda y más grande y más extensa es su libertad, más profunda y más grande se vuelve mi libertad.⁷

Entonces, la condición para la libertad no es solo la igualdad social y económica, sino también libertad de los demás. De hecho, esto podría considerarse la ética política del libertarismo de izquierda o del socialismo libertario en términos más generales.

Sin embargo, donde esta posición libertaria se diferencia de otras formas de socialismo no es simplemente en su insistencia en que la libertad individual no debe sacrificarse por la igualdad

⁷ M. Bakunin, *Filosofía política de Mikhail Bakunin: anarquismo científico*, ed. GP Maximoff (Londres: Free Press of Glencoe, 1953), pág. 267.

económica y social, sino también en su insistencia en que la igualdad en libertad no puede realizarse plenamente dentro del marco del Estado. El Estado impone una restricción inevitable a la igualdad de libertad, y lo hace de dos maneras: su intervención en las relaciones sociales siempre restringirá la libertad, imponiendo al pueblo regulaciones innecesarias y un poder arbitrario que viole, como afirmó William Godwin, la autonomía individual, la autodeterminación y el derecho de juicio privado⁸. De manera similar, el principio de igualdad se viola si es impuesto por el estado, ya que esto significaría un principio jerárquico de mando y obediencia, y por lo tanto la institucionalización de una desigualdad política entre el Estado y las personas sobre las que se ejerce poder. De esta manera, entonces, el pensamiento de la política de la igualdad y la libertad juntas –que, como he argumentado, es la tarea central de la política radical– requiere al mismo tiempo un pensamiento de la política fuera del Estado. De hecho, la contribución fundamental del anarquismo a la política radical es el desenmascaramiento del poder estatal –y aquí el anarquismo demostró ser mucho más radical que el marxismo– y la elaboración de una política que es autónoma del estado.

Volveré sobre este punto más adelante.

Sin embargo, si las condiciones actuales exigen un 'retorno' al anarquismo, ¿qué tipo de retorno es posible aquí? No puede ser simplemente la reformulación del anarquismo en su forma original del siglo XIX. Si bien hay muchos aspectos de la tradición anarquista clásica que deben conservarse, entre los que destaca

⁸ W. Godwin, *Investigación sobre la justicia política* (Harmondsworth: Penguin, 1985 [1793]), págs. 204–205.

la ética política de la igualdad de libertad y la solidaridad, hay otros aspectos que deben revisarse a la luz de los desarrollos teóricos y políticos más recientes. De hecho, esto se aplicaría a todas las formas de pensamiento radical, incluido el anarquismo y muchas formas de socialismo, que tienen sus fundamentos en los discursos del humanismo y el racionalismo de la Ilustración. Si bien es cierto que es ir demasiado lejos decir que la Ilustración está desfasada –de hecho, lo oportuno aquí sería un replanteamiento y una renovación del espíritu kantiano de crítica inmanente⁹, las condiciones teóricas y epistemológicas de lo que es, quizás problemáticamente, denominada 'posmodernidad' exige al menos un cuestionamiento de sus límites y supuestos; supuestos sobre, por ejemplo, el poder liberador de la racionalidad y la verdad, y la transparencia del sujeto. De hecho, toda una serie de intervenciones teóricas, desde el psicoanálisis freudiano y lacaniano hasta el pensamiento postestructuralista de Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze y Guattari, han puesto en duda algunas de las categorías centrales de la Ilustración y el pensamiento humanista. Sin embargo, aunque estas intervenciones tienen implicaciones importantes para el anarquismo clásico, cuyos cimientos sí se encuentran en cierto humanismo y racionalismo, no son necesariamente hostiles a él, y de hecho, como he sugerido en

9 De hecho, como muestra Michel Foucault en su ensayo sobre Kant, la Ilustración encarna un ethos crítico y el uso libre y autónomo de la razón, algo que puede funcionar contra otras tendencias rígidas dentro del pensamiento de la Ilustración. Es este ethos el que nos permite, como dice Foucault, rechazar lo que él llama el 'chantaje de la Ilustración', por el cual uno la acepta o la rechaza como un todo unificado. Ver M. Foucault, '¿Qué es la Ilustración?' en *Ética, subjetividad y verdad: las obras esenciales de Foucault 1954–1984*, vol. 1, ed. P. Rabinow, trad. R. Hurley (Londres: Penguin, 2000), pág. 313.

otros lugares¹⁰, hay una cierta continuidad entre el impulso antiautoritario del anarquismo clásico y el deseo, central en el postestructuralismo y la deconstrucción, de exponer las inconsistencias en los discursos de autoridad y los efectos de poder de las ideas, prácticas e instituciones que hemos llegado a considerar como políticamente inocentes.

Haciendo un gesto hacia una nueva formulación del anarquismo, lo que yo llamo postanarquismo¹¹, intentaremos comprender algunas de las principales implicaciones de la teoría postestructuralista para la filosofía política anarquista.

10 Véase S. Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power* (Latham, MD: Libros de Lexington, 2001).

11 Véase S. Newman, *The Politics of Postanarchism* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010).

LA CRISIS DE LAS 'METANARRATIVAS'

Jean François Lyotard ha realizado su aserto más famoso en *La condición posmoderna: la incredulidad hacia los metarrelatos*.¹²

La metanarrativa es entendida como una idea o discurso universal que es central en la experiencia de la modernidad. Esta podría encontrarse en la noción de una verdad objetiva universal, y la idea de que el mundo está haciéndose más racionalmente inteligible a través de los avances en la ciencia. O puede verse en la *Dialéctica* hegeliana, cuyo desenvolvimiento determina la historia. Aquí también podríamos pensar en el discurso marxista de emancipación proletaria. Todas estas ideas derivan de la Ilustración, e implican una verdad absoluta y universal, que (eventualmente) será captada racionalmente por todo el mundo.

12 J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna: un informe sobre el conocimiento*, trad. G. Bennington y B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1991), pág. XXIV.

Además, el metarrelato implica un cierto conocimiento sobre la sociedad: la sociedad es entendida como un todo integrado o como dividida internamente, como en el imaginario marxista de la lucha de clases. De hecho, estas dos concepciones opuestas de la sociedad son en realidad imágenes especulares una de otra; están unidas por la suposición común de que la realidad social es totalmente transparente e inteligible.

Entonces, ¿por qué se están desmoronando estas metanarrativas? ¿Por qué ya no creemos en ellas? Lyotard explora las razones de su disolución en un examen de la condición del saber en la sociedad posindustrial contemporánea. Según Lyotard, el conocimiento científico está experimentando una crisis de legitimación, donde las reglas de verdad que determinan qué afirmaciones pueden ser admitidas en un cuerpo 'científico' de declaraciones, ya no operan con tanta autoridad como antes.

Debido a ciertas transformaciones que está experimentando el conocimiento en la Era post-Industrial, este proceso de legitimación se ha vuelto cada vez más cuestionable e inestable: la contingencia y la arbitrariedad de su funcionamiento –el hecho de que se basan en última instancia en actos de poder y exclusión– están haciéndose evidentes, produciéndose así una crisis de representación.

En resumen, cada vez es más difícil que el conocimiento científico reclame un estatus privilegiado como único árbitro de la verdad. ¿Esto no desplaza la posición universal del conocimiento científico?; ¿no se convierte la ciencia, bajo las condiciones de mercantilización y burocratización, solo en otra

forma de conocimiento, en otra narrativa? Además, Lyotard señala una ruptura del conocimiento con la sociedad: la sociedad ya no puede ser representada adecuadamente por el conocimiento, ya sea como un todo unificado o como un cuerpo dividido en clases.

Los lazos sociales que dieron una consistencia de representación a la sociedad están siendo ellos mismos redefinidos a través de los juegos de lenguaje que los constituyen. Hay, según Lyotard, una "atomización" de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje...¹³ Esto no significa que el lazo social se disuelva por completo; simplemente que ya no hay una comprensión de la sociedad coherente dominante, sino, más bien, una pluralidad de diferentes narrativas o perspectivas. Aquí podríamos pensar en la multiplicidad de discursos heterogéneos, perspectivas ideológicas, sensibilidades, posiciones morales e identidades sociales que configuran las sociedades contemporáneas.

Esta crítica al absolutismo del conocimiento científico también se refleja en el enfoque anarquista de la ciencia de la obra de Paul Feyerabend. Su argumento es que las reglas metodológicas impuestas por la ciencia son en última instancia arbitrarias e históricamente contingentes, que no se basan en ninguna relación firme con la verdad. De hecho, muchos de los descubrimientos científicos más importantes –la revolución copernicana, por ejemplo– sólo fueron posibles mediante la ruptura de las reglas metodológicas existentes. Esto nos dice que la autoridad del conocimiento científico, basado en reglas rígidas de investigación, está en un terreno más inestable de lo que nos gustaría admitir. Es mucho más productivo, según Feyerabend, y, de hecho, está mucho más cerca de la verdad de la investigación científica, adoptar una visión anarquista de la ciencia, cuestionando la autoridad y la legitimidad del conocimiento científico, y violando sus reglas metodológicas. De

13 Lyotard, *ibíd.*, pág. 17

hecho, Feyerabend encuentra extraordinario que los pensadores políticos anarquistas –y aquí cita a Kropotkin– mientras cuestiona todas las formas de autoridad política, defiende incondicionalmente la autoridad epistemológica de la ciencia y, de hecho, basa toda su filosofía en su afirmaciones inciertas¹⁴. ¿Por qué la misma libertad de pensamiento, palabra y acción, y el mismo escepticismo sobre la autoridad que exigen los anarquistas en el campo de la política, no se traduce también en el campo de la investigación científica?

El problema al que se alude en la crítica de Feyerabend es que el anarquismo clásico se basó en una serie de metarrelatos, no sólo sobre la inevitable rebelión de la humanidad contra la autoridad estatal y el posterior florecimiento de la libertad humana, sino también sobre el potencial emancipador del conocimiento científico. Lo que es central para la filosofía anarquista clásica es un positivismo que ve las relaciones sociales como constituidas por mecanismos, leyes, relaciones y procesos naturales que se autorregulan, que son racionales y que, si se dejaran solos, permitirían emerger un orden social más armonioso, libre de las distorsiones y la opresión de la autoridad estatal. Por ejemplo, Bakunin planteó la idea de leyes y procesos naturales 'inmutables' cuya verdad sería revelada a través de la ciencia, y cuyo desarrollo determinaría el progreso social y el desarrollo intelectual, moral y material de la humanidad desde un estado de esclavitud e ignorancia a un estado de libertad¹⁵.

14 Ver P. Feyerabend, *Against Method* (Londres: Verso, 1993), p. 14

15 Bakunin, op. cit., ref. 7, pág. 146. Esta noción de despliegue de una racionalidad immanente que está en el centro de la y las relaciones humanas también

Una idea similar se puede encontrar en el anarquismo racionalista de Godwin, en el que las mejoras sociales y el surgimiento de una sociedad más justa e igualitaria están íntimamente ligados al progreso de la ciencia, así como el inevitable desarrollo de las capacidades morales e intelectuales de las personas¹⁶. Este enfoque positivista también es evidente en la teoría de las relaciones sociales y las relaciones éticas de Kropotkin basadas en la tendencia innata hacia la ayuda y asistencia mutua, algo que hemos heredado del mundo animal y que es un factor importante en la supervivencia evolutiva.¹⁷

Sin embargo, si tuviéramos que adoptar una posición de incredulidad o al menos de escepticismo hacia las metanarrativas en general, y hacia la autoridad epistemológica del conocimiento científico en particular, habría que reflexionar sobre la posibilidad de un anarquismo sin estos cimientos profundos en ciencia y la racionalidad; un anarquismo que no hiciera afirmaciones universales sobre la naturaleza humana, las leyes naturales o la racionalidad del desarrollo inmanente del progreso social. Tendríamos que concebir de un anarquismo que no pretendiera convertirse en ciencia. En su lugar, deberíamos hacer la pregunta que Michel Foucault, plantea en respuesta a las pretensiones científicas del marxismo: ...“¿Qué tipos de conocimiento estás tratando de descalificar cuando dices que

están presentes en la idea de 'naturalismo dialéctico' de Murray Bookchin. Ver *La ecología de la libertad: El surgimiento y disolución de la jerarquía* (Paolo Alto, CA: Cheshire Books, 1982).

16 Godwin, op. cit., ref. 8, pág. 740.

17 Véase P. Kropotkin, *Ética: origen y desarrollo*, trad. LS Friedland (Nueva York: Tudor Publishing, 1947); y *El apoyo mutuo: Un Factor de Evolución*, ed. P. Avrich (Nueva York: Universidad de Nueva York, 1972).

eres una ciencia?¹⁸ En otras palabras, debemos interrogarnos sobre los efectos de poder y los gestos discursivos de exclusión inherentes al reclamo del estatus de 'ciencia'. No se trata tanto de si el conocimiento científico es correcto o incorrecto, verdadero o falso, sino de la forma en que promueve una jerarquización del conocimiento y por tanto un cierto autoritarismo discursivo. En oposición a esto, deberíamos afirmar, como nos aconseja Foucault, una posición genealógica, que es la de la 'anticiencia'. Esta no significa que debamos ignorar el uso del conocimiento científico, o celebrar el irracionalismo, sino que mantengamos una perspectiva crítica que sea siempre sensible al poder de los efectos de la ciencia: 'La genealogía tiene que luchar contra los efectos de poder característicos de cualquier discurso que se considere científico'¹⁹. Se trata de politizar el conocimiento, la racionalidad y la verdad: en otras palabras, en lugar de otorgarle a la verdad una posición universal de neutralidad abstracta, tal que siempre pueda proclamarse en absoluta oposición a las distorsiones epistemológicas del poder, debe ser visto como un arma empuñada en una batalla, hablado desde la posición partidista de uno directamente comprometido en lucha. Deberíamos pensar en términos de, como dice Foucault, una 'insurrección de saberes'.²⁰

Hacerlo sería extender la crítica anarquista de la autoridad política a la epistemológica autoridad de la ciencia.

18 M. Foucault, *La sociedad debe ser defendida: conferencias en el College De France 1975–76*, trad. D. Macey (Londres: Allen Lane, 2003), pág. 10

19 Foucault, *ibíd.*, pág. 9.

20 Foucault, *ibíd.*

UN MODELO DE PODER POST-ESTATAL

La segunda gran implicación de la teoría postestructuralista, y particularmente foucaultiana, radica en la formulación de un nuevo concepto de poder, uno que ya no puede estar completamente contenido dentro del modelo revolucionario clásico central de la filosofía anarquista. El anarquismo clásico concentra su energía revolucionaria en el Estado, una estructura en la que se dice que las relaciones de poder están centralizadas y organizadas de manera jerárquica y autoritaria; una estructura que interviene en la vida social de manera opresiva, irracional y destructiva. Aquí el Estado consagra el principio de soberanía –un 'principio rector' de autoridad absoluta que está por encima de las relaciones sociales, monopolizando la violencia y encarnando una desigualdad de relaciones de poder y un absolutismo simbólico que es contrario a la idea de una sociedad libre.

Se imagina así, en el pensamiento anarquista clásico, una especie de oposición maniquea entre la sociedad y el Estado. Bakunin, por ejemplo, diferencia claramente las leyes naturales,

que son constituyentes de las relaciones sociales y de la subjetividad humana, de la 'autoridad artificial' del poder estatal e instituciones políticas. Los gobiernos y las instituciones estatales se suponen 'máquinas neumáticas' "totalmente mecánicas y artificiales", en contraste con las relaciones sociales formadas libremente²¹. Eso es porque –en contraste con los marxistas para quienes el Estado era un aparato que podía ser tomado por el proletariado y utilizado en el 'período de transición' para construir el socialismo– el Estado fue visto por los anarquistas como un obstáculo fundamental para la revolución que debe ser abolido desde el principio. Como dice Kropotkin: "Y hay quienes, como nosotros, ven en el Estado, no sólo su real forma y todas las formas de dominación que pueda asumir, sino en su misma esencia, un obstáculo para la revolución social"²². Como correctamente predijeron los anarquistas, si el Estado no era vencido en la revolución, que se imaginaba como una revolución social más que política, una revolución de la sociedad contra el poder político, entonces el poder estatal se perpetuaría y daría lugar a nuevas contradicciones y jerarquías de clase.

Sin embargo, mientras esta teoría anarquista del Estado como una estructura autónoma de poder y dominación irreductible a las relaciones de clase y del modo económico de producción mostró una mayor sensibilidad a los peligros del poder de lo que era evidente en la tradición marxista, y era al mismo tiempo confinado a un paradigma clásico de soberanía. Las máquinas de

21 Bakunin, op. cit., ref. 7, pág. 212.

22 P. Kropotkin, *The State: Its Historic Role* (Londres: Freedom Press, 1943), pág. 37.

Estado descritas por los anarquistas del siglo XIX, con sus gobernantes, burócratas, soldados, policías, carceleros, verdugos y sacerdotes, eran aparatos relativamente toscos y autocráticos. Mientras no estoy, por supuesto, dispuesto a negar que el Estado existe hoy, o que su operación es a menudo brutalmente violenta y opresiva, habría que reconocer al mismo tiempo que la operación del poder en las sociedades contemporáneas es mucho más compleja y diferenciada de lo que fue concebible dentro del análisis anarquista clásico. ¿Se puede todavía aislar el poder dentro del marco de la soberanía del Estado y dentro de lo simbólico? La soberanía misma, en nuestra era global en red, se ha vuelto parcialmente desterritorializada y fragmentada, desbordándose más allá de las fronteras tradicionales del Estado-nación; de hecho, vemos el continuo desdibujamiento de las fronteras, donde los mecanismos difusos de seguridad, vigilancia y control ya no están estrictamente determinados dentro de las fronteras nacionales. Prisiones que no son prisiones sino campos, guerras que ya no son guerras sino operaciones 'policiales', redes globales de vigilancia. Estamos en medio de, como diría Giorgio Agamben, una zona de indistinción²³ en la que la soberanía nacional se confunde con la seguridad global y al mismo tiempo cosifica y fetichiza las fronteras existentes, y moviliza otras nuevas en todas partes.

Señalar tales transformaciones no es cuestión de poner en duda la existencia del Estado como ensamblaje de poder y dominación, sino más bien de entender lo que significa 'el Estado' hoy día. Aquí creo que es más productivo adoptar el

23 Véase G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trad. D. Heller-Roazen (Stanford, CA: Stanford Prensa Universitaria, 1998).

enfoque de Foucault y analizar las diversas permutaciones del poder estatal desde la época clásica en adelante; y por lo tanto ver el Estado en términos de diversos discursos, racionalidades y mecanismos de gubernamentalidad, seguridad y biopolítica²⁴. Sin embargo, esta forma de pensar el Estado –no como una esencia, sino como una estrategia (o estrategias)– implica una relación más ambigua con el Estado social: una relación de intensa interacción más que de oposición y opresión. Necesitamos alejarnos, como dice Foucault, de una cierta imagen clásica de la soberanía estatal.

Al desarrollar una teorización alternativa del poder basado en la guerra y la movilización estratégica de las relaciones de fuerza, más que en torno a cuestiones de legitimidad, Foucault proclamó que "necesitamos cortarle la cabeza al rey"²⁵. Al entender el poder en términos de guerra y estrategia, en lugar de legitimidad y consentimiento, Foucault comparte mucho con los anarquistas, quienes también rechazaron las teorías de soberanía del contrato social para desenmascarar la dominación y la violencia detrás de estos velos ideológicos²⁶.

Sin embargo, al pedir la decapitación simbólica de la "imagen" soberana del poder, Foucault efectúa un punto metodológico importante que de alguna manera lleva el análisis del poder más

24 Véase M. Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978*, ed. M. Senellart (Houndmills/Basingstoke/Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007).

25 M. Foucault, 'Verdad y poder', en C. Gordon (Ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–77* (Nueva York: Harvester Press, 1980), pág. 121.

26 Véase Foucault, op. cit., ref. 18

allá del terreno del pensamiento anarquista clásico: en lugar de ver el poder como emanando de una cierta estructura simbólica de soberanía, un 'principio gobernante', el poder debe estudiarse desde el suelo, hacia arriba, al nivel de su funcionamiento capilar y en sus límites infinitesimales.

Esto no significa que el poder estatal ya no exista, sino que debe verse como la culminación de las relaciones de poder y no como su fuente. El poder, desde un punto de vista foucaultiano, debe ser visto como coextensivo con la sociedad, recorriendo el cuerpo social y las relaciones cotidianas, y posibilitando diversas prácticas sociales de castigar, absolver, disciplinar, educar, sanar, clasificar, formar, guiar, y así sucesivamente. Como nos dice Foucault, "el poder está en todas partes porque viene de todas partes".²⁷

Donde esta noción 'post'-soberana del poder como disperso, difuso, indiferenciado y, de hecho, constitutivo de las relaciones e identidades sociales, crea dificultades conceptuales para el anarquismo clásico es que hace problemática una visión del poder centrada en el Estado, así como perturbadora la idea de una oposición ontológica entre el poder y la sociedad.

Si el poder se entreteje en el tejido de la sociedad, entonces, ¿sobre qué tipo de base puede imaginarse la revolución social contra el poder? Además, si se va a derrocar el poder, ¿dónde se le va a aislar? Aquí no hay un Palacio de Invierno que asaltar o destruir, y cualquier discurso revolucionario, a la luz de esta revisión de la teoría del poder, se enfrenta a la tarea mucho más

27 M. Foucault, *La historia de la sexualidad VI: Introducción*, trad. R. Hunter (Nueva York: Vintage Books, 1978), pág. 93.

compleja de cartografiar las diversas formas de poder que se encuentran a lo largo el campo social. De hecho, la idea misma de una revolución como un evento global que se deshace de las cadenas del poder de una vez por todas es mucho más difícil de concebir ahora.

Tal vez tenga más sentido pensar en términos de formas localizadas de resistencia en torno y en contra de formas específicas de dominación, así como la creación de sitios, prácticas, discursos y relaciones autónomos en las grietas del poder y en sus límites, en lugar de imaginar ese Estado donde el poder puede ser agarrado y derrocado en un sentido totalizador.

Además, si aceptamos la idea de Foucault de que el poder, de una forma u otra, siempre estará con nosotros –en el sentido de que el poder es constitutivo de todas las relaciones sociales– entonces también tenemos que cuestionar la idea de una liberación final del poder.

No pasamos de una sociedad de poder a una sociedad de libertad –como sucedía en el relato revolucionario anarquista clásico– sino que nos involucramos en una modificación permanente de las relaciones de poder a través de prácticas éticas de libertad. Foucault destaca que la idea de liberación, si bien no debe abandonarse, no tiene suficientemente en cuenta las formas de poder que surgirán inevitablemente en una sociedad posterior a la liberación. Por lo tanto,

...esta práctica de liberación no es en sí misma suficiente para definir las prácticas de libertad que aún serán necesarias si este pueblo, esta sociedad y estos individuos

son capaces de definir formas admisibles y aceptables de existencia o sociedad política...²⁸

Si bien el anarquismo, con su ética de antiautoritarismo e igualdad de libertad, es quien mejor está equipado para desarrollar este tipo de prácticas de libertad, esto implicaría al mismo tiempo una cierta modificación de su gran narrativa revolucionaria en un nuevo tipo de micropolítica y ética.

28 Foucault, op. cit., ref. 9, págs. 282 y 283.

EL DESPLAZAMIENTO DEL SUJETO

Una reformulación de la teoría anarquista también implicaría un abandono de su base ontológica de una cierta concepción humanista e ilustrada del sujeto, el sujeto que tiene una humanidad esencial, entendida en términos de bondad y racionalidad innatas. Esta concepción del sujeto formaba parte muy importante del discurso del anarquismo clásico, donde sus principales defensores hablaban del florecimiento de la humanidad y la progresiva ilustración de la humanidad, así como de una tendencia innata hacia la solidaridad y la ayuda mutua.

Poner en duda tales afirmaciones no es decir que no hay posibilidad de ayuda mutua, acción racional, asociación libre y cooperación voluntaria: el anarquismo no sería concebible en absoluto sin este potencial para formas radicalmente diferentes de existencia social. Sin embargo, creo que es asumir demasiado afirmar que estas posibilidades son de alguna manera tendencias humanas innatas o heredadas que existen latentes dentro de nosotros como, para usar la metáfora naturalista de

Murray Bookchin, una flor que espera florecer²⁹. Además, permanecer escéptico ante tales ideas no significa, por otra parte, que se propague una visión oscura, pesimista, hobbesiana, de la humanidad; esto es igualmente esencialista, una especie de idealismo inverso.

Más bien, deberíamos pensar en la subjetividad como un campo indeterminado de posibilidades, potencialidades y, a menudo, deseos e impulsos en conflicto.

Por ejemplo, la teoría psicoanalítica nos muestra que el sujeto no es una entidad estable o transparente, sino, por el contrario, profundamente desestabilizada por el inconsciente, ya sea entendido como el lugar de las pulsiones, en términos freudianos, o el límite constitutivo del orden simbólico, tal como lo ve Lacan.

En ninguna formulación puede entenderse al sujeto como una fuente autónoma de agencia racional y moral o como una serie de intereses y propiedades intrínsecos que existen en oposición al poder.

Por lo tanto, una de las cuestiones principales que el psicoanálisis presenta al anarquismo clásico es la de la servidumbre voluntaria, en otras palabras, la posibilidad de que, en algún nivel, el sujeto desee su propia dominación³⁰.

29 Véase Bookchin, op. cit., ref. 15, pág. 31

30 El problema del deseo de ser dominado fue identificado no sólo por freudo-marxistas como Wilhelm Reich en *The Mass Psychology of Fascism* (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1980), sino también por postestructuralistas como Deleuze y Guattari, para quienes una de las cuestiones centrales de la política era

Del psicoanálisis de grupos de Freud, cuyos miembros caen enamorados de la figura del Líder³¹, a la ominosa advertencia de Lacan a los estudiantes revolucionarios de mayo de 1968 de que lo que deseaban era un nuevo maestro³², el psicoanálisis ha revelado lo que podría considerarse un punto ciego en la teoría revolucionaria clásica: el apego psicológico al poder que nos domina.

El psicoanálisis no descarta en modo alguno la posibilidad de la emancipación humana, la sociabilidad y la cooperación voluntaria: de hecho, señala tendencias contradictorias en el sujeto y en las interacciones sociales entre el deseo de coexistencia armoniosa y los deseos agresivos de poder y dominación. Sin embargo, sirve como advertencia a la política radical sobre las dificultades asociadas con desalojar estos impulsos más autoritarios simplemente a través de una transformación en las condiciones sociales y políticas. En otras palabras, la revolución debe ir "hasta el final", a la psique, sugiriendo la necesidad, una vez más, de una micropolítica y una ética de la libertad, de hecho, un "arte" y una política, como diría Foucault. de 'inservidumbre voluntaria'.³³

cómo 'el deseo puede desear su propia represión...' Véase *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. B. Massumi (Londres: Continuum, 2004), págs. 236–237.

31 Véase S. Freud, 'Psicología de grupo y análisis del ego', *The Standard Edition of the Complete Psychological Obras de Sigmund Freud*, vol. 18, trad. y ed. J. Strachey (Londres: Hogarth, 1955 [1920, 1922]), págs. 69–144.

32 Ver J. Lacan, 'Analyticon', *El seminario de Jacques Lacan, Libro XVII: El otro lado del psicoanálisis*, ed. J.-A. Miller y trans. R. Grigg (Nueva York y Londres: WW Norton & Co., 2007), pág. 207.

33 M. Foucault, '¿Qué es la crítica?', en J. Schmidt (Ed.) *Qué es la Ilustración: Respuestas del siglo XVIII y Preguntas del siglo XX* (Berkeley, CA: University of

Entonces, debemos tener en cuenta el descentramiento y la desestabilización del sujeto, no solo en la teoría psicoanalítica, sino también en la teoría postestructuralista, donde el sujeto se constituye, aunque sea de manera indeterminada, a través de relaciones de lenguaje y texto (Derrida), ensamblajes de deseo (Deleuze y Guattari), y discurso y poder (Foucault). Nuevamente, todo esto tiene implicaciones importantes para una narrativa revolucionaria basada en la liberación del sujeto de las fuerzas externas de opresión.

Las técnicas y discursos disciplinarios y normalizadores que, en el caso del análisis de Foucault, forman el sentido de sí mismo del sujeto –incluso el sentido de sí mismo como reprimido– complican cualquier política de emancipación: “[e]l hombre, a quien se nos invita a liberar, es ya en sí mismo efecto de una sujeción mucho más profunda que él mismo»³⁴.

Todo esto no significa, sin embargo, negar la agencia al sujeto; de hecho, es hacer posibles nuevas formas de pensar sobre la agencia, ya no como basadas en un conjunto esencial de intereses o propiedades, sino como prácticas y modos de acción en los que creamos para nosotros nuevas subjetividades. El foco no debe estar en el despliegue de algún tipo de esencia humana o racionalidad inmanente, sino más bien en los procesos de subjetivación. Aquí debemos prestar especial atención a la distinción vital de Max Stirner entre revolución e insurrección, en la que la última implica una especie de autotransformación:

California Press, 1996), p. 386.

34 M. Foucault, *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*, trad. A. Sheridan (Londres: Penguin, 1991 [1977]), pág. 30

Revolución e insurrección no deben ser consideradas como sinónimos. La primera consiste en un vuelco de las condiciones, o estatus establecido, del Estado o de la sociedad, y es por tanto un acto político o social; la última tiene ciertamente como consecuencia inevitable una transformación de las circunstancias, pero no parte sino del descontento de los hombres consigo mismos, no es un levantamiento armado sino un levantamiento de los individuos, un levantamiento sin tener en cuenta los arreglos que de él surgen. La Revolución apuntó a nuevos arreglos; la insurrección nos lleva ya no a dejarnos arreglar, sino a arreglarnos, y no pone esperanzas brillantes en las 'instituciones'. No es una lucha contra lo establecido, ya que, si prospera, lo establecido se derrumba por sí mismo; es sólo un resultado de mí a partir de lo establecido.³⁵

35 29 M. Stirner, *El único y su propiedad*, ed. D. Leopold (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), págs. 279–280.

¿UN ANARQUISMO POLÍTICO?

En la sección anterior, he dado un breve resumen de las principales implicaciones de la teoría postestructuralista. y la teoría psicoanalítica para el anarquismo clásico, discrepancias que, yo diría, deberían ser tenidas en cuenta en cualquier intento de renovar el anarquismo como política radical. Lo que surge aquí es una comprensión del anarquismo que conserva un compromiso político y ético con la libertad igualitaria, el antiautoritarismo y la solidaridad, pero que ya no depende de fundamentos ontológicos en la ciencia, la biología, la naturaleza humana o la racionalidad universal. Lo que emerge a través de esta deconstrucción, entonces, es una comprensión posfundacional del anarquismo: el anarquismo, ya no como ciencia, sino como política. Esto es lo que propongo que llamemos postanarquismo.

Sin embargo, hablar del anarquismo como política saca a la luz una extraña paradoja: el anarquismo clásico, en su rechazo al poder estatal y en su rechazo a la participación en la política estatal o parlamentaria, a menudo se caracterizó a sí mismo

como una antipolítica. De hecho, Bakunin describe la principal diferencia entre socialistas y anarquistas en términos de que los primeros quieren 'seguir una política de diferente tipo' y los segundos aspiran a 'la abolición total de la política'³⁶. Mientras que la primera estrategia inevitablemente aprisiona dentro del paradigma del Estado, la segunda permite trascender y emanciparse del Estado por completo. Sin embargo, al pedir la abolición de la política, los anarquistas clásicos también entraron en detalles considerables al discutir tácticas, cuestiones de organización y movilización del pueblo, así como la forma de la sociedad posrevolucionaria, todas las cuales son, por supuesto, cuestiones políticas, de hecho, cuestiones de poder.

Así, el anarquismo clásico se encontró en la posición ligeramente paradójica de afirmar una política antipolítica o una política de la antipolítica.

Al mismo tiempo, este momento aporético de tensión central en el anarquismo clásico genera nuevas y productivas articulaciones de la política y la ética. La disyunción entre política y antipolítica es lo que podría llamarse una disyunción 'inclusiva': un compuesto en el que una proposición es verdadera solo si su proposición opuesta también lo es. La política, al menos en un sentido radical, emancipatorio, sólo tiene una identidad consistente si se le da una dimensión antipolítica, incluso utópica; de lo contrario, permanece atrapada dentro de los marcos e imaginarios políticos existentes. Por el contrario, la antipolítica sólo tiene sentido si

36 Bakunin, op. cit., ref. 6, págs. 113 y 114.

se toma en serio las tareas de la política: construir, cimentar, organizar, luchar, tomar decisiones colectivas, etc., donde emergen inevitablemente las cuestiones del poder y la exclusión. Sin embargo, esta proximidad al poder no invalida al anarquismo; más bien, conduce a una mayor sensibilidad a los peligros del poder y a la necesidad de inventar, como se mencionó antes, nuevas prácticas micropolíticas de libertad a través de las cuales el poder se somete a un interrogatorio ético permanente.

Donde el polo político impone ciertos límites, el polo antipolítico, por el contrario, invoca un afuera, un movimiento más allá de los límites. Es la significación del infinito, del horizonte ilimitado de posibilidades. Este es a la vez el momento de la utopía y, en un sentido diferente, el momento de la ética. El anarquismo tiene una importante dimensión utópica, incluso aunque los propios anarquistas clásicos afirmasen no ser utópicos sino materialistas y racionalistas. De hecho, un elemento utópico –se reconozca o no– es una parte esencial de cualquier forma de política radical. Al oponerse a la corriente, uno inevitablemente invoca una imaginación utópica alternativa. Sin embargo, debemos tratar de formular aquí un enfoque diferente del utopismo: la importancia de imaginar una alternativa al orden actual no es establecer un programa preciso para el futuro, sino proporcionar un punto de exterioridad como forma de interrogar los límites de este orden. Como dice Miguel Abensour: “¿No es propio de la utopía proponer una nueva forma de proceder a un desplazamiento de lo que es y de lo que parece no decirse en el aplastante nombre de la 'realidad'?”³⁷

37 M. Abensour, 'Utopía persistente', *Constellations*, 15(3) (2008), págs.

Estamos aplastados bajo el peso del orden actual, que nos dice que esta es nuestra realidad, que lo que tenemos ahora es todo lo que hay y todo lo que habrá.

La utopía proporciona un escape de esta realidad sofocante al imaginar una alternativa a ella; abre diferentes posibilidades, nuevas 'líneas de fuga'. Aquí, deberíamos pensar la utopía en términos de acción en el sentido inmediato, de crear alternativas dentro del presente, en puntos localizados, en lugar de esperar a la revolución. La utopía es algo que emerge en las propias luchas políticas.³⁸

La ética también implica un afuera del orden existente, pero en un sentido diferente. La ética, tal como la entiendo aquí, implica la apertura de las identidades, prácticas, instituciones y discursos políticos existentes a un Otro que está más allá de sus términos. La ética es más que la aplicación de normas morales y racionales. Es más bien la continua perturbación de la soberanía de estas normas, y de las identidades e instituciones que extraen de ellas su legitimidad, en nombre de algo que excede su alcance. Es importante entonces que la ética sea lo que perturba la política desde el exterior.

Esto podría entenderse en el sentido levinasiano de 'anarquía': 'La anarquía no puede ser soberana como una arquía. Sólo puede perturbar al Estado, de una manera radical, haciendo

406–421.

38 Véase mi replanteamiento de la relación entre anarquismo y utopía en: 'Anarquismo, utopismo y la política de emancipación', Anarquismo y utopía, eds. L. Davis y R. Kinna (Manchester: Manchester University Press, 2009), págs. 207–220.

posibles momentos de negación sin ninguna afirmación³⁹. El punto es, sin embargo, que la política no puede prescindir de la antipolítica, y viceversa. Las dos deben ir juntas. Siempre debe haber un afuera antipolítico, un momento utópico de ruptura y exceso que perturbe los límites de la política. El momento ético no puede ser eclipsado por la dimensión política; ni puede separarse de ella, como sostuvo Carl Schmitt⁴⁰. Si ha de haber un concepto de lo político, sólo puede pensarse a través de cierta tensión constitutiva con la ética. Al mismo tiempo, la antipolítica debe articularse políticamente; necesita ponerse en acción a través de luchas y compromisos reales con diferentes formas de dominación.

Debe haber alguna forma de medir políticamente el imaginario antipolítico, a través de victorias, derrotas y ganancias y retrocesos estratégicos. Entonces, si bien la antipolítica apunta a una trascendencia del orden actual, no puede ser un escape de él; debe implicar un encuentro con sus límites, y aquí es donde entra la política. La trascendencia del poder implica un compromiso activo con el poder, no una evitación de él; la realización de la libertad requiere una elaboración continua de nuevas prácticas de libertad dentro del contexto de las relaciones de poder.

Sin embargo, la necesidad de comprometerse y pensar las relaciones de poder no significa que el anarquismo deba abandonar hoy el horizonte ético y político de la trascendencia

39 E. Levinas, *Otherwise than Being*, trad. A. Lingis (La Haya/Londres: M. Nijhoff, 1981), pág. 194.

40 Véase C. Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. G. Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).

del poder gubernamental. Lo que estoy sugiriendo es que esto se piensa más productivamente en términos de un proyecto de autonomía.

Más que el logro de una sociedad eterna de libertad más allá del mundo del poder, el anarquismo debe entenderse como un proyecto en curso en el que los límites del poder se interrogan críticamente. La libertad es algo que debe reinventarse continua y colectivamente, en lugar de simplemente descubrirse en los cimientos de la naturaleza humana. Central a este proyecto es la resituación de la política fuera del marco representativo del Estado.

Ya no deberíamos considerar el Estado –una disposición de poder cada vez más ambigua y fragmentada en cualquier caso– como el sitio básico de lo político. Por el contrario, el Estado es a menudo el orden de la despolitización, donde la dimensión insurgente y anárquica de la política es vigilada, controlada, regulada y domesticada, canalizada y, por lo tanto, viciada dentro de sus estructuras simbólicas.

De hecho, si miramos a nuestro alrededor, y si miramos con una mirada diferente, menos centrada en los símbolos de la soberanía y las instituciones formales del poder, podemos ver el surgimiento de una concepción alternativa de lo político en el terreno que se denomina (inadecuadamente) 'sociedad civil': no solo movilizaciones masivas contra el capitalismo global y la guerra, sino también, a un nivel más micropolítico, diversos grupos de afinidad, movimientos autónomos, centros sociales, comunas, centros de medios independientes, prácticas, gestos simbólicos y técnicas de acción directa.

Estos constituyen lugares alternativos de toma de decisiones y acción colectiva, y formas alternativas de existencia política.

Entonces, si adoptamos, como nos aconseja Foucault, una mirada menos universalista y más partidista, la mirada del militante en lugar de la del jurista o el filósofo–rey, encontramos en este mundo alternativo y disidente, nuevas posibilidades de vida política autónoma. De hecho, se podría decir que la autonomía de lo político –que durante tanto tiempo fue una preocupación de la teoría política, desde Maquiavelo hasta Carl Schmitt– hoy sólo tiene sentido como una política de la autonomía.

CONCLUSIÓN

El postanarquismo efectúa así un desplazamiento de lo político del orden estatal, renovando las posibilidades del anarquismo hoy como práctica de la política y proyecto de autonomía. Como he mostrado, esto solo es posible repensando algunas de las categorías conceptuales y fundamentos epistemológicos del anarquismo clásico. Sin embargo, esta modificación del anarquismo a lo largo de líneas postfundacionales no sugiere en ningún sentido que el anarquismo como ideología política esté de algún modo desfasado. Por el contrario, es para afirmar la relevancia del anarquismo hoy, para los movimientos sociales y las nuevas formas de lucha –de hecho, para afirmar el anarquismo como el horizonte político–ético en relación con el cual debe situarse hoy la política radical–, que se ha llevado a cabo este estudio teórico.



ACERCA DEL AUTOR

SAUL NEWMAN (nacido en 1972) es un teórico de la política y personaje central del postanarquismo; actualmente es profesor en la Goldsmiths College, Universidad de Londres (no confundir con el Saul Newman que publica sus trabajos en la American University en Washington D. C.) Titulado por la Universidad de Sídney y la Universidad de Nueva Gales del Sur. Newman acuñó el término postanarquismo como un término general para las filosofías políticas que sintetizan el anarquismo actualizado a partir de la perspectiva posestructuralista, y posteriormente fue popularizado a partir de su libro de 2001, *From Bakunin to Lacan*. Rechaza algunos de los conceptos tradicionalmente asociados al anarquismo, incluyendo el esencialismo, la «positiva» naturaleza humana y el concepto de revolución.