

¿Por qué algunos de los filósofos más importantes del siglo XX han elaborado conceptos de anarquía indispensables para comprender la situación contemporánea del pensamiento en materia de ética y política, sin nunca, sin embargo, reconocerse como anarquistas, ni movilizar un verdadero pensamiento del anarquismo, ni conseguir tampoco destituir la lógica de gobierno, a pesar de que adoptaban, contra la imposición de los modelos piramidales, el lenguaje geográfico de la superficie, los pliegues y la derrota de las vistas desde arriba? Como si el anarquismo fuera algo inconfesable, que habría que ocultar aún cuando se le roba lo esencial: la crítica de la dominación y de la lógica de gobierno.

En ¡AL LADRÓN! Catherine Malabou explora el concepto de anarquía en la obra de seis grandes filósofos contemporáneos (Reiner Schürmann, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben y Jacques Rancière) desbloqueando los elementos para un pensamiento no gobernable, que vaya más allá de un llamado a la desobediencia, o de una crítica convencional del capitalismo.

Frente a lo ingobernable, revueltas, protestas, desobediencia civil, un gobierno puede reaccionar de dos maneras. O bien negociar y acaso consentir un cambio de política. O bien reprimir. En ese sentido, lo ingobernable es lo que puede ser ora escuchado, ora dominado.

Lo no gobernable, en cambio, solo puede ser dominado. La única manera de tratarlo es no tratar con él, ya sea ignorándolo activamente u oprimiéndolo, aplastándolo y hasta dándole muerte. Pero gobernarlo es definitivamente imposible porque es la marca de la imposibilidad y el fracaso de todo gobierno.



¡AL LADRÓN!
ANARQUISMO Y FILOSOFÍA

Catherine Malabou



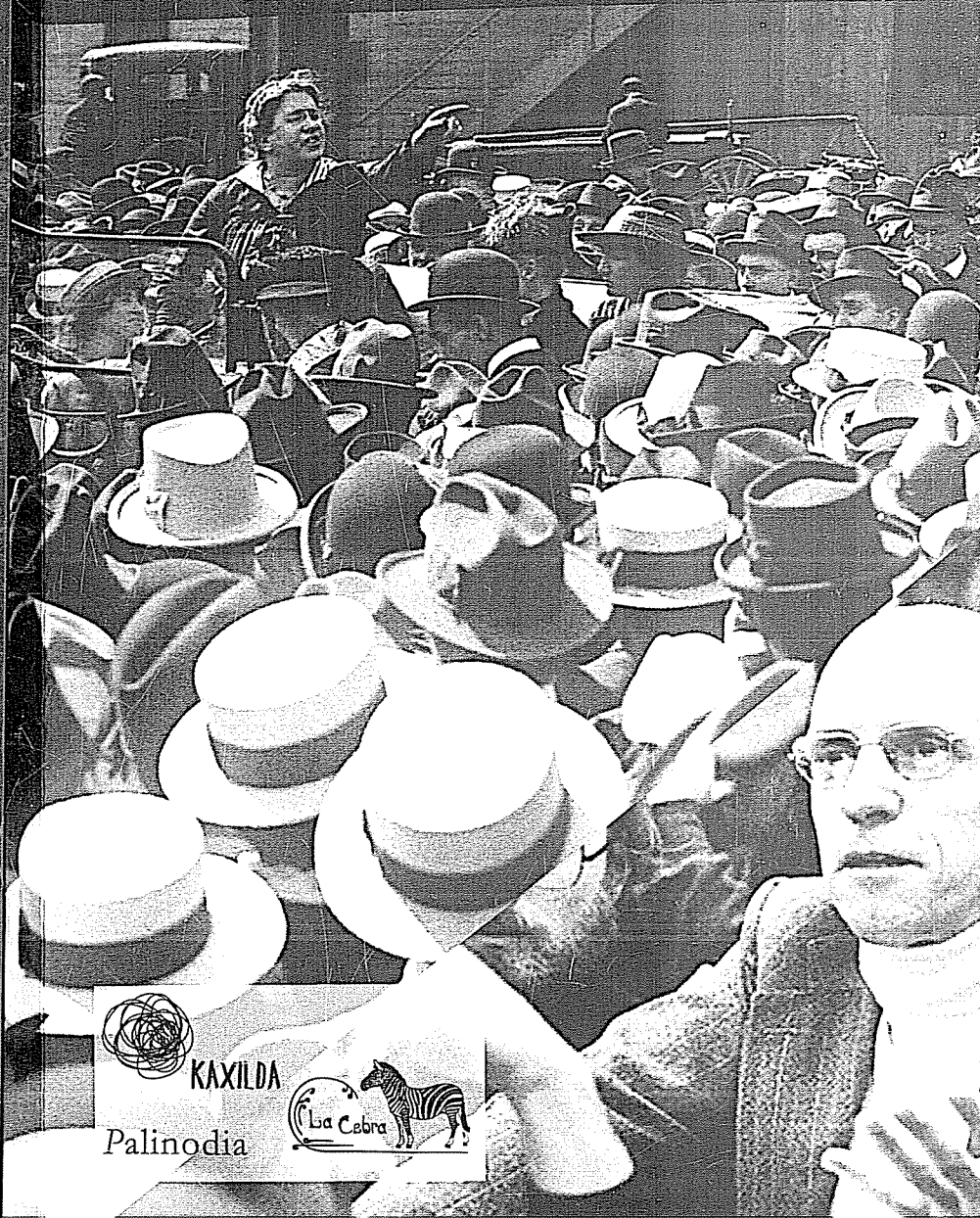
P

Catherine Malabou

¡AL LADRÓN!

ANARQUISMO Y FILOSOFÍA

Traducción de Horacio Pons



KAXILDA

Palinodia



Catherine Malabou

¡AL LADRÓN!
ANARQUISMO Y FILOSOFÍA

Traducción
Horacio Pons



Palinodia



Malabou, Catherine

¡Al ladrón!. Anarquismo y filosofía /

Catherine Malabou. - 1a ed. - Adrogué: La Cebra; Santiago de Chile:

Editorial Palinodia; Donostia San Sebastián: Editorial Kaxilda, 2023.

344 p. ; 22 x 14 cm.

Traducción de: Horacio Pons.

ISBN Argentina 978-987-8956-15-2

ISBN España: 978-84-123272-4-3

1. Ensayo filosófico I. Pons, Horacio, trad. II. Título.

CDD 190

*Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la
publication de l'Institut français.*

Esta obra cuenta con el apoyo de los Programas de
ayuda a la publicación del Institut français.

Título original: *Au voleur ! Anarchisme et philosophie*

© Presses Universitaires de France/Humensis, 2022

© Ediciones La Cebra, Editorial Palinodia, Editorial Kaxilda, 2023

Imágenes de tapa

Emma Goldman y Michel Foucault

Tipografía de títulos y texto de la contratapa

Jauría, diseñada por Pablo Marchant

edicioneslacebra@gmail.com

www.edicioneslacebra.com

www.palinodia.cl

editorial@kaxilda.com

www.kaxilda.com

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

ÍNDICE

1. PANORAMA GENERAL	15
2. DE LA DISOCIACIÓN ENTRE ANARQUÍA Y ANARQUISMO	25
Un impensado	38
Un robo	43
Una negación	44
3. LA VIRTUD DE LOS DIRECTORES DE CORO	53
ARQUÍA Y ANARQUÍA EN LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES	
Las aporías de la Política	54
Primera aporía: ciudadanos, gobernados, gobernantes	56
Segunda aporía: la sinonimia entre "constitución" y "gobierno"	62
Tercera aporía: el tema de la Política	64
Política y dominación, el retorno de la <i>oikonomia</i>	67
4. LA ANARQUÍA ONTOLÓGICA	71
DE GRECIA A LOS ANDES: VIAJES DE REINER SCHÜRMANN	
Anarquía, metafísica y "deconstrucción"	71
Menciones críticas del anarquismo	73
Anarquía y meditación del principio	75
De la teleocracia aristotélica	76
De la <i>arjé</i> al <i>principium</i>	81
Principio... de nada	84
Surgimiento de la anarquía como cuestión política	85
Los tiempos de la anarquía	86
Lectura de Plotino: la política como acontecimiento	88
Lectura de Foucault	91
"Hoy, ¿qué hacer?"	94
El <i>double bind</i>	94

Deslegitimación de la filosofía, desarme de la conminación contradictoria	96	Primera aparición del tematizante "anarquía": la metafísica y el valor de arjé	147
El templo (griego) del sol	98	Segunda aparición: Lévi-Strauss anarquista	149
Para comprender...	104	¿Por qué "arqui-" y no "an-arqui-escritura"?	153
5. LA ANARQUÍA ÉTICA	107	Tercera aparición: Levinas a riesgo de lo trascendental	154
HETERONOMÍAS DE EMMANUEL LEVINAS		Cuarta aparición: la lectura de Más allá del principio de placer	158
De la disociación	107	Freud y la ambigüedad de la Bemächtigungstrieb	159
Más allá de la deconstrucción	109	"¿Qué diferencia entre un principio y una pulsión?"	163
La sustitución sin doble conminación	111	Pero ¿qué quiere decir "dominio" para Derrida?	164
Dos, pero no doble	115	La pulsión anarquista	166
Heteronomías	116	Preguntas a Foucault	169
Autonomía secundaria	117	Respuestas de Freud	170
Elección y esclavitud	119	Terrorismo, anarquía y barreras protectoras	171
La figura del súbdito rendido al tirano	121	Anarquismo innegable, anarquismo negado	175
La figura del proletario	122		
¿Quién es elegido?	123	7. LA ANARQUEOLOGÍA	179
Elección y revolución	124	EL ÚLTIMO GOBIERNO DE MICHEL FOUCAULT	
Aparición del punto oscuro	127	El anarquismo repensado	180
Primer nivel de opacidad: el anarquismo de Estado	127	Resistencia y transformación	183
¿Qué Estado?	129	Resistencia	183
Israel en general	130	Transformación	188
Segundo nivel de opacidad: la otra y muy diferente heteronomía	132	Negación: las lecturas encubridoras	190
6. EL "ANARQUISMO RESPONSABLE"	139	El "problema del gobierno" y el problema del problema	192
LA PULSIÓN DE PODER DE JACQUES DERRIDA		La gubernamentalidad	193
¿La deconstrucción es un anarquismo?	139	La persistencia del mando y la obediencia	196
Sí y no: deconstrucción y anarquismo	140	La parresia: el último punto de inflexión	197
La problemática de la anarquía	142	La imposible posibilidad de la relación entre gobierno y verdad	198
Más allá del principio: la alternativa y sus dos razones	143	El alma instrumentista: primer abordaje	199
Primera razón: Freud plantea al anarquismo la cuestión más seria de todas	143	Imposible parresia	203
Segunda razón: el caso Freud exige una lectura deconstructiva particular	145	La inmanencia foucaultiana según Deleuze	205
		La autoafección	209
		La respuesta de Foucault	212

<i>Dos diálogos de Platón, dos sujetos</i>	213	<i>Repartos de lo sensible</i>	293
<i>Cinismo y anarquismo</i>	216	<i>El tener parte</i>	293
<i>Con la misma moneda</i>	220	<i>La asignación de las partes</i>	294
<i>Conclusión</i>	222	<i>La filosofía como "arquipolítica"</i>	297
8. LA ANARQUÍA PROFANADORA	229	<i>El sorteo</i>	303
ZONAS DE GIORGIO AGAMBEN		<i>La reconfiguración escenificada</i>	305
Profanación y anarquía: problemática	230	<i>Contra Lyotard</i>	308
La verdadera anarquía	234	<i>Irrepresentable e impresentable</i>	309
Denunciar la inflación semántica, destituir lo simbólico	236	<i>Los dos regímenes del arte</i>	311
Foucault y el curso de 1977-1978: "El rey reina pero no gobierna"	241	<i>Palabras de testigo</i>	313
La fractura entre comenzar y mandar	242	<i>La desvalorización del testimonio</i>	314
El destino teológico de la fractura, o la estructura de excepción de Dios	245	<i>El anarquismo sin régimen de prueba</i>	318
La doble anarquía del Padre y el Hijo	247	<i>"Esto es lo que acabo de ver aquí"</i>	321
Retorno a lo "sagrado"	249	<i>Para terminar: una pequeña pincelada de pintura anarquista</i>	322
La gloria	251	Conclusión	
Los "símbolos del poder"	254	SER ANARQUISTA	325
El sacrificio crístico	256		
<i>Ecce homo sacer</i>	258		
Del uso inmanente de Foucault	260		
Crítica de la transgresión	264		
Preguntas y dificultades	268		
<i>Los cuatro impactos de la transgresión</i>	268		
<i>La zona</i>	273		
9. LA ANARQUÍA PUESTA EN ESCENA	279		
JACQUES RANCIÈRE SIN TESTIGOS			
Las falsas pistas	279		
¿Es la policía? ¿Dónde está el problema, entonces?	284		
El rodeo explicativo: lo irrepresentable dado de baja	288		
De la diferencia entre disenso y diferendo	289		
Políticas, repartos y representaciones	292		

"Aun quienes no se consideran anarquistas
sienten la necesidad de definirse en relación con
el anarquismo y abreviar en sus ideas".

David Graeber

Este trabajo no habría podido llegar a buen puerto sin la preciosa ayuda que significó para mí la lectura de los filósofos contemporáneos que exploraron –mucho antes que yo– la cuestión anarquista: Irène Pereira, Vivien García, Renaud Garcia, Jean-Christophe Angaut, Édouard Jourdain y Mehdi Belhaj Kacem, para limitarme a los filósofos franceses. Quiero señalar asimismo toda mi deuda con los indispensables análisis de Daniel Guérin y Daniel Colson.

PANORAMA GENERAL

He propuesto el término de "geograficidad" en simetría con el de historicidad.¹

Yves Lacoste

Si no hay marxismo sin historia, el anarquismo es pasión por la geografía. Todo enfoque histórico, sea cual fuere su método, reproduce siempre, de una manera u otra, la interpretación jerárquica de las posiciones dominantes. A la inversa, la geografía anarquista se guarda de las lecturas verticales. No se trata, desde luego, de que su espacio sea plano. Nadie supo mejor que Élisée Reclus, autor de la *Nueva geografía universal*² y de *La Tierra: descripción de los fenómenos de la vida del globo*,³ dar voz a la puesta en tensión de las distancias que es un paisaje, a la concordia contrastada de las montañas, los valles, las cañadas y los arroyos, a la vida que susurra bajo los mapas. "Surgimiento de los manantiales y desaparición de los ríos, cataratas, inundaciones y deshielos, erupciones volcánicas,

1. Yves Lacoste "Élisée Reclus, une très large conception de la géographicité et une bienveillante géopolitique", *Hérodote: revue de géographie et de géopolitique*, 117, 2005, pp. 29-52, en p. 30.

2. Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle: la Terre et les hommes*, 19 vols. más uno, París: Hachette et C^{ie} Libraires-Éditeurs, 1876-1894 [trad. esp.: *Nueva geografía universal: la tierra y los hombres*, 2 vols., trad. bajo la dirección de Martín Ferreiro, Madrid: El Progreso Editorial, 1888-1893]. Véase el artículo de Philippe Pelletier, "Élisée Reclus: théorie géographique et théorie anarchiste", *Terra Brasilis*, nueva serie (en línea), 7, 2016 [trad. esp.: "Élisée Reclus: teoría geográfica y teoría anarquista", *Germinal: revista de estudios libertarios*, 12, julio-diciembre de 2014, pp. 57-88].

3. Élisée Reclus, *La Terre: description des phénomènes de la vie du globe*, 2 vols., París: Hachette et C^{ie} Libraires-Éditeurs, 1868-1869 [trad. esp.: *La Tierra: descripción de los fenómenos de la vida del globo*, trad. bajo la dirección de Martín Ferreiro, Madrid: El Progreso Editorial, 1892].

derrumbe de los acantilados, aparición de los bancos de arena y las islas, trombas, huracanes y tempestades”:⁴ rechazar la verticalidad no es necesariamente, en consecuencia, caminar por el llano. Es, de manera muy diferente, saber mantenerse a la altura de la extensión. Saber que nunca es sino otra forma de puesta en relieve. Cada uno de los seis volúmenes de *L’Homme et la Terre* –la Tierra que tanto exploraría Reclus, a pie las más de las veces– tiene el siguiente epígrafe: “La geografía no es otra cosa que la historia en el espacio, así como la historia es la geografía en el tiempo”.⁵

Reclus inventará para su amigo Kropotkin, también él geógrafo, el neologismo *entraide* [ayuda mutua], y contribuirá así a la traducción francesa de la obra maestra de 1902: *L’Entraide, un facteur de l’évolution*.⁶ Observador infatigable de Manchuria y Siberia, Kropotkin, autor de tres contribuciones importantes en geografía física –un tratado sobre la orografía de Asia, una teoría de la glaciación y un estudio sobre la desecación–,⁷ también aprehende los suelos no como simples realidades inorgánicas sino como marañas de huellas vivas. Palimpsestos de la evolución, los terrenos orientales son las memorias congeladas pero vivas de la animalidad, la humanidad y el desierto.

4. *Ibid.*, prefacio, citado en Béatrice Giblin, “Élisée Reclus, un géographe d’exception”, *Hérodote: revue de géographie et de géopolitique*, 117, 2005, pp. 11-28, en p. 24.

5. Élisée Reclus, *L’Homme et la Terre*, 6 vols., París: Librairie Universelle, 1905, citado en Y. Lacoste, “Élisée Reclus, une très large conception...”, *op. cit.*, p. 39 [trad. esp.: *El hombre y la tierra*, 6 vols., trad. de Anselmo Lorenzo, Barcelona: Casa Editorial Publicaciones de la Escuela Moderna, 1906-1909].

6. Piotr Kropotkin, *L’Entraide, un facteur de l’évolution*, trad. del inglés de L. Bréal, Bruselas: Aden, 2015 [trad. esp.: *El apoyo mutuo: un factor de evolución*, trad. de Luis Orsetti, Logroño: Pepitas de Calabaza, 2016]. Reclus y Kropotkin traban amistad después de conocerse en 1877.

7. Remito aquí a la admirable tesis de Renaud Garcia sobre Kropotkin, “Nature humaine et anarchie: la pensée de Pierre Kropotkine”, defendida el 7 de diciembre de 2012, École normale supérieure de Lyon, École doctorale: ED 487, école doctorale de philosophie: histoire, représentation, création, p. 32.

La espacialización anarquista, ancestro de la geografía social y la ecología, trabaja sin descanso por una comprensión política de la horizontalidad. No es un juego de palabras decir que geografía y política se preparan mutuamente el terreno. Geografía de la emancipación contra geografía de la dominación: el anarquismo remite la verticalidad a lo que esta es, una lógica de gobierno que reduce todo diastema a una subordinación. Ahora bien, no hace falta subordinar para organizar. “Nuestro objetivo político”, afirma Reclus, “es la ausencia de gobierno, es la anarquía, la más elevada expresión del orden”.⁸

Ausencia de gobierno: el problema del sentido que debe darse a estas palabras es la razón del presente libro, que requiere, de quien tenga a bien leerlo, una nueva mirada, que no lo mida con la vara de las tendencias hegemónicas.

No obstante, este es sin duda un libro de filosofía y no de geografía. Más precisamente, nació de la conciencia de un retraso de la filosofía respecto de la geografía. Retraso de la filosofía respecto de la geografía física y política de la horizontalidad, retraso de la filosofía respecto del anarquismo.

Es hora de compensar ese retraso y de embarcarse en la confrontación explicativa entre filosofía y anarquismo que hasta aquí nunca ha tenido lugar.

* * *

Para hacerlo, me propongo explorar el concepto de anarquía en la obra de seis grandes filósofos contemporáneos: Reiner Schürmann, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben y Jacques Rancière. Todos ellos tienen en común el hecho de haber otorgado a la anarquía un valor a la vez ontológico, ético y político determinante, sin lograr, empero, movilizar un verdadero pensamiento del anar-

8. Élisée Reclus, “Développement de la liberté dans le monde”, texto encontrado después de su muerte y publicado en 1925 en *Le Libertaire*, ediciones del 28 de agosto, 4, 18 y 25 de septiembre y 2 de octubre; citado en B. Giblin, “Élisée Reclus, un géographe d’exception”, *op. cit.*, p. 11.

quismo. Y, por consiguiente, sin conseguir tampoco destituir la lógica de gobierno, a pesar de que adoptaban, contra la imposición de los modelos piramidales, el lenguaje geográfico de la superficie, los pliegues y la derrota de las vistas desde arriba. Examinó aquí el fracaso anarquista de los conceptos filosóficos de anarquía.

* * *

¿Por qué es la hora de hacerlo? Porque hoy la horizontalidad está en crisis. Disociada, escindida, desgarrada por el hecho mismo de su uniformidad, su geografía está desorientada. Se ha perdido la brújula de su diferenciación.

La crisis de la horizontalidad obedece hoy a la coexistencia mundial de un anarquismo de hecho y un anarquismo de conciencia. Coexistencia que torna difícil distinguir con rigor entre la resignación y la iniciativa, obligadas a caminar durante un tiempo sobre el mismo suelo.

Anarquismo de hecho. Hoy el Estado ya ha muerto, dado que no es otra cosa que la envoltura de protección de las diversas oligarquías que se reparten el mundo.

Ya no hay que esperar nada desde arriba. El mundo social está condenado por doquier a una horizontalidad de abandono.⁹ En los países “democráticos”, económicamente privilegiados, el hundimiento del Estado del bienestar, aunque producido hace ya tiempo, sigue imponiendo de manera indefinida sus efectos. Ninguna institución estatal y ninguna organización parlamentaria común –el funcionamiento de la Unión Europea es un triste ejemplo de ello– pueden reaccionar frente a los desafíos de la pobreza, las migraciones o la crisis económica

9. En Francia, hospitales, comisarías y escuelas cerradas, privatización y subcontratación de los servicios postales, generalización de la “flexibilidad” laboral, supresión de los “estatutos”, multiplicación de los contratos de duración determinada en la función pública –sobre todo en la enseñanza superior–, reducción del personal de los ministerios, desigualdad cada vez más grande en el acceso a la atención de la salud, la protección judicial, la educación... son sus síntomas.

y sanitaria, como no sea por medio de irrisorias medidas de urgencia.

Anarquismo de conciencia. Esta caída fáctica del sentido social de la verticalidad se acompaña al mismo tiempo de una toma de conciencia planetaria marcada por el auge de la iniciativa colectiva y la experimentación de coherencias políticas alternativas.¹⁰ En Francia, por ejemplo, las estrategias de ocupación, el movimiento de los Chalecos Amarillos [*Gilet jaunes*] o la creación de las ZAD [Zona a Defender] inscribieron en el paisaje político, en estos últimos años, la existencia concreta de organizaciones y modos de decisión apoyados en la asunción colectiva y autogestionada de un combate, un medio, un territorio o una estructura. Hay sin lugar a dudas una filiación entre el viraje altermundialista del anarquismo –que puede datarse en los acontecimientos de Seattle de 1999– y la explosión de estos fenómenos que, aunque no siempre reivindican abiertamente el anarquismo, se desarrollan al margen de sindicatos y partidos. En ellos, la circulación de la información “se produce de hecho más por canales que, si no compiten con los sindicatos, son al menos transversales a ellos, en formas de horizontalidad que se oponen a la información ‘en silo’ de las organizaciones nacionales. [...] Esto modifica la relación de interlocución entre los individuos y los grupos movilizados y los actores instituidos que pretenden expresar una palabra colectiva”.¹¹

Ahora bien, estos fenómenos de interlocuciones alternativas son estrictamente contemporáneos de lo que es preciso

10. Tras los disturbios que siguieron a la muerte de George Floyd en los Estados Unidos, un colectivo anarquista escribía: “Hoy, los militantes de Black Lives Matter actúan conforme a un método descentralizado que permite al movimiento extenderse orgánicamente [*to spread organically*] y asegurarse de que ningún partido pueda captarlo”. Véase “This is anarchy: eight ways the Black Lives Matter and Justice for George Floyd uprisings reflect anarchist ideas in action”, *CrimethInc*, 9 de junio de 2020; la traducción es mía.

11. Karel Yon, “Les grèves et la contestation syndicale sont de plus en plus politiques”, entrevista con Marina Garrisi, *RP Dimanche*, 9 de febrero de 2020.

calificar de viraje anarquista del propio capitalismo, gran actor del anarquismo de hecho. Ese viraje, cuyo origen está en la crisis financiera de la década de 2000, marcó el paso del neoliberalismo al ultraliberalismo. La crítica del neoliberalismo, en la cual se afanan muchos filósofos hoy en día, ya no puede ignorarlo. El desarrollo del capitalismo posfordista a fines del siglo XX aún no hablaba corrientemente la lengua que los actores económicos practican hoy ya sin ocultarse: la lengua ahora hegemónica del anarcocapitalismo.

Se nos objetará: ¿no se asiste, sin embargo, al endurecimiento global del dirigismo político, inseparable de una nueva forma de centralización del poder económico? ¿No estamos hoy frente a un autoritarismo político más grande, una confiscación de la riqueza y la ganancia por un puñado de empresas y conglomerados? Sin duda. Y no obstante, cuando algunos periodistas políticos declaran sin ánimo de broma que Donald Trump es anarquista,¹² no hacen un juego de palabras, sino que intentan circunscribir lo que el mundo entero siente como una crisis fundamental: *la combinación híbrida de la violencia gubernamental y la uberización ilimitada de la vida*. El autoritarismo no contradice la desaparición del Estado, es su mensajero: la máscara de la llamada economía “colaborativa” que, al poner en contacto a profesionales y usuarios de manera directa por la vía de plataformas tecnológicas, pulveriza cada día un poco más toda fijeza regulada.

Tomé conciencia de esta evidencia fáctica al descubrir el mundo de las transacciones criptomonetarias y la circulación de divisas no nacionales. Las criptomonedas parasitan las monedas estatales y compiten con el circuito monetario

12. Véase por ejemplo el muy interesante artículo de Melissa Lane, “Why Donald Trump was the ultimate anarchist?”, *The New Statesman*, 8 de febrero de 2021, p. 3. “The former president is being tried for his role in inciting anarchy, but anarchy, in the Greek sense of ‘vacant office’, characterized his entire term”, declara Lane (“Se juzga al expresidente por su papel en la instigación a la anarquía, pero la *anarchia*, en el sentido griego de ‘cargo vacante’, caracterizó todo su mandato”).

habitual de los bancos comerciales y centrales.¹³ Pero, en términos más amplios, y como hace notar Alain Damasio, “la arquitectura eminentemente horizontal y libertaria de la red” da lugar a un anarquismo “polimorfo”, tan libertario como libertariano.¹⁴ Esto me llevó a la conclusión de que el ciberanarquismo era uno de los síntomas más visibles de la anarquía de hecho, convertida, quíerese o no, en una dimensión de lo real.

¿Cómo hacer entonces para que la horizontalidad de las manifestaciones alternativas se desprenda de la ganga del anarcocapitalismo? ¿Cómo ahondar el relieve de una diferencia en la superficie? Ese es el nuevo desafío geográfico, político y filosófico del siglo XXI.

Se dirá que esa diferencia, e incluso esa incompatibilidad, saltan a la vista:

El “anarco”-capitalismo no forma parte de la tradición anarquista, cuyo nombre usurpa. [Hay que] explicar por qué los “anarco”-capitalistas no son anarquistas [...], indicar dónde difieren de los verdaderos anarquistas (en lo referido a cuestiones esenciales como la propiedad privada, la igualdad, la explotación y la oposición a la jerarquía) [...], presentar una crítica general de las afirmaciones procedentes de una perspectiva anarquista en la óptica de los libertarios [...], revelar por qué los anarquistas rechazan

13. Me permito remitir aquí a tres de mis artículos: Catherine Malabou, “Cryptomonnaie: ‘Le capitalisme amorce aujourd’hui son tournant anarchiste’”, *Le Monde*, 14 de junio de 2018, p. 13; “Les cryptomonnaies remettent en cause l’idée même d’État”, palabras recogidas por Octave Larmagnac-Matheron, *Philosophie Magazine*, 6 de octubre de 2020, y “L’entreeconomie: la monnaie à l’horizon”, en Peter Szendy, con Emmanuel Alloa y Marta Ponsa (eds.), *Le Supermarché des images*, París: Gallimard/Jeu de Paume, 2020, pp. 255-260. En esos textos, también tengo en cuenta, está claro, los usos sociales de la *blockchain*, organizados alrededor de la ayuda mutua, la cooperación y la solidaridad.

14. Alain Damasio, “Internet est tellement vaste et polymorphe que l’anarchisme y reste possible”, entrevista con Mathieu Dejean, *Les Inrockuptibles*, 22 de junio de 2015.

esa teoría que consideran opuesta a la libertad y los ideales anarquistas.¹⁵

Estoy convencida de la veracidad de esa oposición, pero su visibilidad es cada vez menos nítida.

César de Paepe lo señalaba ya en 1874: “[La] palabra *anarquía* [...] pone los pelos de punta a nuestros burgueses, cuando en realidad la idea de la reducción de las funciones gubernamentales y, en definitiva, la abolición misma del gobierno son la última palabra de los economistas del *laissez-faire*, patrocinados por esos buenos burgueses”.¹⁶ La coexistencia del anarquismo revolucionario y el anarquismo del mercado no es nueva, sin duda. A pesar de todo, la extensión en particular de lo que Rifkin llama “procomunes colaborativos”¹⁷ genera una situación inédita que exige problematizar el polimorfismo del anarquismo, examinar sus límites. Y es aquí donde debe intervenir la filosofía.

La dificultad radica en que, si bien algunos de los filósofos continentales más importantes del siglo XX, al rechazar las limitaciones de teorías políticas más establecidas, como en especial el marxismo, pudieron ver en la anarquía un recurso

15. “L’anarcho-capitalisme est-il un type de anarchisme?”, *La FAQ anarchiste*, sección F.

16. César de Paepe, “De l’organisation des services publics dans la société future”, en Daniel Guérin (ed.), *Ni Dieu ni maître: anthologie de l’anarchisme* [1970]; 2 vols., París: La Découverte, 1999, vol. 1, pp. 271-282, en p. 279 [trad. esp.: “De la organización de los servicios públicos en la sociedad futura”, en Daniel Guérin [ed.], *Ni Dios ni amo: antología del anarquismo*, 2 vols., trad. de Carlos Díaz, Madrid: Campo Abierto, 1977, vol. 1, pp. 218-227].

17. Jeremy Rifkin, *La Nouvelle société du coût marginal zéro: l’Internet des objets, l’émergence des communaux collaboratifs et l’éclipse du capitalisme*, trad. de Françoise y Paul Chemla, París, Les Liens qui libèrent, 2014, *passim* [trad. esp.: *La sociedad de coste marginal cero: el Internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*, trad. de Genís Sánchez Barberán, Barcelona: Paidós, 2014].

deconstructivo y transformador, ninguno salvó empero la distancia que supuestamente separa, a juicio de ellos, la anarquía del anarquismo. Esa distancia persistió como un campo baldío conceptual. Por ello, la filosofía debe hoy interrogar al anarquismo acerca de sus anarquías. A cambio, el anarquismo debe abrirse al diálogo filosófico a fin de elaborar el instrumento de una diferenciación que no asoma en el horizonte.

De inmediato se objetará una vez más: no hay “un” anarquismo sino una pluralidad. ¿Cómo ignorar la inmensa diversidad de sus rostros, sus culturas, sus lenguas, las modalidades de su pragmática? ¿Cómo es posible nivelar el largo trazado de su historia, desde la invención de su nombre, su estatus de movimiento constituido en la década de 1870, los desarrollos ulteriores del anarcosindicalismo, de la autonomía, del anarcofeminismo, el viraje altermundialista de la década de 1990, el surgimiento del posanarquismo, los movimientos de ocupación, el auge actual de las revueltas sociales sin representantes? ¿Cómo reducir las singularidades locales del autonomismo zapatista, la resistencia anarquista kurda, Anarquistas Contra el Muro en Israel o Black Lives Matter en los Estados Unidos?

A pesar de todo, la insistencia constante en la multiplicidad de una cosa puede ser también una manera de no pensarla. “Pluralizar”, dice Jacques Derrida, “siempre es darnos una salida de emergencia hasta el momento en que sea lo plural lo que nos mate”.¹⁸ Lo múltiple, de todos modos, no es por cierto enemigo de la idea, en contra de lo que repiten los enemigos de las ideas. A la periodista que le preguntaba, en referencia a su documental *Ni Dios ni amo*, “qué era el anarquismo”, Tancrede Ramonet respondió: no se puede decir “qué es” el anarquismo,

18. Jacques Derrida, “Résistances”, en *Résistances: de la psychanalyse*, París: Galilée, 1996, pp. 11-53, en p. 39 [trad. esp.: “Resistencias”, en *Resistencias del psicoanálisis*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós, 1997, pp. 16-60].

solo se puede decir que “lo hay”,¹⁹ lo cual autoriza cierto uso del singular. “Hay anarquismo” quiere decir “un anarquismo se muestra”, “un anarquismo se manifiesta”, aquí y en otra parte.

Una cosa puede darse a ver sin reunirse, pero también sin disolverse en el desmenuzamiento de sus apariciones fenoménicas. Tras varios años de investigación sobre el anarquismo y largos meses dedicados a recorrer irrealmente el mundo en la experiencia confinada de la a-geografía tecnológica, me lanzo a mi vez a la exploración singularmente diversa de ese “hay”.

19. “Anarchisme sur le retour avec Tancrede Ramonet”, *La Grand table des idées*, France Culture, 11 de abril de 2017, segunda parte.

DE LA DISOCIACIÓN ENTRE ANARQUÍA Y ANARQUISMO

La explotación y el gobierno, donde la primera aporta los medios de gobernar y constituye tanto la base necesaria como la meta de cualquier gobierno, que a su vez garantiza y legaliza el poder de dominar, son los dos términos inseparables de todo lo que se da en llamar política. Desde los inicios de la historia, constituyeron propiamente la vida real de los Estados: teocráticos, monárquicos, aristocráticos e incluso democráticos.¹

Mijaíl Bakunin

El anarquismo es “la ruptura de la axiomática de la dominación, es decir de la correlación entre una capacidad de mandar y una capacidad de ser mandado”.²

Jacques Rancière

Elaborar la diferencia entre anarquismo de hecho y anarquismo de conciencia exige poner previamente de relieve otra diferencia: la que separa la/el anarqui(a)smo filosófico del anarquismo político. Insuficientemente pensada hasta el día de hoy, esa diferencia marca, a partir de una misma madeja de cuestiones, el misterio paradójico de la ignorancia del otro.

1. Mijaíl Bakunin, “Dieu et l’État”, en *L’Empire knouto-germanique* [1871], citado en D. Guérin (ed.), *Ni Dieu ni maître...*, op. cit., vol. 1, p. 172 [trad. esp.: *Dios y el Estado*, trad. de Diego Abad de Santillán, Barcelona: El Viejo Topo, 2008, entre otras ediciones].

2. Jacques Rancière, *La Mésentente*, París: Galilée, 1995, p. 232 [trad. esp.: *El desacuerdo: política y filosofía*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996].

Por un lado, Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben y Rancière inscriben la anarquía en el centro de su pensamiento, pero destacan de manera sistemática su irreducibilidad al anarquismo político.

Por otro, el anarquismo político manifiesta con frecuencia su hostilidad hacia la reflexión filosófica. "Cuando se leen los textos anarquistas", señala Vivien García en *L'Anarchisme aujourd'hui*, "no puede sino sorprender la afirmación constante de una relación de inmanencia entre teoría y práctica. Así, Proudhon escribe: 'la acción, sabedlo pues, es la idea'".³ Son ya incontables las reivindicaciones de la primacía de la práctica sobre la teoría que prolongan aún hoy el rechazo proudhiano o las vacilaciones de Bakunin para reconocerse como el filósofo que, sin embargo, él mismo es. El anarquista español Tomás Ibáñez, uno de los inventores de la A encerrada en un círculo, afirmaba hace poco:

Comprendo que no hay una filosofía anarquista y que el anarquismo no puede abordarse como si se tratara de un pensamiento o un sistema filosóficos. Aun cuando solo se considere su vertiente discursiva, el hecho es que el anarquismo no es homologable a un discurso de tipo filosófico, al menos en la tradición dominante, instituida por Platón. Una de las razones es que su modo de producción no es en absoluto del mismo orden que el modo de producción del discurso filosófico. El discurso anarquista no es la resultante de una pura actividad intelectual, orientada hacia el análisis o la comprensión y ni siquiera hacia la invención de conceptos, tal como a Deleuze le gustaba definir la tarea de la filosofía.⁴

El carácter paradójico de esa evitación mutua se realza cuando se considera que anarqui(a)smo filosófico y anarquismo político tienen un mismo compromiso: la crítica inapelable de los

fenómenos de dominación. Esta última no es o, al menos, no es simplemente el dominio, la autoridad o el poder. Estos tres últimos términos son ambivalentes, dado que tienen un valor negativo y positivo a la vez. El poder de hacer algo, la autoridad pedagógica, el dominio de un instrumento o una disciplina no son necesariamente coercitivos. La dominación, en cambio, esta desprovista de toda opción constructiva. Remite de manera unívoca a la sujeción y la alienación y desdibuja así el límite entre poder y abuso de poder.⁵ Anarqui(a)smo filosófico y anarquismo político consideran por igual que la dominación es el *problema del poder*.

¿Hace falta recordar la proximidad etimológica de las palabras "dominación" y *danger* [peligro]? *Danger* deriva del bajo latín *dominarium*, utilizado en el norte de la Galia para hablar de *dominium* y cuyo significado es "propiedad", "derecho de propiedad"; de ahí "dominación", "poderío", "derecho". Más adelante, en el derecho feudal, el *danger* se convierte en un derecho del señor sobre sus bosques, en virtud del cual los propietarios no pueden venderlos ni explotarlos a menos que cuenten con su permiso y le paguen el décimo, so pena de confiscación. Por extensión, "*estre en danger d'aucun*" terminó por significar "estar a la merced de alguien", y luego "estar en peligro" (*estre en danger*).

5. Esa es la razón en virtud de la cual Max Weber, por ejemplo, dejará de utilizar el término "dominación" (*Herrschaft*) para designar el "poder" y le reservará un tratamiento más específico. Si la dominación no fuera más que un mero sinónimo del poder, dice, su concepto "no podría constituir una categoría científicamente utilizable". Véase Max Weber, *La Dominación*, trad. de Isabelle Kalinowski, ed. crítica establecida por Yves Sintomer, París: La Découverte, 2013 (pasaje citado por Yves Sintomer en su introducción a la obra, p. 20) [trad. esp.: *Economía y sociedad*, vol. 4, *Tipos de dominación*, trad. de José Ferrater Mora, México: Fondo de Cultura Económica, 1944]. Más adelante: "Por 'dominación'", escribe Weber, "entendemos aquí, por lo tanto, el hecho de que una voluntad afirmada (un 'orden') del o de los 'dominantes' procure influir en la acción de otros (o de los 'dominados') e influya efectivamente en ella, toda vez que, en un grado significativo desde un punto de vista social, dicha acción se desarrolla como si los dominados hubieran hecho del contenido de aquel orden, en cuanto tal, la máxima de su acción ('la obediencia')", *ibid*.

3. Vivien García, *L'Anarchisme aujourd'hui*, París: L'Harmattan, 2007, p. 87.

4. Tomás Ibáñez, "Réflexions, approximativement philosophiques, sur l'anarchie, l'anarchisme et le néo-anarchisme", *Rebellyon.info*, <https://rebellyon.info/Reflexions-approximativement>, 7 de marzo de 2011.

El anarquismo no acomete y nunca acometió *simplemente*, como se cree con demasiada frecuencia, contra el Estado. La destrucción del Estado tal vez ni siquiera sea, o ya no sea, su horizonte conductor. El anarquismo es ante todo un combate contra los mecanismos de dominación, que desbordan la esfera estatal *stricto sensu* para abarcar todos los ámbitos de la vida: públicos, privados, colectivos, individuales. Emma Goldman lamentaba por ejemplo que las feministas de su época solo denunciaran las "tiránías exteriores", cuando en realidad los "tiranos interiores", que reinaban en círculos más restringidos, las empresas, los hogares, los lechos conyugales, seguían cometiendo sus abusos sin que nadie los molestara. En "La tragedia de la emancipación de la mujer" afirma:

La explicación de semejante inconsecuencia por parte de no pocas mujeres avanzadas radica en el hecho de que jamás tuvieron una verdadera comprensión de lo que significa la emancipación. Se imaginaron que habían realizado todo lo que buscaban al independizarse de las tiránías exteriores. Y dejaron que las convenciones éticas y sociales y los tiranos interiores, mucho más peligrosos para la vida y el crecimiento individuales, se arreglaran por sí solos.⁶

Emma Goldman nos recuerda así algo obvio: no hay dominaciones pequeñas.

Muchos marxistas reprocharon a los anarquistas que separaran dominación y explotación. La objeción no es pertinente. Sin abandonar ni por un instante la crítica del capitalismo, los anarquistas reconocen al mismo tiempo que el problema del poder infiltra todos los ámbitos de la vida, el doméstico, el ins-

6. Emma Goldman, "The tragedy of women's emancipation" [1906], texto de una conferencia publicado en *Mother Earth* (Nueva York), 1, marzo de 1906, pp. 9-17 [trad. esp.: "La tragedia de la emancipación de la mujer", en *El anarquismo y otros textos*, trad. de Alejandro Pradera, Madrid: Alianza, 2021, pp. 227-240]. La traducción francesa, "La tragédie de l'émancipation féminine", es de Émile Armand, anarquista individualista francés, y se publicó en *La Brochure mensuelle*, 101, mayo de 1931, pp. 24-31. Reeditada en *L'En dehors* (Marsella), junio de 2004.

titucional, el académico o el psíquico, y que ese fenómeno debe ser objeto de una atención y un estudio específicos.

"Dominación" se dice de todas las formas de imperio que fuerzan a un individuo o un grupo, a menudo por el terror, a la subordinación continua. Ahora bien, esa subordinación, aun la aparentemente más alejada de la esfera política, tiene su origen a la vez psicológico y político en lo que Proudhon llama "prejuicio gubernamental".⁷ La crítica del Estado es en primer lugar la crítica del hecho de que este no sea más que el pretexto del gobierno, a saber, el establecimiento de la división y la disimetría entre gobernados y gobernantes. Que algunos manden y otros obedezcan: tal es la lógica del gobierno, su "prejuicio".

No hay soberanía estatal sin lógica de gobierno, ni lógica de gobierno sin dominación. Quienquiera que tenga un mandato para representar a algún otro, termina inevitablemente por querer en lugar de este. Proudhon:

[La] constitución externa del poderío colectivo, a la que los griegos dieron el nombre de *arjé*, principado, autoridad, gobierno, se apoya pues en la hipótesis de que un pueblo, el ser colectivo al que se da el nombre de sociedad, no puede gobernarse, pensar, actuar por sí mismo, de manera análoga a la de los seres dotados de personalidad individual; que le es menester, para ello, hacerse representar por uno o varios individuos, de quienes, por el motivo que fuere, se presume que son los depositarios de la voluntad del pueblo, y sus agentes.⁸

La conclusión es inapelable:

7. Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle: choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle* [1851], París: Hachette Livre/BNF, 2013, p. 41 [trad. esp.: *Idea general de la revolución en el siglo XIX: colección de estudios acerca de la práctica revolucionaria e industrial*, trad. de J. Comas, Barcelona: José Montaner, 1868].

8. Pierre-Joseph Proudhon, *Actes de la révolution. Résistance: Louis Blanc et Pierre Leroux*, précédé de *Qu'est-ce que le gouvernement? Qu'est-ce que Dieu* [1850], París: Hachette Livre/BNF, 2013, p. 42.

Ser gobernado es ser custodiado, inspeccionado, espionado, dirigido, legislado, reglamentado, limitado, adoc-trinado, sermoneado, controlado, calculado, evaluado, censurado, mandado por personas que no tienen ni el título, ni la ciencia, ni la virtud... Ser gobernado es ser, en cada transacción, en cada movimiento, anotado, re-gistrado, censado, tarifado, timbrado, medido, acotado, cotizado, patentado, despedido, autorizado, amones-tado, impedido, reformado, enderezado, corregido. Es, con el pretexto de la utilidad pública y en nombre del interés general, ser requerido, puesto a prueba, extorsionado, explotado, monopolizado, exaccionado, presionado, engañado, robado; luego, ante el menor reclamo, ante la primera palabra de queja, reprimido, multado, vilipendiado, vejado, acosado, increpado, aturdido, desarmado, amordazado, encarcelado, fu-silado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y, para colmo, jugado, timado, ultrajado, deshonrado. ¡Tal es el gobierno, tal su justicia, tal su moral! ¡Y pensar que hay entre nosotros demócratas que pretenden que el gobierno tiene cosas buenas; socialistas que sostienen, en nombre de la liber-tad, la igualdad y la fraternidad, esta ignominia, y pro-letarios que presentan su candidatura a la presidencia de la República!⁹

* * *

¿Qué pasa ahora con la filosofía? En su brillante tesis titula-da "The primacy of resistance: anarchism, Foucault, and the art of not being governed" ["La primacía de la resistencia: el anarquismo, Foucault y el arte de no ser gobernado"],¹⁰ un jo-ven estudiante de teoría crítica de la Universidad de Ontario

9. P.-J. Proudhon, *Idée générale de la révolution...*, op. cit., p. 341.

10. Derek C. Barnett, "The primacy of resistance: anarchism, Foucault, and the art of not being governed", The University of Western Ontario, Graduate Program in Theory and Criticism, Electronic Thesis and Dissertations Repository, 16 de diciembre de 2016.

Occidental, Derek C. Barnett, propone denominar "paradigma árgico [*archic paradigm*]" la versión *filosófica* del "prejuicio gu-bernamental". El paradigma árgico designa la estructura que, en los albores de la tradición del pensamiento occidental, liga uno a otro soberanía estatal y gobierno. Esa estructura se de-nomina *arjé*, y Aristóteles inaugura su comprensión filosófica al definirla a la vez como "comienzo" y "mando". "La *arjé*", sostiene Barnett, "es el *principio* que sitúa la cuestión de la polí-tica en la intersección de la soberanía estatal y el poder ejercido como gobierno".¹¹ Esta solidaridad paradigmática constituye la piedra de toque de toda la filosofía política hasta la segunda mitad del siglo XX. No hay tratado alguno de filosofía política clásica que no comience por el examen conjunto del soberano y la autoridad gubernamental, considerados como puntos de partida absolutos.

Si bien deshacer esa solidaridad paradigmática es una preo-ocupación común a los filósofos de la anarquía y los anarquistas, para los primeros exige mucho más que la denuncia apresura-da de un "prejuicio". Los filósofos de la anarquía se proponen así determinar con mayor profundidad lo que en el "prejuicio gubernamental", justamente, se "pre-juzga".

Estos filósofos reconocen que la lógica de gobierno, funda-mento del pensamiento político tradicional, es un motivo fun-damental de la filosofía griega, y en particular la de Aristóteles, que postula que la constitución (*politeia*) o república –lo que hoy llamaríamos soberanía estatal– no puede existir sin gobierno (*politeuma*). Por lo demás, en el libro III de la *Política*, Aristóteles llega a establecer la sinonimia entre ambos: "la constitución", dice, "es el gobierno".¹² Y más adelante: "Constitución y go-

11. *Ibid.*, p. 42.

12. Aristóteles, *Les Politiques*, libro III, capítulo 6, "Constitution et gouvernement", trad. y presentación de Pierre Pellegrin, París: GF Flammarion, 2015, p. 238 [trad. esp.: *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1988, entre otras ediciones]. En el texto de este libro utilizaré *Política*, en singular.

bierno significan lo mismo, y [...] un gobierno es lo que en la ciudad es soberano".¹³

Pero, paradójicamente, para los filósofos contemporáneos la anarquía ya está inscrita en el núcleo de la lógica de gobierno tal como la define Aristóteles. La anarquía no está por llegar porque, de manera paradójica, ya está aquí. El examen crítico del paradigma árrico revela de hecho que la *anarkhia* habita la *arjé* desde su surgimiento, como su falta de necesidad. La anarquía, que inscribe la contingencia en el orden político, es originaria.

Sin embargo, a primera vista nada permite sospechar esa falta. En la *Política*, la *arjé*, forma de la constitución excelente (*aristé politeia*), está investida de una triple significación: poder soberano o supremo (*to kurion*), distribución de los poderes particulares o magistraturas (*arjai*), ejercicio del gobierno (*politeuma*). Se presume que una estructura como esa es justamente la que garantiza a la República contra el desorden (*anarkhia*).¹⁴

¿Por qué hablar entonces de contingencia? Porque la anarquía originaria obedece a una torsión secreta de la *arjé*: el paradigma árrico otorga valor de principio a algo que en realidad es derivado.

El orden político no es ni puede ser nunca puramente político. Lo que se pre-juzga, en el "prejuicio gubernamental", es el parentesco indestructible entre gobierno y dominación doméstica. Aunque Aristóteles afirme con claridad que la *arjé politiké* se origina en el divorcio con respecto a la *arjé domestiké* –dominación del padre sobre su esposa y sus hijos, del amo sobre sus esclavos–, no logra al mismo tiempo poner de relieve una normatividad política pura, enteramente *sui generis*, que no tome nada de la economía doméstica. La ley del amo sigue siendo el modelo inconfesado de todo gobierno. La ley de la casa, la *oikonomia*, mantiene con la *arjé politiké* una relación cuya ambigüedad es el basamento paradójico del paradigma árrico. La reversibilidad

13. *Ibid.*, p. 242.

14. *Ibid.*, libro V, capítulo 3, "Examen des causes particulières de sédition", p. 361. Todos estos términos se analizarán en el capítulo siguiente.

del mando y la obediencia, marca específica de la ciudadanía –cuando le toque, todo ciudadano, dice Aristóteles, debe poder mandar y ser mandado–, se rompe inevitablemente frente al hecho de que, a fin de cuentas, solo mandan algunos a quienes se supone más aptos que los otros para gobernar. Esta traición hegemónica a la igualdad ciudadana revela la marca indeleble de la figura del amo de la casa en una esfera de la que el derecho la excluye.

El virus anárquico que infecta la *arjé* desde el origen es la incapacidad de autofundarse que padece el orden político. Este orden revela de tal modo su dependencia respecto de algo con lo cual se presume que debe cortar, y que Jacques Rancière, al ampliar el *oikos* más allá de las paredes de la casa, caracteriza como el "orden natural de los reyes pastores, de los señores de la guerra o de los poseedores".¹⁵

La contingencia de la *arjé* obedece por tanto a la revelación paradójica –porque al mismo tiempo es el disimulo– de su *heteronormatividad*.

Los filósofos afirman que ese problema exige una dilucidación más radical que la elaborada por la crítica anarquista. Esa dilucidación, aun cuando no todos los filósofos estudiados aquí se digan "deconstructores", debe más al *Abbau* o la *Destruktion* heideggerianos de la metafísica que al pensamiento revolucionario. En su obra *El principio de anarquía*, Schürmann asocia explícitamente, además, la "deconstrucción" heideggeriana a la anarquía.¹⁶ El desmantelamiento del paradigma árrico solo puede producirse a costa de la deconstrucción de la metafísica, la única en condiciones de efectuar una desconstitución de la *arjé*. Desconstitución *ontológica* (Schürmann, Derrida), ética

15. J. Rancière, *La Mésestante...*, op. cit., p. 37.

16. Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, París: Seuil, 1982; reed., Bienne y París: Diaphanes, 2013 [trad. esp.: *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*, trad. de Miguel Lancha, Madrid: Arena Libros, 2017]. En Schürmann, "deconstrucción" es una palabra de síntesis, que engloba a la vez la *Destruktion* heideggeriana y la deconstrucción derridiana, cuestión sobre la cual, por otra parte, el autor no se explica nunca.

(Levinas) y política (Foucault, Rancière, Agamben). Cada una de estas tres direcciones sigue, a partir de una genealogía de la tradición filosófica, el movimiento de vacilación de la principialidad de los principios, el agotamiento de su legitimidad y su autoridad.

La primera, la "anarquía ontológica",¹⁷ examina la dominación arqueoteológica que impone al pensamiento y la práctica el esquema derivativo conforme al cual todo procede de un comienzo y se organiza en función de un final. La segunda, la "responsabilidad anárquica",¹⁸ hace tambalear la dominación de lo mismo y la subordinación de la alteridad. La tercera emprende la crítica "anarqueológica" de los "dispositivos" (Foucault),¹⁹ saca a la luz "la anarquía interna del poder"²⁰ (Agamben) y afirma que "la política no tiene *arjé* [y es], en sentido estricto, anárquica"²¹ (Rancière).

* * *

¿Cómo comprender entonces que los filósofos, pese a todo, *jamás* se refieran a la tradición anarquista? El argumento suele ser el mismo: para ellos, el anarquismo político clásico no es más que un momento de la metafísica. En primer lugar, los anarquistas tienen una visión sustancialista del poder, y en segundo lugar, solo combaten los principios político-metafísicos que han reinado hasta el presente para reemplazarlos por otros:

17. *Ibid.*, p. 387.

18. Véase el capítulo 3 del presente libro.

19. Véase el capítulo 5 del presente libro.

20. Giorgio Agamben, *L'Usage des corps* [*Homo sacer* IV, 2], trad. de Joël Gayraud, en *Homo sacer: l'intégrale 1997-2015*, París: Seuil, 2016, pp. 1053-1340, en p. 1330 [trad. esp.: *El uso de los cuerpos*, trad. de Rodrigo Molina-Zavallá, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017]. Véase el capítulo 6 del presente libro.

21. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, París: La Fabrique, 1998; reed., París: Gallimard, 2012, col. "Folio Essais", p. 113 [trad. esp.: *En los bordes de lo político*, trad. de Alejandro Madrid, Adrogué (Argentina): La Cebra, 2007]. Véase el capítulo 7 del presente libro.

naturaleza humana, bien moral o razón. Así, ya en las primeras páginas de *El principio de la anarquía* Schürmann declara lo siguiente: "no hace falta agregar que no se tratará aquí de la 'anarquía' en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que procuraban estos maestros era *desplazar* el origen, sustituir el poder de autoridad, *princeps*, por el poder racional, *principium*. Operación 'metafísica' si las hay. Reemplazo de un punto de mira por otro".²²

La anarquía filosófica adopta entonces la forma paradójica de una anarquía sin anarquismo. Lo cual explica sin duda por qué ninguna lectura seria de los textos de Proudhon, Kropotkin, Bakunin, Malatesta, Goldman y Bookchin, por citar solo a estos –y sin hablar de anarquistas más contemporáneos– ha sostenido la deconstrucción filosófica del paradigma árjico. La ironía sarcástica con la que Marx y Engels ridiculizaron y marginaron el anarquismo no siempre se sometió a una deconstrucción.

Por lo demás, si declararse marxista nunca fue ni es vergonzoso para un filósofo, decirse anarquista es casi indecente, ya que el anarquismo se asocia de inmediato a lo imposible, a lo irrealizable, a una mezcla de violencia terrorista e ingenuidad desconcertante. Alain Badiou, por ejemplo, señala: "Hoy sabemos que toda política de emancipación debe terminar con el modelo del partido o los partidos y afirmarse como política 'sin partido', pero sin caer en la figura anarquista, que nunca fue otra cosa que la vana crítica, o el doble o la sombra, de los partidos comunistas, tal como la bandera negra no es sino el doble o la sombra de la bandera roja".²³

Es indiscutible, empero, que Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben o Rancière están más cerca del anarquismo que del marxismo. ¿Por qué, entonces, no elaboraron la dimensión anarquista de sus gestos, liberando al mismo tiempo a la

22. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 16.

23. Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste. Circonstances 5*, París: Lignes, 2009, p. 126 [trad. esp.: *La hipótesis comunista (Circunstancias 5)*, trad. de Gonzalo Molina Domingo (inglés) y Rodrigo González Oliva, Santiago de Chile: Macul, 2022].

postura anarquista de todos los lugares comunes que en general se le asocian?

* * *

Se dirá que lo hicieron. El “posanarquismo”, movimiento cuyo nombre aparece por primera vez en la pluma de Hakim Bey (*Post-Anarchism Anarchy*, 1987) y que agrupa a cierta cantidad de pensadores anarquistas, en su mayoría anglosajones, se inspira precisamente en Foucault, Rancière o Agamben, en la medida en que estos habrían esbozado justamente la posibilidad de otro anarquismo. Teóricos importantes como Todd May, Saul Newman o Lewis Call afirman que la dicotomía entre anarquía y anarquismo planteada por los filósofos continentales (“posestructuralistas”) no es en modo alguno reaccionaria y ha contribuido, al contrario, a desempolvar el anarquismo clásico.

En la introducción de su obra *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* [“La filosofía política del anarquismo posestructuralista”], Todd May declara: “El objetivo del presente ensayo es esbozar una filosofía política alternativa que la distinga de sus predecesores más importantes”,²⁴ es decir de los anarquistas tradicionales. Esta “filosofía política alternativa” se presenta como un “pensamiento táctico” cuyas características May toma de Foucault, y que debe suceder al “pensamiento estratégico” del anarquismo del pasado. Ese pensamiento se apoya en una oposición demasiado simple entre poder y resistencia. Hoy, “el poder está descentralizado y los lugares de la opresión son múltiples y entrecruzados”.²⁵ El anarquismo tradicional sigue dependiendo de una visión piramidal del Estado y el gobierno. Muchos militantes anarquistas creyeron, por ejemplo, que los “atentados terroristas

24. Todd May, “Introduction”, en *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994, pp. 1-15, en p. 3; la traducción es mía.

25. *Ibid.*, p. 12.

contra jefes de Estado podían eliminar el poder en su presunta fuente”.²⁶ Ahora bien, la idea de una fuente exclusiva del poder se convirtió en el blanco crítico del “posestructuralismo”.

El pensamiento posestructuralista habría tenido pues el mérito de poner a la filosofía política en general y al anarquismo en particular frente a una perspectiva teórica y práctica liberada de su visión monolítica del poder. Y por eso mismo habría liberado al anarquismo de la idea de que cada individuo es un “representante de la naturaleza humana”.²⁷ Todd May afirma a fin de cuentas que el pensamiento posestructuralista es más anarquista que el propio anarquismo.

Para los posanarquistas todo sucede, en consecuencia, como si la historia del anarquismo estuviera secretamente orientada hacia un futuro que solo la deconstrucción podía comprobar. Los tres grandes períodos que constituyen esa historia –los movimientos anarquistas de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el anarcosindicalismo de la década de 1930 y el altermundialismo de los años noventa– habrían conducido finalmente a una renovación de las prácticas revolucionarias más inspirada en los conceptos de los filósofos de la anarquía que en las ideas fuerza, ahora inutilizables como tales, del anarquismo histórico. “Resulta cada vez más evidente que la política anarquista no puede permitirse quedar limitada a la modernidad”, concluye por su parte Lewis Call, quien dice además: “Las políticas de Proudhon, Bakunin o Kropotkin [...] se han tornado peligrosamente irrealizables para los lectores de fines del siglo XX”.²⁸

De hecho, los posanarquistas siempre se refieren a los filósofos posestructuralistas cuando proclaman la desaparición del universalismo militante y su estallido en múltiples frentes de resistencia: luchas locales, plurales, cambiantes y heterogéneas, que la mera categoría de “clase” ya no unifica. Los nudos

26. *Ibid.*, p. 13.

27. *Ibid.*

28. Lewis Call, citado en Duane Rousselle, *After Post-Anarchism*, Berkeley: Repartee/LBC Books, 2012, pp. 126-127; la traducción es mía.

de conflictividad que forman el tejido social marcan al mismo tiempo su discontinuidad: reivindicaciones sindicales, feministas, ecologistas, militancias descoloniales, luchas contra las discriminaciones raciales y de género, contra la homofobia, contra la transfobia...²⁹ La "naturaleza humana" ya no puede constituir la base de todos esos campos agonísticos. Los filósofos contemporáneos han contribuido de manera activa a mostrar que "el problema del esencialismo era el problema político de nuestro tiempo".³⁰

Creo, de todos modos, que los posanarquistas eluden el problema. Los filósofos de la anarquía jamás conceptualizaron la dimensión anarquista de sus conceptos de anarquía. Y eso, no para embarcar al anarquismo en una fase nueva, posmoderna, sino ante todo para *disociarse* de ella.

* * *

Es justamente esa disociación dentro del pensamiento filosófico de la anarquía lo que pretendo analizar aquí. Una disociación triple, que procede a la vez de un *impensado*, un *robo* y una *negación*.

UN IMPENSADO

El origen de los conceptos filosóficos de anarquía sigue siendo un *impensado*. En efecto, todos esos conceptos dependen, en su posibilidad, de un acontecimiento fundamental: la revolución semántica de la palabra "anarquía" efectuada a mediados del siglo XIX por Proudhon. Una revolución de la que los filósofos no dicen una palabra.

En *¿Qué es la propiedad?* (1840), la palabra "anarquía" —muy antigua, ya que proviene del griego *anarkhia*— adquiere de gol-

29. Véase Irène Pereira, "L'anarchisme face au paradigme de la colonisation", *Grand Angle*, 6 de mayo de 2018.

30. Saul Newman, citado en D. Rousselle, *After Post-Anarchism*, op. cit., p. 119.

pe el valor de un *neologismo*. Al declarar por primera vez "soy anarquista" y referir de inmediato ese término a la cuestión del gobierno, Proudhon otorga a la palabra "anarquista" un sentido que hasta entonces nunca había tenido.

¿Qué forma de gobierno vamos a preferir? Y bien, puede usted preguntármelo, responde sin duda uno de mis más jóvenes lectores; usted es republicano. — Republicano, sí, pero esta palabra no aclara nada. *Res publica* es la cosa pública; ahora bien, cualquiera que quiera la cosa pública, bajo la forma de gobierno que sea, puede decirse republicano. Los reyes también son republicanos. — Entonces, ¿usted es demócrata? — No. — ¿Qué, sería monárquico? — No. — ¿Constitucional? — Dios me guarde. — ¿Es entonces aristócrata? — De ningún modo. — ¿Quiere un gobierno mixto? — Menos aún. — ¿Qué es, entonces? — Soy anarquista. — Ya entiendo, lo suyo es una sátira contra el gobierno. — De ninguna manera: acaba usted de oír mi profesión de fe seria y pensada con madurez; aunque muy amigo del orden, soy anarquista en toda la extensión de la palabra.³¹

Un neologismo, explican los lingüistas, designa las más de las veces una palabra inédita, creada, un prototipo, pero también caracteriza la aplicación de un nuevo sentido a una palabra ya existente.³² Eso es exactamente lo que sucede aquí.

31. Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, ed. de Robert Damien y Edward Castleton, París, Librairie générale française, 2009, col. "Le Livre de poche – Les Classiques de la philosophie", p. 421 [trad. esp.: *¿Qué es la propiedad?*, trad. de Rafael García Ormaechea, Barcelona: Orbis, 1983, entre otras ediciones].

32. El neologismo es de tal modo ya una "palabra nueva, ya una palabra existente utilizada en un nuevo sentido", señala el lingüista Jean-François Sablayrolles. En realidad, no hay una diferencia sustancial entre un neologismo y un arcaísmo rejuvenecido. "En varias páginas de la *Historia de la lengua francesa* encontramos en efecto esa paradoja. Del neologismo y el arcaísmo se dice que producen el mismo efecto de novedad que una palabra extranjera. [...] Por razones históricas, distinguimos artificialmente neologismos y arcaísmos. Desde el punto de vista estilístico, el efecto

"Anarquista", y con ella "anarquía", se convierten en cierto modo en "an-arcaísmos".

"Con el nombre de anarquía surge una nueva interpretación de la vida pasada y presente de las sociedades, al mismo tiempo que una previsión en lo tocante a su futuro", escribirá un poco más adelante Kropotkin.³³ El neologismo expresa un juego del tiempo consigo mismo: en lo sucesivo, "anarquía" ya no remite –como ocurría en el pasado– a la desorganización sino a la creación de un nuevo tipo de organización. "La anarquía es el orden sin el poder",³⁴ afirma una vez más Proudhon. Y si bien todavía no califica su doctrina de "anarquismo" –que llegará a ser un movimiento constituido unos cuarenta años después–,³⁵ su redefinición de la anarquía la identifica por primera vez con un proyecto político.

¿Cuál era exactamente el sentido arcaico, antiguo, de la palabra "anarquía"? Su historia comienza en Grecia con la *anarkhia* (ἀναρχία) que designa

"el estado de un pueblo habitualmente carente de gobierno" (Heródoto, *Historias*, IX, 23) o "la ausencia puntual de jefe" (Jenofonte, *Anábasis*, III, 2, 29), "la falta de autoridad" (Sófocles, *Antígona*, v. 672) y, asimismo, "la negativa a obedecer" (Esquilo, *Los Siete contra Tebas*, v. 1030). En Platón (*República*, VIII, 565e 2-5 y IX, 575a 2),

producido en el lector es exactamente el mismo". Véase Jean-François Sablayrolles, "Néologie et/ou évolution du lexique?: le cas des innovations sémantiques et celui des archaïsmes", *ELAD-SILDA*, 1, 2018, puesto en línea el 1º de mayo de 2018.

33. Piotr Kropotkin, *L'Anarchie, sa philosophie, son idéal*, París: Stock Éditeur, 1896, consultado en línea [trad. esp.: *La anarquía: su filosofía, su ideal*, Buenos Aires: E. Fernández, 1907].

34. Pierre-Joseph Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la Révolution de février* [1849], París: Hachette Livre/BNF, 2012, p. 14 [trad. esp.: *Las confesiones de un revolucionario, para servir a la historia de la Revolución de febrero de 1848*, trad. de D. A. S., Buenos Aires: Americalee, 1947].

35. Los diccionarios sitúan la creación de la palabra "anarquismo" en 1839 o 1840. Se la incluye por primera vez en el *Littre* en 1875.

donde se opone a *eleutheria* ("la libertad"), *anarkhia* se asocia a *anomia* ("la ausencia de ley"), *anaideia* ("el descaro"), *asotia* ("el libertinaje") y *hubris* ("la desmesura"). Aristóteles, en la *Política* (1302b 29), hace de *anarkhia* el sinónimo de *ataxia*, el desorden.³⁶

La palabra "anarquía" conserva durante siglos esta significación negativa, como se advierte por ejemplo, una vez más, en el artículo "Anarquía" redactado por Diderot para la *Enciclopedia*: "Desorden en un Estado, consistente en que nadie tiene en él la autoridad suficiente para mandar y hacer respetar las leyes, en razón de lo cual el pueblo se comporta como quiere, sin subordinación ni policía".³⁷ Hasta mediados del siglo XIX, "anarquía" designa el caos debido a la ausencia de autoridad gubernamental. Caos "tanto en el plano político (Maine de Biran en

36. Octave Lechaue, "Histoire des mots anarchie, anarchiste et anarchisme", *Coordination des Libertaires de l'Ain*, texto en línea publicado el martes 10 de febrero de 2015. Lechaue agrega: "Sin embargo, los diccionarios son muy insuficientes a su respecto: Littré lisa y llanamente la ignora, mientras que Lexis sitúa su primera aparición en 1839 y el TLF en 1840, sin que ninguno mencione, de todos modos, incidencias anteriores a 1893 (Goncourt, *Journal*), a pesar de que la palabra ya figura en dos títulos de la década de 1880: Courtois, *Anarchisme théorique et collectivisme pratique*, 1885, y Deville, *L'Anarchisme*, 1887 y 1991. De hecho, el término, formado por medio del sufijo -ismo, que designa una doctrina o un movimiento político o cultural, es mucho más antiguo, puesto que es contemporáneo de los neologismos 'socialismo' (1833) y 'comunismo' (hacia 1839): aparece, en efecto, en la séptima edición del *Dictionnaire universel* de Boiste (1835): 'Sistema, opiniones anarquistas'. Y más adelante: "Desde el Renacimiento (Rabelais, por ejemplo, da el nombre de Anarco al ridículo rey de los dísodas, ahogado en el pis de Pantagruel), la palabra se usa en general conforme a las mismas acepciones peyorativas que en Grecia: 'Estado que no tiene un verdadero jefe' (Furetière, 1690) y 'desorden producido en un Estado debido a la falta de gobierno o a la debilidad de los gobernantes' (Cotgrave, 1611). Así, podemos considerar esta máxima del muy reaccionario Bossuet (*Del conocimiento de Dios y de sí mismo*, 1741, i, 13) como representativa de la concepción de la anarquía bajo el Antiguo Régimen: 'Del hecho de que el orden es mejor que la confusión, concluyo que no hay nada peor que la anarquía, es decir que vivir sin gobierno ni leyes'".

37. Artículo de 1751. Véase también Jean-Jacques Rousseau, capítulo 9 de las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771).

1817 y Saint-Priest en 1831 tachan de anarquías el liberalismo y el sufragio universal) como en el plano socioeconómico. En 1830, Fourier habla de la 'anarquía de la prensa' y de la 'anarquía mercantil'; Louis Blanc, en 1845, de 'anarquía industrial'; Jaurès, en 1890, de 'anarquía del mercado'. Lo mismo en el plano social (Villeneuve-Bargemont, 1845: 'anarquía social') y religioso (Pastoret, 1797, *Sur la liberté des cultes et leurs ministres*: 'el ateísmo es la anarquía religiosa').³⁸ En nuestros días se habla de "proliferación anárquica" para referirse al desarrollo de células cancerosas.

Esta constelación semántica negativa no ha desaparecido, pero es imposible ignorar *el otro* sentido. Un sentido que permite dejar ya de ver la ausencia de principio o de jefe como una catástrofe. "Ausencia de amo, de soberano: tal es la forma de gobierno al que nos acercamos todos los días, y que la costumbre inveterada de tomar al hombre por regla y su voluntad por ley nos lleva a considerar como el colmo del desorden y la expresión del caos".³⁹ Lejos de ser una fatalidad entrópica, la ausencia de amo y de soberano aparece, al contrario, como la condición de posibilidad de nuevas organizaciones. Para los anarquistas, es el orden "árjico" el que es un desorden, por no ser libremente consentido. Y si es posible caracterizar la anarquía, con Élisée Reclus, como la "más elevada expresión del orden",⁴⁰ es precisamente porque no da órdenes. También para Malatesta el orden sin órdenes caracteriza "el estado de un pueblo que se rige sin autoridades constituidas y sin gobierno".⁴¹

38. O. Lechaume, "Histoire des mots anarchie, anarchiste et anarchisme", *op. cit.*

39. J.-P. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, *op. cit.*, p. 428.

40. Élisée Reclus, *Université nouvelle de Bruxelles, séance solennelle de rentrée du 22 octobre 1895: discours de M. Élisée Reclus*, Bruselas: Imp. de F. Larcier, 1895; edición en línea [trad. esp.: "Del heroísmo en los estudiantes y los profesores: discurso pronunciado el 22 de octubre de 1895 durante la sesión de apertura de la Universidad Nueva de Bruselas", en *Evolución, revolución y anarquía*, trad. de Javier Serrano Sánchez, Madrid: Libros de Itaca, 2014].

41. Errico Malatesta, *L'Anarchie: suivi du programme anarchiste*, Montreal: Lux, 2018, p. 11 [trad. esp.: *La anarquía*, trad. de Ricardo Mella, Barcelona: El

Ahora bien, sin esta revolución del sentido, ninguno de los conceptos filosóficos de anarquía elaborados en el siglo XX habría podido salir a la luz. Todos ellos, en efecto, infieren superadas las significaciones arcaicas de la noción: desorden o caos. Anarquismo ontológico en Schürmann, arquiescritura en Derrida, responsabilidad anárquica en Levinas, "anarqueología" en Foucault, poder destituyente en Agamben, "democracia" en Rancière: todos tienen una deuda con la transformación proudhoniana.

UN ROBO

La filosofía contemporánea *tomó*, por lo tanto, algo del pensamiento anarquista. Tal vez sin saberlo o sin confesar(se)lo.

"¿Qué es la propiedad? [...] Es un robo".⁴² Cuando Proudhon pronuncia estas palabras, no apunta únicamente a la confiscación material. No solo tiene en vista el hecho de que la propiedad privada entrañe la espoliación de la mayor parte de la humanidad ni piensa exclusivamente en la explotación de los trabajadores. Describe también la manera en que un robo tiende siempre a disimularse. Así, la propiedad privada, que procede de un arrebato, está protegida por el derecho, encubierta por una serie de instancias de legitimación. Todo robo se produce siempre dos veces. Robar es en primer término despojar y a continuación ocultar, no solo el objeto robado sino el robo como tal. "La etimología de nuestro verbo robar [*voler*] es [...] significativa. Robar, o ganar la mano [*faire la vole*], del latín *vola*, palma de la mano, es ganar todas las bazas de un juego de triunfos".⁴³ En el juego del ladrón hay una doble actividad de captura (tomar en sus manos) y desaparición (pasar de mano

Viejo Topo, 2022]. También: "Como se creía que el gobierno era necesario y que sin él no podía haber más que desorden y confusión, era pues natural y lógico que la palabra 'anarquía', que significa ausencia de gobierno, apareciera como un sinónimo de ausencia de orden", *ibid.*, p. 13.

42. P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, *op. cit.*, p. 129.

43. *Ibid.*, p. 411.

en mano). Este disimulo es la mejor manera de conservar el objeto robado ("las cosas que tanto miedo os da perder",⁴⁴ lanza Proudhon a los defensores de la propiedad).

¿Sería demasiado fuerte hablar entonces de un robo filosófico de la anarquía de los anarquistas? ¿Un robo disimulado, a sabiendas o no, debido a una aparente inquietud de distanciamiento teórico y político? ¿Algo peligroso, inconfesable, explosivo, encerrado en los subterráneos de la conciencia, que los filósofos se pasarían de mano en mano?

¿Cómo comprender de otro modo su silencio? El concepto de anarquía no es un concepto cualquiera. No se puede pretender inventarlo, jugar simplemente con el prefijo privativo (*an-arjé*) o tomarlo sin orden ni concierto del diccionario sin saber que el anarquismo político lo lanzó, lo reformuló y lo reelaboró.

UNA NEGACIÓN

Es indudable que la razón inconsciente de ese robo no debe descartarse. Este se emparenta, de hecho, con una negación. ¿Hace falta recordar que este término designa en Freud un proceso de defensa, consistente en enunciar un deseo y a la vez tacharlo con un signo negativo? El razonamiento expuesto en el artículo "La negación" [*Verneinung*]⁴⁵ es bien conocido:

El modo en que nuestros pacientes producen sus ocurrencias durante el trabajo analítico nos da ocasión de hacer algunas interesantes observaciones. "Ahora usted

44. Pierre-Joseph Proudhon, "Système de la raison publique, ou système social", en *De la justice dans la révolution et dans l'église*, séptimo estudio, XLII, en *Œuvres*, vol. 23, Bruselas: A. Lacroix, Verboeckhoven et C^{ie}, 1868, pp. 112-116, en p. 113 [trad. esp.: *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, Barcelona: Imprenta Económica, 1881].

45. Sigmund Freud, "La négation" ["Die Verneinung"], en *Résultats, idées, problèmes*, vol. 2, París: Presses universitaires de France, 1985, pp. 135-140 [trad. esp.: "La negación", en *Obras completas* (en lo sucesivo OC), 24 vols., trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1978-1985, vol. 19, 1979, pp. 253-257].

pensará que quiero decir algo ofensivo, pero realmente no tengo ese propósito". Lo comprendemos: es el rechazo, por proyección, de una ocurrencia que acaba de aflorar. O bien: "Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre *no* es". Nosotros rectificamos: entonces es su madre. Nos tomamos la libertad, para interpretar, de prescindir de la negación y extraer el contenido puro de la ocurrencia. Es como si el paciente hubiera dicho en realidad: "Con respecto a esa persona se me ocurrió, es cierto, que era mi madre; pero no tengo ninguna gana de considerar esa ocurrencia".⁴⁶

¿Qué pensar entonces de los filósofos que declaran "no soy anarquista", cuando en los hechos la "anarquía" está omnipresente en sus obras, al punto de ser incluso, tal vez, la última palabra en ellas? ¿Qué pensar, sino que las reservas filosóficas con respecto al anarquismo son, ellas también, la expresión de una forma de represión conseguida a medias?

Pero ¿represión de qué? Represión del núcleo de la problemática anarquista: la viabilidad política de la ausencia de gobierno. Al hablar de negación, no pretendo, como será obvio, proponer una sesión de psicoanálisis de la crítica filosófica contemporánea del "prejuicio gubernamental". Si es necesario recurrir al lenguaje del psicoanálisis, cosa que haré con frecuencia —¿cómo evitar, de todas maneras, la cuestión psicoanalítica cuando se trata de dominación?—, es a no dudar porque anarquismo e inconsciente mantienen una relación muy particular. Una relación cuyos términos planteó potentemente Derrida, al explorar con y contra Freud, sobre todo en *La tarjeta postal*, el espacio de un más allá de los principios.⁴⁷

La reserva de los filósofos en lo referido a la idea de ausencia de gobierno, que Derrida, pese a todo, también comparte, es sin ninguna duda en buena medida inconsciente. Desmantelamiento del paradigma árjico, sí, deconstrucción de la dominación, sí, pero posibilidad de que los hombres puedan

46. *Ibid.*, p. 135 [*ibid.*, p. 253].

47. Véase el capítulo 4 del presente libro.

vivir sin ser gobernados ni gobernarse, no. Posibilidad de que el concepto mismo de gobierno sea lisa y llanamente abandonado, no... El viejo sentido de la anarquía tarda en irse. Basta de lógica de gobierno, basta de división entre mandar y obedecer: ¿no sería..., cómo decirlo..., no sería eso la anarquía?

* * *

Nunca está lejos Hobbes, que sigue imponiendo su impronta indeleble en el pensamiento contemporáneo. ¿Hay que recordar que, en el *Leviatán*, caracteriza justamente el estado de naturaleza, de "naturaleza pura", como una *anarchy*? "Un estado de naturaleza pura o, en otras palabras, de libertad absoluta, tal como el de los hombres que no son ni soberanos ni súbditos, [es] un estado de anarquía y guerra", escribe, y prosigue: "una República desprovista de poder soberano [no es] más que una denominación sin contenido y no [puede] mantenerse".⁴⁸

Ahora bien, los filósofos no descartan de manera definitiva la asimilación de la anarquía, estado de un pueblo sin gobierno, al estado de naturaleza. ¿Cómo olvidar que Freud se refiere a Hobbes en *El malestar en la cultura* cuando describe la "inclinación agresiva",⁴⁹ mensajera de la pulsión de muerte, esa "pulsión de anarquía", como la califica Derrida, aún más dominadora que la *arjé* en todas sus declinaciones compulsivas: pulsión de dominio, gusto adictivo por el poder, sadismo, violencia, crueldad...?

¿Cómo olvidarlo, cuando se ve, en Francia, que cierta izquierda radical sigue identificando la anarquía con el

desencadenamiento mortífero y criminal de las pasiones? Así, Frédéric Lordon, en un virulento alegato contra el anarquismo, afirma que

[L]a debilidad del pensamiento horizontalista consiste en olvidar de manera sistemática que las libres asociaciones, en las cuales ve el núcleo de una nueva forma política, no podrían sostenerse enteramente por sí mismas, ya que son incapaces de crear sus propias condiciones de viabilidad [...]. El mundo sin Estado no es el mundo de las asociaciones: es el mundo de las bandas. Por construcción, solo lo vertical contiene la violencia en un grupo numeroso.⁵⁰

Para muchos, la anarquía sigue siendo un pensamiento de bandoleros. Está claro, con todo, que sería abusivo limitar a este tipo de conclusión las reservas expresadas por los filósofos de la anarquía con respecto al anarquismo.

La prueba de ello es que Foucault, por ejemplo, interpreta a Hobbes de manera "no ortodoxa" al invertir el orden lógico y cronológico que regula a primera vista las relaciones entre estado de naturaleza y estado civil. En el curso *Defender la sociedad* muestra que el "estado de naturaleza" es en realidad un estado político, un estado de rebelión, de guerra civil, una dinámica de resistencia al Estado. "Hobbes", escribe, "no sitúa simplemente [la] guerra de todos contra todos en el nacimiento del Estado —en la mañana real y ficticia del Leviatán—, sino que la sigue, la ve amenazar y brotar, tras la constitución misma del Estado, en sus intersticios, en los límites y las fronteras del Estado".⁵¹ En consecuencia, *anarchy* significa en primer lugar resistencia.

48. Thomas Hobbes, "De la royauté naturelle de Dieu", capítulo 31 de *Léviathan: traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. de François Tricaud, París: Sirey, 1971, p. 378 [trad. esp.: "Del reino de Dios por naturaleza", en *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. de Carlos Mellizo, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 292-304].

49. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. de Charles y Jeanne Odier, París: Presses universitaires de France, 1971, p. 65 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en OC, vol. 21, 1979, pp. 65-140, en p. 109].

50. Frédéric Lordon, *Imperium: structures et affects des corps politiques*, París: La Fabrique, 2015, p. 89.

51. Michel Foucault, "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France, 1975-1976*, ed. de Mauro Bertani y Alessandro Fontana, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París: Gallimard/Seuil, 1997, col. "Hautes Études", p. 77 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de*

Entonces, aunque Hobbes sea uno de los adversarios más feroces de la anarquía, eso no le impide, según Foucault, dejar abierta la posibilidad de una inteligibilidad alternativa de la política. En lugar de partir de la *arjé*, esta última tendría su punto de partida, al contrario, en la resistencia a la *arjé*: lo tendría, por lo tanto, en la "anarquía". Es posible por ende leer la cronología estado de naturaleza-estado civil a contrapelo de la *arjé* y ver en la anarquía otro origen de la política. Foucault desmonta de tal modo el relato habitual de la teoría política moderna en beneficio de una "concepción agonística de la política".⁵² Una concepción que desplaza la política "de la *arjé* al *agon*".⁵³

Siguiendo la pista abierta por Foucault, Giorgio Agamben también ve en el estado de naturaleza hobbesiano una *stasis* permanente que marca la resistencia a la *arjé*. "El estado de naturaleza", escribe, es una proyección mitológica de la guerra civil en el pasado, y a la inversa, la guerra civil es una proyección del estado de naturaleza en la ciudad".⁵⁴ Una visión confirmada por Tiquun en *Introducción a la guerra civil*: "la historia del Estado moderno es la historia de su lucha contra su propia imposibilidad, es decir de su desborde por el conjunto de los medios desplegados para conjurar esta".⁵⁵

France (1975-1976), trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 87]

52. D. C. Barnett, "The Primacy of Resistance...", *op. cit.*, p. 326.

53. *Ibid.*, p. 304.

54. Giorgio Agamben, *La Guerre civile: pour une théorie politique de la stasis*, trad. de Joël Gayraud, París: Points, 2015, col. "Essais", p. 58 [trad. esp.: *Stasis: la guerra civil como paradigma político*, trad. de Rodrigo Molina-Zavallá, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017].

55. Tiquun, "Introduction à la guerre civile", en *Contributions à la guerre en cours*, París: La Fabrique, 2009, pp. 9-107, en p. 59. Barnett hizo notar a justo título que esta lectura "no ortodoxa" de Hobbes está igualmente presente en Pierre Clastres: convendrá remitirse a los capítulos "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives" y "Malheur du guerrier sauvage" de *Recherches d'anthropologie politique*, París: Seuil, 1980 [trad. esp.: "Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas" y "La desgracia del guerrero salvaje", en *Investigaciones en antropología política*,

El lugar destinado a Hobbes dentro del desmantelamiento del paradigma árjico es, en consecuencia, más complejo de lo que di a entender en un primer momento. Esto no me impide mantener la convicción de que los filósofos de la anarquía, sea cual fuere su comprensión de Hobbes, tienden a considerar el anarquismo como una economía del desorden paradójicamente anclada en principios autoritarios. Lo cual mantiene a los filósofos al borde de la radicalidad que reivindicar. Hablar de resistencia, revuelta o rebelión, o hablar de *stasis*, diferencia [différance] o desacuerdo, no basta, en efecto, para desmantelar la lógica de gobierno. Hasta ahora, nunca se hizo tambalear filosóficamente la legitimidad del mandar-obedecer.

Hay que repetirlo: los filósofos no consideran ni por un segundo la posibilidad de que los hombres puedan vivir sin ser gobernados. La autogestión y la autoorganización no son para ninguno de ellos eventualidades políticas serias. El gobierno, en última instancia, está siempre a salvo, aunque solo sea bajo la forma del gobierno de sí mismo. Por eso los conceptos de anarquía de Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben y Rancière tropiezan con un límite que pone en riesgo su fuerza y, en definitiva, los lleva a refugiarse bajo las alas protectoras de la *arjé*.

Entiéndaseme bien: no "reprocho" a los filósofos que no sean anarquistas. Creo además que los anarquistas mismos, si

trad. de Estela Ocampo, Barcelona: Gedisa, 1981, pp. 181-216 y 217-255, respectivamente]. Deleuze y Guattari se refieren asimismo a Clastres en *Mil mesetas*: "Clastres", escriben, "designa la guerra en las sociedades primitivas como el mecanismo más seguro dirigido contra la formación del Estado: sucede que la guerra mantiene la dispersión y la segmentariedad de los grupos [...]. Clastres puede por tanto reivindicar el derecho natural, a la vez que invierte su principal proposición: así como Hobbes vio con claridad que el Estado estaba contra la guerra, la guerra está contra el Estado y lo hace imposible. No se concluye de ello que la guerra sea un estado de naturaleza sino, al contrario, que es el modo de un estado social que conjura e impide el Estado". Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, París: Éditions de Minuit, 1980, p. 442 [trad. esp.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larracleta, Valencia: Pre-Textos, 1988].

bien han descrito alternativas posibles al gobierno (mandatos breves, federaciones, comunas, autogestión, plataformas o síntesis decisionales), no exploraron en la medida suficiente el espacio que abriría la transgresión de la división entre mandar y obedecer y no siempre fueron convincentes en sus intentos de distinguir realmente al anarquismo de la desbandada, la deriva y la muerte.

* * *

Para iniciar la discusión, propongo introducir, no como una solución sino como un interrogante, el concepto de *no gobernable* en cuanto lugar de encuentro, de trabajo en común entre anarqui(a)smo filosófico y anarquismo político.

Lo no gobernable no es lo ingobernable. Lo ingobernable designa lo que escapa al control, como un vehículo cuya conducción se ha vuelto imposible. En el sentido moral y político sugiere la indisciplina y la desobediencia, la negativa a acatar. Lo ingobernable es y no es lo contrario de lo gobernable. Resiste y se opone a lo que supone, la prioridad del gobierno. En cuanto a la no-gobernabilidad, no remite ni a la indisciplina ni a la errancia. Tampoco es la desobediencia sino, tanto en los individuos como en las comunidades, lo que se mantiene radicalmente *ajeno* al mando y la obediencia.

Lo no gobernable no es lo contrario de la lógica de gobierno, ni lo que la contradice. Es lo otro. Lo otro *en el* (y no *del*) gobierno. La marca de su imposibilidad. La crítica anarquista del gobierno no es, de hecho, una muestra de parcialidad. No se basa en la idea de que gobernar está "mal", sino en la idea de que no es posible hacerlo. Esta imposibilidad se inscribe de diversos modos en lo real, a la manera de una red de conexiones a la vez ontológicas, psíquicas, prácticas, artísticas y biológicas. Sus paisajes no son los de un estado de naturaleza ni los de un lugar de desencadenamiento sin control de las pasiones. No se resumen tampoco en una cartografía de la resistencia. Corresponden a las regiones del ser y la psique que ningún gobierno puede alcanzar ni administrar.

Frente a lo ingobernable, revueltas, protestas, desobediencia civil, un gobierno puede reaccionar de dos maneras. O bien negociar y acaso consentir un cambio de política. O bien reprimir. En ese sentido, lo ingobernable es lo que puede ser ora escuchado, ora dominado.

Lo no gobernable, en cambio, solo puede ser dominado. La única manera de tratarlo es no tratar con él, ya sea ignorándolo lo activamente u oprimiéndolo, aplastándolo y hasta dándole muerte. Pero gobernarlo es definitivamente imposible porque, digámoslo una vez más, es la marca de la imposibilidad y el fracaso de todo gobierno.

Los recientes movimientos de protesta popular espontánea hacen difícil cualquier división firme entre lo que en ellos participa de lo ingobernable y lo que supone lo no gobernable. Una diferencia de tales características no se da de antemano. No hay una frontera nítida entre la desobediencia y lo que se mantiene ajeno a la obediencia. De ahí la dificultad que tienen los partidos políticos, los sindicatos, los medios, para identificar y categorizar esos movimientos. Lo no gobernable solo se aferra al límite que lo separa de lo ingobernable, y ese límite es frágil.

Sin embargo, es el que hace posible la demarcación entre anarquismo de hecho y anarquismo de conciencia. El anarcocapitalismo, como Foucault lo mostró con claridad en *Nacimiento de la biopolítica*,⁵⁶ pone en tela de juicio, es cierto, la intervención del Estado y el gobierno en el mercado, pero no deja de ser una ideología de lo *muy gobernado*. En sustancia, y esta es la prueba de que es y no es más que una rama del neoliberalismo, el anarcocapitalismo se apoya además en la confianza en la "gobernabilidad". No la de las instituciones, sino la de las "realidades transaccionales",⁵⁷ nuevas gubernamentalidades de la

56. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, ed. de Michel Senellart bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París Gallimard/Seuil, 2004, col. "Hautes Études" [trad. esp.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007].

57. *Ibid.*, p. 301 [*ibid.*, p. 337].

"sociedad civil".⁵⁸ Foucault había anticipado perfectamente el momento en que esas "realidades transaccionales", cuya perfecta expresión es hoy la uberización de la vida, determinarían nuevos sistemas de regulación de los sujetos económicos. El anarquismo de hecho, sordo a la cuestión de lo no gobernable, sigue siendo en ese sentido un retoño de la lógica de gobierno. Por eso no se confunde en nada con el anarquismo de conciencia.

* * *

¿Cómo hacer, empero, para que surja lo no gobernable si su circunscripción, en cierto modo, es tan difícil de dilucidar? Solo será posible hacerlo en negativo. Las elaboraciones que siguen, consagradas en su totalidad a la disociación filosófica entre anarquía y anarquismo, tenderán a dejar aparecer lo no gobernable como lo dejado de lado por los discursos.

El libro se abre con una presentación aporética de la *Política* de Aristóteles, que da impulso a un examen riguroso de cada uno de los conceptos de anarquía mencionados. Mediante una súbita bifurcación, a continuación la lectura pone cada vez al desnudo la arista contrarrevolucionaria oculta en los textos y dibuja así los contornos de una alteridad real a la lógica de gobierno.

58. *Ibid.*, p. 299 [*ibid.*, p. 335].

LA VIRTUD DE LOS DIRECTORES DE CORO ARQUÍA Y ANARQUÍA EN LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Hay que afirmar pues que, en cierto sentido, son los mismos quienes gobiernan y quienes son gobernados, mas en otro sentido no lo son, de suerte tal que su educación también es por necesidad en un sentido la misma y en otro sentido diferente.¹

Aristóteles

Cuando los filósofos contemporáneos insisten en la contingencia del orden político tal como lo presenta Aristóteles, no apuntan al concepto propiamente aristotélico de contingencia. Para Aristóteles, la política es contingente en la medida en que pertenece al ámbito móvil de los asuntos humanos. Pese a todo, dentro de ese ámbito cambiante, versátil, la política no deja de tener su espacio propio, la "comunidad de los ciudadanos", que le confiere una necesidad y una autonomía específicas. Si bien el concepto de *politeia* engloba la pluralidad empírica de los diferentes tipos de regímenes, designa también una forma ideal, la de la "constitución excelente" (*aristé politeia*), principio *-arjé-* de todos los regímenes particulares. Debido a esa dimensión de principio, la *politeia* es objeto de un análisis normativo y no solo descriptivo. Por eso la política no es únicamente una esfera de actividad sino también una ciencia, lo cual explica que la obra de Aristóteles se componga a la vez de "libros realistas" y "libros idealistas".²

1. Aristóteles, *Les Politiques*, *op. cit.*, libro VII, capítulo 14, p. 502.

2. *Ibid.*, p. 10.

Que la política no sea una rama de la metafísica no representa ningún obstáculo al hecho de que su legibilidad deriva a pesar de todo del orden primordial conforme al cual los accidentes obedecen a la sustancia. Para Aristóteles, como señala Schürmann, "los fines y las acciones individuales se ajustan a los de la ciudad, tal como los accidentes lo hacen a la sustancia y, en general, los predicados a los sujetos".³ La propia *arjé politiké* se ajusta al principio lógico y ontológico que gobierna la disposición de todas las cosas.

La contingencia señalada por los filósofos contemporáneos es de un tipo muy particular, que socava en secreto la necesidad, la idealidad y la principialidad mismas, y lo hace debido a la heteronormatividad que estas ocultan y ponen a la vez de manifiesto. La *anarkhia* aparece así como el hundimiento del orden inscrito en el corazón mismo del orden. Ese hundimiento es visible en los intersticios abiertos por las aporías del texto de la *Política*.

LAS APORÍAS DE LA *POLÍTICA*

"Hermenéuticamente inestable",⁴ la *Política*, una de las obras fundacionales de la filosofía política occidental, es de hecho sumamente aporética. Los especialistas en Aristóteles coinciden en reconocer sus ambigüedades, que llegan a veces a ser contradicciones. Estas provienen en parte de los infortunios que jalonan la historia del establecimiento del texto y llevan a dudar del orden de los libros que los editores se esforzaron por hacer coherente. Además, la obra tal vez se compuso en un inicio de notas de estudiantes, lo cual explica también en parte su estado no muy definitivo.⁵

3. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 116.

4. Pierre Pellegrin, "Introduction", en Aristóteles, *Les Politiques*, op. cit., p. 15.

5. La *Política* forma parte de los tratados "acroamáticos" de Aristóteles (texto que ha sido objeto de una enseñanza).

Sin embargo, ¿las aporías de la *Política* son puramente fortuitas? Pierre Pellegrin, traductor y comentarista de la obra, admite que esas incertidumbres, que "en ocasiones asombran en un filósofo partidario de la adecuación del lenguaje a las cosas",⁶ no pueden solamente "atribuirse a accidentes editoriales".⁷ Y prosigue: "cuando consideramos de cerca el texto de la *Política*, no nos encontramos frente a *verdaderos problemas* que, como tales, exijan *soluciones* [...], sino frente a *incertidumbres*, es decir frente a lo que podríamos llamar 'indecidibles'".⁸

Esta última observación, con todo, no aminora la aspereza de dichas "incertidumbres". De hecho, los "indecidibles" mencionados no dejaron por ello de decidir orientaciones fundamentales de la filosofía política occidental.

En la *Política* hay tres grandes aporías, concentradas en el libro III, eje de la obra. Recordemos que una aporía consiste en la presentación, sin solución, de dos tesis contradictorias. La primera aporía está en el capítulo 4 del libro III: a) todo ciudadano es por definición capaz a la vez de mandar (*hegeomai*) y obedecer (*hupakouo*), y b) solo el "principio del mejor" debe presidir la elección de los gobernantes. Algunos ciudadanos, en consecuencia, son más aptos que otros para mandar.

La segunda, expuesta en los capítulos 6 y 7 del mismo libro III, afirma que: a) el gobierno no hace más que ocuparse del ejercicio del poder, su papel es ejecutivo, y b) *politeia* y *politeuma*, soberanía estatal y gobierno, son sinónimos.

La tercera y última concierne al tema del libro: ¿cuál es el tema prioritario de este? ¿Cuáles son los libros más importantes? ¿Los libros "idealistas" (I-III) o los "realistas" (IV-VIII)? La respuesta: a) los libros idealistas, conceptuales, dedicados a la constitución excelente, y b) los libros realistas, que describen las constituciones. Estos últimos son por otra parte más numerosos. Esta aporía cubre de incertidumbre el

6. P. Pellegrin, "Introduction", op. cit., p. 15.

7. *Ibid.*, p. 10.

8. *Ibid.*, p. 15.

estatus de la democracia: ¿se confunde esta, en su estructura, con la constitución excelente? ¿O solo es, en los hechos, un tipo particular de gobierno, y en todo caso uno de los más defectuosos?

Primera aporía: ciudadanos, gobernados, gobernantes

Aristóteles define la constitución (*politeia*) como "cierto orden [*taxis*] entre los habitantes de la ciudad".⁹ Dicho orden es la *arjé* que confiere a la *polis* la soberanía estatal. Por lo demás, el inglés traduce *polis* como *city-state*.

Como la *politeia* se define a partir de la *polis*, hay que examinar en primer lugar (*proté skepsis*) qué es la ciudad. De todas las comunidades, la más eminente "es la que llamamos ciudad, es decir la comunidad política".¹⁰ Desde el comienzo del libro I, Aristóteles se afana en poner de relieve la distinción esencial que existe entre esa comunidad política y la comunidad doméstica, organizada en torno del poder del "amo", "jefe de familia" o "amo de esclavos".¹¹

En segundo lugar, y por consiguiente, examinar qué es la ciudad implica "realizar una investigación sobre el ciudadano".¹² ¿Qué es un ciudadano? La ciudad no coincide exclusivamente con el territorio geográfico; al mismo tiempo, el ciudadano no es simplemente el habitante de una ciudad: "el ciudadano no es tal por el hecho de habitar en tal o cual lugar, puesto que los metecos y los esclavos también comparten el derecho de residencia".¹³ También conviene excluir de la ciudad "a quienes han sido privados de sus derechos cívicos o están exilados", los "ciudadanos incompletos".¹⁴ Aristóteles es formal: "el objeto

9. Aristóteles, *Les Politiques*, op. cit., III, 1, 1247 b 25, p. 219.

10. *Ibid.*, I, 1, 1252 a 5, p. 103.

11. *Ibid.*, III, 1, p. 219.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, 1257 a 5, pp. 220.

14. *Ibid.*

de nuestra investigación [...] es el ciudadano en sentido pleno, cuyo título no requiere correctivo alguno de ese tipo".¹⁵

El ciudadano "en sentido pleno" se define por su derecho de participar "en una función judicial y una magistratura [*arjé*]",¹⁶ es decir de tener asiento a la vez en el tribunal y la asamblea [*ekklesiastes*] e intervenir así en la administración de la justicia y votar".¹⁷ Aristóteles distingue las magistraturas temporarias, civiles o militares (que "el ciudadano tiene absolutamente prohibido ejercer dos veces"),¹⁸ de las magistraturas permanentes, justamente las "de jueces y miembros de la asamblea", que "son de duración"¹⁹ ilimitada (*aoristos arjé*). "Planteamos pues que son ciudadanos quienes participan de este modo en el poder [*arjé*] deliberativo o judicial".²⁰ Todos los ciudadanos, en cuanto tienen y conservan durante toda la vida el derecho de asistir a las deliberaciones de la asamblea y ser reelegidos como miembros de un tribunal, participan en la *arjé*, que se muestra de tal manera como la autoridad soberana (*tous kuriotatous*), lo que hoy llamaríamos Estado.²¹

Arjé, "mando, autoridad, poder", designa por tanto a la vez cualquier función pública ("magistratura") específica y la autoridad estatal en su conjunto, en la cual participan todos los ciudadanos activos.

Hay de todas maneras otro sentido de "poder", el poder sobre (*hegemonia*). La *arjé* es también la del dirigente. El orden político es en conjunto "ordenamiento", "acuerdo" (*taxis*) y "emplazamiento imperativo" (*epitaxis*), orden dada. A prime-

15. *Ibid.*, 1257 a 15-20.

16. *Ibid.*, 1257 a 20, p. 221.

17. En el francés corriente, las palabras *magistrat* ["magistrado"] y *magistrature* ["magistratura"] tienen como es obvio un sentido mucho más limitado.

18. Aristóteles, *Les Politiques*, op. cit., 1257 a 20, p. 221.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, 1257 b 20, p. 223.

21. *Ibid.*, 1275 b, p. 223.

ra vista, en la constitución excelente ambos coinciden. "Existe cierto poder en virtud del cual mandamos a personas de nuestra misma condición, es decir libres", declara Aristóteles, y prosigue: "A este le damos el nombre de poder político".²² Mandar a personas de la misma condición que quien manda implica también aceptar ser mandado por ellas. El ciudadano solo tiene poder sobre los otros en la medida en que los otros tienen poder sobre él, de modo tal que nadie domina a nadie.

Todos los ciudadanos, por lo tanto, son igualmente capaces de mandar y obedecer y se muestran dotados de ambas disposiciones.

El gobernante debe aprender [a gobernar] al ser él mismo gobernado, como se aprende a gobernar la caballería al obedecer en la caballería y a mandar en el ejército al obedecer en el ejército; lo mismo vale para una brigada o un batallón. Por eso se dice, y con justa razón, que no es posible mandar bien si no se ha obedecido bien. Estas dos *posiciones* de gobernante y gobernado tienen excelencias diferentes, pero el buen ciudadano debe saber y poder obedecer y mandar, y la excelencia propia de un ciudadano es conocer el gobierno de los hombres libres en los dos sentidos.²³

La ciudadanía griega, comenta Derrida, asume así la "forma alternada del *por turnos*, del *cada uno a su turno, uno tras otro*", el ritmo de una "rotación circular y esférica".²⁴

Con todo, el título del capítulo 4—"La virtud del hombre de bien y la virtud del ciudadano"—es ambiguo. Tras plantear la circularidad del mando y la obediencia, Aristóteles agrega: "y es también la excelencia del hombre de bien la de tener esas

dos aptitudes".²⁵ ¿Cómo explicar la intervención del "hombre de bien", figura moral, entre los ciudadanos? ¿Por qué la investigación sobre la ciudadanía toma de improviso la dirección de una interrogación sobre la virtud (*areté*)? Porque el problema de la capacidad de gobernar aún no se ha zanjado. Contra todas las expectativas, la circularidad ciudadana no lo ha agotado.

Aristóteles compara un navío con la ciudad. Como el primero, esta última es una. Pero, también como el navío, la gobierna una tripulación diversa, cada uno de cuyos miembros desempeña una función (*ergon*) propia. "El marino es miembro de una comunidad; nosotros decimos que ocurre lo mismo con el ciudadano. Y aunque los marinos difieran por sus funciones (dado que uno es remero, otro piloto, un tercero jefe de proa [...]), está claro, por un lado, que la definición más exacta de cada uno le será propia, pero que, por otro lado, habrá una definición común que se adecuará a todos".²⁶ Todos los marinos, excelentes en sus funciones específicas, persiguen un mismo fin, la seguridad de la travesía. No obstante, cada uno de ellos tiene un papel limitado. Algunos están en las máquinas, otros se dedican al mantenimiento y otros más se ocupan de la cocina.

Del mismo modo, también los ciudadanos persiguen un fin común, la preservación de la *politeia*, sobre la base de una excelencia específica. Cada uno, en función de su talento, presta a la comunidad servicios diferentes. Y, en consecuencia, los ciudadanos solo ven parcialmente el todo "Es manifiesta, pues", concluye Aristóteles, "la posibilidad de que, aunque uno sea un buen ciudadano, no posea la virtud que lo convierte en un hombre de bien".²⁷ La virtud del hombre de bien no está limitada a una función determinada, es todo lo que puede ser en todas las circunstancias. Por eso, "hablando en términos absolutos, la virtud del hombre de bien es diferente de la del buen ciudadano. [...] Se puede poseer la excelencia que caracteriza

22. *Ibid.*, III, 4, 1277 b 9-10, p. 233.

23. *Ibid.*, 1277 b 10-15, p. 233.

24. Jacques Derrida, "La raison du plus fort (Y a-t-il des États voyous?)", en *Voyous: deux essais sur la raison*, París: Galilée, 2003, pp. 17-161, en p. 33 [trad. esp.: "La razón del más fuerte (¿Hay Estados canallas?)", en *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, trad. de Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 2005, pp. 15-140].

25. Aristóteles, *Les Politiques*, III, 4, 1277 b 15, p. 233.

26. *Ibid.*, 1276 b 20-25, p. 229.

27. *Ibid.*, 1276 b 30-35, p. 230.

al buen ciudadano", reitera Aristóteles, "y estar a la vez privado de la excelencia del hombre virtuoso".²⁸

Existe en consecuencia una virtud indivisible en especies particulares. Esa virtud es la prudencia (*phronesis*).²⁹ A partir de ella, Aristóteles vuelve al problema del ejercicio del poder. Mostrará, para terminar, que el hombre de bien, el hombre prudente (*phronimos*), es el gobernante ideal. La aporía se muestra entonces en toda su fuerza: "decimos que el gobernante virtuoso es bueno y prudente, en tanto que el ciudadano no es necesariamente prudente".³⁰ Se comprende con ello que solo una categoría de ciudadanos, los "prudentes", son aptos para gobernar:

La prudencia es la única virtud peculiar del gobernante, puesto que todas las demás virtudes parecen necesariamente comunes a los gobernados y los gobernantes y, a ciencia cierta, para un gobernado la excelencia no es la prudencia sino la opinión verdadera. El gobernante, en efecto, es como el fabricante de flautas, mientras que el gobernado es como el flautista que las utiliza.³¹

La prudencia marca pues con el sello de la irreversibilidad la circularidad que en un principio ligaba a gobernantes y gobernados. Y es no solo el arte de deliberar en una situación crítica, sino además la capacidad de decidir con respecto a la regla de la deliberación. En el arte de mandar, ser prudente, es decir excelente, exige saber determinar la regla y dar la orden (*epitaxis*) en función de esa decisión. Ese es el sentido de la metáfora del

fabricante de flautas. Sabe cómo hacerlas y por qué. En cambio, quien obedece no elige la regla de su obediencia. No manda sobre esta. Ejecuta, toca la flauta, pero no la fabrica. En razón de la confiabilidad de su opinión recta, el ciudadano gobernado conoce la regla, pero no la inventa. Así, "el hombre que sigue el buen camino sin verlo anda a ciegas: no se conduce; no decide sobre su vida. [...] Lo guía una suerte de instinto natural, como si otro lo llevara con correa: su templanza viene de su temperamento".³²

La aporía referida a la cuestión de si la aptitud para mandar es patrimonio exclusivo de algunos o la comparten todos se desarrolla en varios capítulos que dejan ver, a través de sus giros sucesivos, su carácter indecible. Aristóteles comienza pues por afirmar en primer lugar que la relación ciudadana entre mandar y obedecer es circular. Declara a continuación que la virtud del ciudadano y la virtud del hombre de bien son diferentes. No por ello deja de sostener, en el capítulo 18, que ha establecido que eran iguales: "en la primera parte de nuestras discusiones hemos mostrado que la excelencia de un hombre de bien es necesariamente la misma que la de un ciudadano de la ciudad excelente".³³ En el libro VII llega a la conclusión de que la educación resuelve el problema, porque es posible aprender las dos "excelencias" propias del mando y de la obediencia; en otras palabras, convertirse en un hombre de bien. Si en un primer momento somos gobernados, "más adelante" podemos llegar a ser gobernantes. "La cuestión del legislador será: ¿cómo convertirse en un hombre de bien, mediante qué prácticas habituales, y cuál es el fin de la mejor vida?"³⁴ Pese a todo, la educación en la obediencia y la educación en el mando no exigen las mismas competencias. El filósofo concluye entonces: "Hay que afirmar pues que, en cierto sentido, son los

28. Laurent Cournarie, "Commentaire du livre IV des *Politiques*: l'État, la politique", *Philopsis: revue numérique*, 2012, pp. 1-87, en p. 33.

29. Véase Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, ed. de Pierre Pellegrin y trad. de Richard Bodéüs, libro VI, en *Œuvres complètes*, París: Flammarion, 2014, pp. 1975-2226 [trad. esp.: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea – Ética eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985, pp. 131-408, entre otras ediciones].

30. Aristóteles, *Les Politiques*, op. cit., III, 4, 1277 a, 10-15, p. 231.

31. *Ibid.*, 1277 b 25-30, p. 234.

32. Jean-Marc Muglioni, "Intelligence et moralité selon Aristote", en Miklos Vetö (ed.), *Historia philosophiae: hommage à Alexis Philonenko*, París: L'Harmattan, 2007, pp. 1-14, en p. 11.

33. Aristóteles, *Les Politiques*, op. cit., III, 18, 1288 b, p. 286.

34. *Ibid.*, VII, 14, 1333 a, p. 503.

mismos quienes gobiernan y quienes son gobernados, mas en otro sentido no lo son".³⁵ Resulta claro que el argumento está atrapado en un círculo.

Segunda aporía: la sinonimia entre "constitución" y "gobierno"

En los capítulos 6 y 7 del libro III, Aristóteles plantea la sinonimia entre constitución y gobierno, *politeia* y *politeuma*, dos términos que los capítulos anteriores habían distinguido rigurosamente. La "comunidad de constitución entre los ciudadanos" (*koinonia politon politeias*), soberanía estatal, se ponía claramente por encima del ejercicio de la autoridad gubernamental y no se confundía con esta.³⁶ Ahora bien, en este momento Aristóteles sostiene: "la constitución es el gobierno".³⁷ Y asimismo: "constitución y gobierno significan lo mismo, y [...] un gobierno es lo que es soberano en la ciudad".³⁸

Esa sinonimia entre Estado y gobierno no tiene sin embargo nada de aporético, se objetará, si se tiene en cuenta que "gobierno", en Aristóteles —el primer pensador que introdujo el concepto de *politeuma* en la filosofía política—, designa la organización de los poderes dentro del Estado, la puesta en orden (*taxis*) de las diferentes magistraturas. El gobierno, por lo tanto, se confunde legítimamente con la potestad soberana. Aún hoy el término "constitución" engloba el gobierno entendido como instancia de distribución de los poderes. Aristóteles sostiene que esa distribución deberá comportar tres partes, sea cual fuere el régimen: "De esas tres partes, una es la que delibera sobre los asuntos comunes; la segunda, la que concierne a las magistraturas (a saber, las que debe haber, sobre qué deben ser soberanas y qué modo debe establecerse para elegir a sus titulares), y la tercera, la

35. *Ibid.*, 1332 b 40, p. 502.

36. *Ibid.*, III, 3, 1276 b, p. 228.

37. *Ibid.*, III, 6, 1278 b 10-15, p. 238.

38. *Ibid.*, III, 7, 1279 a 25, p. 242.

que imparte justicia".³⁹ Estas "tres partes" corresponden respectivamente a los poderes buléutico, árquico y dicástico. Es preciso entender entonces que el gobierno tiene una función legislativa, porque organiza una vez más la distribución de la autoridad soberana.

Sin embargo, como hemos visto, el gobierno también designa la *arjé* entendida como poder ejecutivo, hegemonía. Aristóteles desarrolla ese punto inmediatamente después de exponer las "tres partes" necesarias a toda constitución. La cuestión específica del ejercicio del poder se introduce mediante una serie de interrogantes acerca de la organización interna concreta de esas tres partes: "¿Cuánto? ¿Cuánto tiempo? ¿Con qué frecuencia? ¿En dónde? ¿Dentro de qué grupo? ¿Por quién? ¿Cómo?"⁴⁰ Todos estos interrogantes van a llevar necesariamente a preguntarse no solo cuáles son los "criterios de un reparto justo del poder"⁴¹ sino, además —punto decisivo—, *quién* tiene la capacidad de gobernar y cuál es la relación entre gobernar y obedecer. El sentido ejecutivo del gobierno torna entonces problemática la sinonimia entre *politeia* y *politeuma*.

El examen, en los capítulos precedentes, de las virtudes necesarias para gobernar (capítulo 3) y del papel del "legislador" o nomoteta (capítulo 4),⁴² preparaba el estudio del rol ejecutivo del gobierno. De hecho, la cuestión de la diferencia entre gobernantes y gobernados cobra de manera retrospectiva todo su sentido en el momento de transición entre la presentación del gobierno entendido como instancia organizadora y su presentación como mando o hegemonía.

La aporía se refiere pues al estatus de la sinonimia entre soberanía estatal y ejercicio del poder dentro del paradigma árquico. ¿Debe ese vínculo entenderse como una continui-

39. *Ibid.*, IV, 14, 1297 b 35-40, p. 335.

40. P. Pellegrin, "Introduction", *op. cit.*, p. 61.

41. Aristóteles, *Les Politiques*, III, 12, 1282 b 15, p. 259.

42. *Ibid.*, IV, 14.

dad? De ser así, entre la autoridad soberana y la autoridad gubernamental solo habrá una diferencia mínima, debida a los imperativos de espacialización del poder: una diferencia comparable a la existente entre las distintas habitaciones de una casa. ¿El vínculo mencionado debe entenderse, a la inversa, como una relación de ayuda? El ejercicio del poder gubernamental vendría entonces a llenar una especie de blanco inscrito en la autoridad soberana, porque no todos los ciudadanos son aptos para ocupar indistintamente las magistraturas, y lo son menos aún para gobernar. En el espacio problemático abierto por la sinonimia entre *politeia* y *politeuma*, sentido legislativo y sentido ejecutivo del gobierno se entrecrocán: la jerarquía implicada por el segundo sustituye la igualdad requerida por el primero. La autoridad soberana colectiva cede su lugar al surgimiento de una *clase dirigente*.

Tercera aporía: el tema de la Política

La segunda aporía lleva a la tercera: ¿cuál es el tema de la *Política*? ¿Es la constitución excelente o los diferentes tipos de constituciones o regímenes particulares?⁴³ ¿El examen de la autoridad soberana o la investigación sobre la clase dirigente? ¿Y qué clase dirigente? ¿El pueblo entero, algunos, uno solo? ¿Democracia, oligarquía o monarquía?

Politeia, recordémoslo, significa a la vez constitución en general y régimen político en particular. Este doble sentido explica la ambivalencia del tema del tratado. La obra está compuesta de ocho libros que pueden dividirse en dos momentos distintos. Los libros I a III examinan la constitución desde el punto de vista de los conceptos fundamentales de "ciudad", "ciudadano", "hombre de bien", "arconte" o "nomoteta". Los libros IV a VIII se consagran al estudio de los diferentes regímenes. La ambigüedad recae en la cuestión de cuál es el bloque al que dar prioridad.

43. La "constitución excelente" se introduce en *ibid.*, III, 4, 1276 b 37.

En el comienzo mismo del libro III, Aristóteles habla del filósofo político como "quien conduce una investigación *peri politeias*".⁴⁴ *Politeias* puede ser un acusativo plural. De ser así, la frase se lee de este modo: "quien conduce una investigación sobre las constituciones". En ese caso, los libros "conceptuales", que establecen la definición de la *polis* y los criterios de la ciudadanía, son secundarios respecto de los que abordan la comparación de los diferentes tipos de constituciones. La *Política* estaría entonces cerca, en su objeto, de la *Constitución de los atenienses*, obra en la cual Aristóteles examina minuciosamente las diversas formas de regímenes.⁴⁵

Pero *politeias* también puede ser un genitivo singular. Y entonces es preciso entender: "quien conduce una investigación sobre la constitución". En tal caso, los primeros libros constituyen el meollo del tema y el examen de los tipos de regímenes pasa a un segundo plano. Si nos decidimos por el genitivo, como suele hacerse, la *politeia* designa sin duda la comunidad de los ciudadanos en general, no tal o cual régimen político. Es excelente la constitución en la cual "todos los ciudadanos cumplen con excelencia su tarea".⁴⁶ En otras palabras, la constitución excelente es la forma trascendental de toda comunidad política, irreductible a tal o cual tipo de gobierno.

¿Qué es, para los ciudadanos, "cumplir con excelencia sus tareas"? Lo hemos visto, es tener asiento en el tribunal y participar en la asamblea, así como contar por igual con la aptitud de mandar y la disposición a obedecer. Si ese es el caso, la "constitución excelente" coincide entonces con la democracia. La forma trascendental de la constitución es la forma democrática.

44. *Ibid.*, libro III, 1, 1247 b 25, p. 219.

45. Aristóteles, *Constitution des athéniens*, trad. de Pierre Pellegrin y Marie-Joséphine Werlings, en *Ceuvres complètes*, op. cit., pp. 2537-2595 [trad. esp.: *Constitución de los atenienses*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1984].

46. Pierre Pellegrin, "Introduction générale", en Aristóteles, *Ceuvres complètes*, op. cit., p. 11.

Por lo demás, Aristóteles puede llegar a hablar de *demokratia* para referirse a la *politeia*.⁴⁷

En cambio, si el tema principal del tratado es el examen de todos los regímenes, la democracia pierde su estatus trascendental. La constitución excelente, definida en los capítulos "conceptuales", aparece entonces como un principio más o menos maltratado por la realidad política de los regímenes, incluido, sobre todo, el régimen democrático. Cada régimen tiene su forma "recta". En ese sentido, hay un poco de la constitución excelente en cada tipo de constitución particular. Pero cada régimen tiene también una forma desviada y, por tanto, solo hay un poco –y a veces muy poco– de la constitución excelente en cada uno de ellos. La democracia es uno de los regímenes que tiene menos democracia –entendida como forma trascendental– en ella.

La aporía que afecta el tema del libro concierne sin duda, a fin de cuentas, al estatus de la democracia. Por un lado, Aristóteles presenta esta última como forma ideal del poder constituyente:

[E]lección de todos los magistrados entre los ciudadanos; gobierno de cada uno por todos y de todos por cada uno, por turno; sorteo de las magistraturas, ya sea de todas, ya de todas aquellas que no exigen ni experiencia ni saber; magistraturas no dependientes de ningún censo o que dependan de un censo muy pequeño; imposibilidad de que un mismo ciudadano ejerza, al margen de las funciones militares, dos veces la misma magistratura, o solo posibilidad de hacerlo una pequeña cantidad de veces y en una pequeña cantidad de magistraturas; breve duración de las magistraturas, ya sea todas, ya todas aquellas en las cuales esto es posible; funciones judiciales abiertas a todos, para que todos puedan juzgar todo o las causas más numerosas, más importantes y más decisivas, por

47. Véase Pierre Aubenque, "Aristote et la démocratie", en Pierre Aubenque y Alonso Tordesillas (eds.), *Aristote politique: études sur la Politique d'Aristote*, París: Presses universitaires de France, 1993, pp. 255-264, en p. 256.

ejemplo la verificación de cuentas, los asuntos políticos, los contratos privados; soberanía de la Asamblea en todos los dominios o en los asuntos más importantes, sin que ninguna magistratura la tenga en nada o solo la tenga en muy pocos dominios.⁴⁸

Por otro lado, la describe como uno de los peores regímenes: abuso de poder de la mayoría sobre la minoría, régimen en el cual los pobres imponen su ley a los ricos, que cuentan con linaje y bienes. La "mayoría numérica [...] cae en la injusticia al confiscar los bienes de los ricos minoritarios".⁴⁹ En ese caso, la democracia ya no es la expresión pura de la igualdad ni, en consecuencia, de la reversibilidad del mando y la obediencia. Quienes gobiernan son ahora los pobres. La disimetría del mando y la obediencia reaparece pues en todo tipo de régimen.

Si el tema principal de la *Política* es a fin de cuentas el estudio de las constituciones particulares –según su historia, su arraigo geográfico, su forma recta y sus formas desviadas–, la irreversibilidad del mando y la obediencia, de los gobernantes y los gobernados, es entonces la insoslayable realidad del ideal.

POLÍTICA Y DOMINACIÓN, EL RETORNO DE LA *OIKONOMIA*

¿Cuál es ahora el efecto de esas aporías sobre la solidez del paradigma árrquico? De ordinario, los comentaristas de Aristóteles señalan esas ambigüedades sin atribuirles verdadera importancia. A su entender, el paradigma árrquico se mantiene intacto. Consideran que Aristóteles, pese a las "incertidumbres"

48. Aristóteles, *Les Politiques*, op. cit., VI, capítulo 2, p. 427. El ciudadano, señala Aristóteles, "existe sobre todo en democracia; en los otros regímenes también puede haberlo, pero no necesariamente. En efecto, en ciertos regímenes no hay pueblo: no se suelen realizar asambleas sino consejos extraordinarios, y los procesos se juzgan en instancias especializadas". Con la excepción de la democracia, en las demás condiciones el magistrado sin límites ya no es quien forma parte de la asamblea y juzga, sino quien está afectado a una magistratura determinada. Al margen de la democracia, la participación en las funciones deliberativa y judicial es "relativa o débil".

49. *Ibid.*, VI, 3, 1318 a, p. 431.

del texto, puso de manifiesto los fundamentos de la *arjé politiké*, definió la constitución excelente, mostró cómo estaba presente en cada forma recta de los regímenes particulares a pesar del abigarramiento empírico de la realidad de estos. Según esos comentaristas, Aristóteles vacila, es cierto, en cuanto al estatus de la filosofía, como cualquier filósofo griego que se respete, pero el vínculo lógico entre soberanía estatal, gobierno entendido como distribución de las magistraturas y gobierno entendido como ejercicio del poder no muestra, en definitiva, ningún defecto. Las aporías no destiñen en absoluto la fuerza de la *arjé*.

Hay sin embargo otra lectura, para la cual los elementos vacilantes, las indecisiones y las aporías de la *Política* son inherentes al propio paradigma árrquico y dejan ver la fragilidad del edificio. Amenaza anárquica inevitablemente instalada en el centro de la *arjé*. Esta amenaza está ligada a la primera aporía, de la que en los hechos derivan las otras dos: la imposibilidad de mantener la reversibilidad y la circularidad del mando y la obediencia.

Todo sucede como si la *arjé politiké*, a fin de cuentas, siempre tuviera que volver a lo que ella misma excluye, la *oikonomía*, la ley de la casa o economía doméstica, para establecer la fatalidad de esa imposibilidad. De hecho, la disimetría y la irreversibilidad del mando y la obediencia encuentran en la domesticidad su estructura primordial. Es ella, en definitiva, la que impone su forma al concepto de gobierno: un mando al que resulta difícil entonces separar rigurosamente de la dominación "natural".

Es cierto, en los primeros libros de la *Política* Aristóteles afirma con vigor la irreductibilidad de la *arjé politiké* a la *arjé despotiké* —el poder doméstico—, que él define de este modo: "En la administración doméstica hay tres partes: una concierne a la función del amo [...], otra a la del padre, la tercera a la del esposo".⁵⁰ ¿Por qué sospechar entonces de la nitidez de esta distinción?

Parece, en efecto, inapelable. El amo de la casa manda sin tener que obedecer. En él, por lo tanto, las dos funciones están

50. *Ibid.*, I, 12, p. 143.

perfectamente separadas. En la economía doméstica, la "subordinación" de quienes obedecen es constante precisamente por ser irreversible.⁵¹ El amo da órdenes a las cuales él mismo no sabe necesariamente obedecer. "De hecho, hay un poder propio del amo: llamamos de tal modo el poder que concierne a las tareas indispensables, que quien manda no está obligado a saber cumplir, pero de las que debe saber, antes bien, sacar provecho".⁵² No hay necesidad alguna de que el amo sepa cómo ejecutar las bajas labores que ordena a su esclavo realizar por él. La dominación doméstica es absoluta: quien manda no tiene que obedecer, quien obedece no puede mandar.

El ciudadano-gobernante, a diferencia del amo, no manda por mandar y también debe saber obedecer. No obedece por obedecer porque puede aprender a mandar.⁵³ La ciudad, así, no es en modo alguno una familia sino una comunidad de hombres libres.

Sin embargo, cuando expone las diversas funciones de los ciudadanos en el seno de la ciudad-navío y las diferencia de la prudencia reservada al hombre de bien, Aristóteles se refiere al poder doméstico como un modelo, y prepara de tal modo la tesis del carácter inevitable de la subordinación política. "Si es imposible", escribe, "que exista una ciudad donde todos los ciudadanos sean gentes de bien, y que sea menester no obstante que cada uno cumpla bien su tarea específica (lo cual se da como efecto de una excelencia), porque, por otra parte, es imposible que todos los ciudadanos sean idénticos, no habrá una excelencia única para el buen ciudadano y el hombre de bien".⁵⁴ Ya conocíamos este razonamiento. Aristóteles prosigue: "Además, puesto que la ciudad está formada por personas distintas [...], es menester que no haya una excelencia única para todos los ciudadanos, como no la hay, entre los coreutas, para un director de coro y

51. *Ibid.*, I, 14, p. 144.

52. *Ibid.*, III, 4, 1277 a 30-35, p. 232.

53. *Ibid.*, libro I, en especial el capítulo 7, p. 124.

54. *Ibid.*, 1276 b 40, p. 230.

un miembro de este".⁵⁵ Podríamos pensar que la diferencia entre director de coro y miembro del coro es justamente reversible, ya que el segundo siempre puede tratar de ser algún día director de un coro, y el director mismo debe de haber empezado por ser miembro de uno. Sin embargo, la circularidad no tarda en interrumpirse. Hay en verdad una diferencia de naturaleza entre director y miembro del coro: "así como un ser vivo está compuesto primeramente de un alma y un cuerpo, un alma de razón y deseo, una familia de un hombre y una mujer, una propiedad de un amo y un esclavo", un coro está compuesto de un director y miembros. "De la misma manera, una ciudad está compuesta de todos esos elementos".⁵⁶

En consecuencia, la disimetría entre gobernantes y gobernados se relaciona a fin de cuentas con una serie de sujeciones, la última de las cuales (subordinación del esclavo al amo) es particularmente significativa. La *arjé domestiké*, que en un principio se había excluido de la escena política, sirve ahora de herramienta para la comprensión de una desigualdad de aptitud. Desigualdad que se convierte en el instrumento de legitimación del orden y la transición directa entre jerarquía fáctica y jerarquía política. La disimetría entre gobernantes y gobernados se justifica por una teoría implícita de la gobernabilidad: ser *governable* es estar naturalmente destinado a obedecer, ser la instancia somática de la psique política, el personal de servicio de la ciudad.

La *oikonomia*, ley de la casa, aparece pues aquí, después de haber sido excluida, para naturalizar la *arjé politiké*. La heteronormatividad de la *arjé* –política y doméstica a la vez–, decide simultáneamente respecto de su solidez y su vulnerabilidad: de su anarquía.

La consideración de este elemento an-árquico es el hilo conductor de algunas de las más grandes interpretaciones filosóficas contemporáneas de la *arjé* política occidental. Nos toca ahora desarrollarlas.

55. *Ibid.*, 1227 a 10.

56. *Ibid.*, 1277 a 5.

LA ANARQUÍA ONTOLÓGICA DE GRECIA A LOS ANDES: VIAJES DE REINER SCHÜRMANN

La deconstrucción debe liberar un origen [...] rebelde al mando y la dominación.¹

Cesación de los principios, derrocamiento del principio mismo de esos principios y comienzo de una economía de paso, anárquica.²

Reiner Schürmann

ANARQUÍA, METAFÍSICA Y "DECONSTRUCCIÓN"

Si la política depende de la elaboración lógica y ontológica de la *arjé*, que revela al mismo tiempo su heteronormatividad constitutiva, es necesario entonces dilucidar la dimensión anárquica de la propia metafísica. Esta dilucidación constituye el núcleo de la obra fundamental de Reiner Schürmann, *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*.³ A lo largo de una trayectoria atípica y prematuramente interrumpida, Schürmann desarrolló una reflexión decisiva sobre la relación estructural que anarquía y filosofía mantienen desde el origen.⁴

1. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 170.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. *Ibid.*

4. Véanse también, en particular, Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Zúrich y Berlín: Diaphanes, 2017, así como los artículos reunidos en *Tomorrow the Manifold: Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*, ed. de Malte Fabian Rauch y Nicolas Schneider, Zúrich y Berlín: Diaphanes, 2019.

El principio de anarquía cruza los hilos de un análisis sistemático de la *arjé* aristotélica, por un lado, de una interpretación de su deconstrucción por Heidegger, por otro, y, para terminar, de una cuestión política de la anarquía.

La metafísica en su conjunto, afirma Schürmann, se apoya en una "anarquía ontológica" que reprime y en la cual, pese a todo, termina por agotarse. Este agotamiento tardío —que marca el último tiempo de lo que Heidegger pensó bajo el nombre de historia del ser—⁵ sobreviene cuando todos los principios rectores de las épocas de esa historia acaban por declinar uno tras otro y vacían así de su sentido la idea misma de principio. "El destino de la metafísica es [...] en su esencia el destino donde perecen los principios".⁶

Si el anarquismo político data de fines del siglo XIX, la anarquía ontológica es el fenómeno del siglo XX. De hecho, Schürmann escribe: "la antigua procesión y legitimación de la *praxis* sobre la base de la *theoria* se agotará en la constelación epocal del siglo XX. Entonces, en su esencia, el actuar se revelará anárquico".⁷ La cuestión de la anarquía aparece en el momento en que el "actuar", y más en general la *praxis*, ya no puedan ser legitimados por una *arjé*.

La anarquía, por lo tanto, se convierte en un concepto en el momento en que, paradójicamente, deja de ser "teórica": "La anarquía [...] solo se torna operativa como concepto en el momento en que el gran manto de las constelaciones que fijan la presencia como presencia constante se cierra sobre sí mismo".⁸ Sin embargo, la anarquía como *praxis* no puede confundirse con un "anarquismo". A lo largo de toda su obra, Schürmann mantiene una distinción rigurosa entre anarquía y anarquismo. El porvenir liberado por la "deconstrucción" no puede ser anarquista porque es menester deconstruir en su integridad

5. Véase R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 32.

6. *Ibid.*, p. 391.

7. *Ibid.*, p. 13.

8. *Ibid.*, p. 14.

el propio anarquismo, que no pudo ocultar, a pesar de su extremismo revolucionario, su pertenencia a la metafísica y, por tanto, su subordinación paradójica a la *arjé*.

¿Es tan seguro, con todo, que la anarquía ontológica no toma nada del anarquismo político? Para empezar, ¿no le debe su nombre? Caracterizar la deconstrucción heideggeriana como principio de anarquía es, sin duda, un gesto filosófico decisivo. Pero ¿de dónde viene ese concepto de anarquía, que no existe en Heidegger? ¿Cómo puede Schürmann elaborarlo al margen de toda referencia al anarquismo?

MENCIONES CRÍTICAS DEL ANARQUISMO

En *El principio de anarquía* hay tres menciones críticas del anarquismo. La primera, antes señalada, denuncia la presunta adhesión del pensamiento anarquista a la metafísica. Recordemos esa declaración: "No se tratará aquí de la 'anarquía' en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que buscaban esos maestros era *desplazar* el origen, sustituir el poder de autoridad, *princeps*, por el poder racional, *principium*. Operación "metafísica" si las hay. Reemplazo de un punto de mira por otro".⁹ La anarquía ontológica rechaza como vanidad cualquier "respuesta" a la cuestión del "¿qué debo hacer?" Responder sería volver a invocar una *arjé*, un principio explicativo.

Lo cual no implica, sin embargo —y esta es la segunda mención crítica del anarquismo—, que la anarquía ontológica sea una mera utopía. La idea misma de utopía pertenece también a la metafísica. La relación entre metafísica y deconstrucción es ajena a la oposición establecida por Tomás Moro entre "la Inglaterra de Enrique VIII" y "la bienaventurada isla de Ninguna Parte".¹⁰ "Aquí", prosigue Schürmann, "la respuesta es la misma que antes, acerca de los anarquistas: el utopismo, ya se lo entienda como teoría de la ciudad perfecta o como filosofía de la historia que llega a su punto culminante en una

9. *Ibid.*, p. 16.

10. *Ibid.*, p. 37.

armonía universal, es tan 'metafísico' como el anarquismo teórico. Siempre se evalúa, siempre se sopesan las ventajas y los inconvenientes de una teoría o de otra".¹¹ No hay aquí "nada de todo eso".¹² En efecto, "la utopía es la incidencia más gráfica e imaginaria de la relación sustancialista con el uno".¹³

La última alusión crítica al anarquismo deriva de la precedente. El hecho de que no sea una utopía no hace que la anarquía ontológica responda más a los "criterios" prácticos "invocados por Proudhon (sustitución de la dominación del hombre por el hombre por la Ciencia) o Bakunin (la 'vida espontánea', la 'pasión', la 'revuelta de la vida contra la ciencia')".¹⁴

Entonces, la única instancia capaz de "legítima[r] el concepto de anarquía [...] es un concepto de ontología fenomenológica. Este no tiene nada que ver con el viejo debate acerca de la mejor forma de gobierno; nada, de manera más precisa, con las tres formas tradicionalmente juzgadas buenas que son la monarquía, la aristocracia, la democracia y sus perversiones respectivas que son la tiranía, la oligarquía y la anarquía".¹⁵ La anarquía ontológica es ajena a la discusión de los regímenes. "Confundir la amalgama de esas tres perspectivas –la anarquía del poder– con la anarquía [ontológica] es engañarse de principio a fin en lo referido al tipo de inteligibilidad buscada por la fenomenología de los reveses de la presencia".¹⁶

Esta fenomenología pone de manifiesto el hecho de que "el principio de cohesión, ya sea autoritario o racional, no

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 417, donde Schürmann cita a Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?, ou, Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, ed. de E. James, París: Garnier-Flammarion, 1966, pp. 295 y 299 y siguientes, y Mijaíl Bakunin, "Brief an die Pariser Zeitung *Le Reveil*" [1869] *Gesammelte Werke*, ed. de M. Nettelau, vol. 3, Berlín: Verlag "Der Syndicalist" Fritz Kater, 1924, pp. 126-153, en pp. 127-131.

15. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., pp. 417-418.

16. *Ibid.*, p. 418.

es más que un espacio en blanco sin poder legislador sobre la vida. La anarquía expresa el destino que hace declinar los principios con los cuales los occidentales, desde Platón, relacionaron sus hechos y gestos para fijarlos en ellos, sustraerlos al cambio y la duda".¹⁷

La relación crítica con el anarquismo, con todo, no lleva a Schürmann a despolitizar la anarquía. Muy por el contrario, afirma, "con el cierre, cierta manera de comprender lo político cae en la imposibilidad y otra se torna inevitable".¹⁸ Ahora suspendido en el vacío, el actuar es político en un sentido inédito, que nuestra época de transición no hace todavía sino esbozar.

Ese sentido no puede aparecer más que en el horizonte de una meditación radical del principio, la única que permite inferir sus apuestas prácticas.

ANARQUÍA Y MEDITACIÓN DEL PRINCIPIO

¿Qué es un principio? En el libro V de la *Metafísica*, Aristóteles declara: "Principio se dice en primer lugar del punto de partida [*aitia*, causa] del movimiento de la cosa. [...] Lo común a todos los principios es ser el primer punto [*hoten*] a partir del cual hay existencia, venida al ser o conocimiento".¹⁹

El principio es "aquello por lo cual", "aquello a partir de lo cual" una cosa es lo que es. La meditación del principio es ante todo, en consecuencia, un pensamiento de la proveniencia. Todas las cosas tienen su *hoten*, de donde vienen, "así la carena de un navío y los cimientos de una casa, y, en el caso de los animales, el corazón según unos, la cabeza según otros".²⁰ Eso es lo que parece tornar vana cualquier anarquía. Si todo tiene una proveniencia, nada es anárquico...

17. *Ibid.*, p. 16.

18. *Ibid.*, p. 57.

19. Aristóteles, *Métaphysique*, trad. de Jules Tricot, París: J. Vrin, 1933, V, 1012 b-1013 a [trad. esp.: *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994, entre otras ediciones].

20. *Ibid.*

El problema es que proveniencia y comienzo no son idénticos. La comprensión propiamente filosófica del "aquello por lo cual" transformó de inmediato la antecendencia en prioridad y superioridad. Para Aristóteles, lo que proviene comienza y lo que comienza manda. En él, una diferencia temporal –la diferencia entre venir antes y venir después– se convierte en un orden jerárquico. Quien viene antes tiene autoridad sobre lo que viene después. La historia filosófica del provenir se confunde así con la génesis del gobierno. "Inteligibilidad y autoridad [son] genética y estructuralmente idénticas".²¹

DE LA TELEOCRACIA ARISTOTÉLICA

El pensamiento tradicional del actuar tomó de la filosofía primera el concepto de un comienzo "al cual referir lo múltiple y hacerlo verdadero, verificarlo; asimismo, para que haya acción y no solo actividades, debe haber un primero que dé sentido y dirección al actuar".²² Aristóteles expone la forma paradigmática del "patrón" que es literalmente la *arjé* en la "metafísica como lógica", que define la relación de la sustancia con sus predicados "según la relación atributiva, *pros hen*".²³ "Con respecto al actuar, la *arjé* siempre funciona como la sustancia respecto de sus accidentes".²⁴ La relación atributiva es el arquetipo del poder.

Para explicar la relación de la sustancia con sus accidentes, Aristóteles

compara la constitución de un principio de acción con un ejército en derrota, acosado por el miedo, pero en el cual un soldado, en primer lugar, y luego varios,

21. Malte Fabian Rauch y Nicolas Schneider, "On peremption and insurrection: Reiner Schürmann's encounter with M. Foucault", en R. Schürmann, *Tomorrow the Manifold...*, op. cit., pp. 151-182, en p. 153; la traducción es mía.

22. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 58.

23. *Ibid.*, p. 14.

24. *Ibid.*

se detienen, miran atrás hacia donde se encuentra el enemigo y recobran el coraje. El ejército entero no se detiene porque dos o tres dominen su miedo, pero de súbito vuelve obedecer las órdenes y las actividades de cada uno toman a ser la acción de todos. Aristóteles ve el mando, *arjé*, que se impone a los fugitivos, como ve la sustancia en cuanto *arjé* que impone su orden a los accidentes.²⁵

Hay por lo tanto isomorfismo entre la metafísica y la política, la ontología y el mando militar.²⁶ Esta doble relación constituye según Schürmann una *economía*. El *oikos* no es solo la ley de la casa, la sede de la *arjé domestiké* en la cual la *arjé politiké* encuentra secretamente su modelo, sino el lugar de una heteronormatividad aún más extendida, una composición de sentidos y hechos que da testimonio de todo lo que Aristóteles, para llegar a la significación filosófica de la *arjé*, tuvo que reunir, forzar a entrar en ella. La *arjé* procede, de hecho, de "un conjunto de premisas que le son fenomenalmente ajenas".²⁷

"¿Cuál es la parte de atención al fenómeno y cuál la de construcción metafísica de esta noción aristotélica de *arjé*?"²⁸ Desde Homero, prosigue Schürmann,

el sentido corriente del verbo *arjein* era: conducir, ir en primer lugar, abrir, por ejemplo una batalla o un discurso. La *arjé* designaba lo que está en el inicio, sea en un orden de sucesión temporal, como la infancia, sea en un orden de elementos de constitución, como la harina es la base de la pasta y los órganos son las partes ele-

25. *Ibid.*, p. 58. Aristóteles, *Seconds analytiques: Organon IV*, trad. de Pierre Pellegrin, París: GF-Flammarion, 2005, sección V, capítulo 19, § 5 [trad. esp.: *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica (Organon)*, trad. de Miguel Candel Sanmartín, vol. 2, *Sobre la interpretación; Analíticos primeros; Analíticos segundos*, Madrid: Gredos, 1988, pp. 313-440.

26. M. F. Rauch y N. Schneider, "Of peremption and insurrection...", op. cit., p. 153.

27. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 114.

28. *Ibid.*, p. 137.

mentales del cuerpo. La segunda significación, mando, poder, dominación, no se encuentra en Homero pero sí en Herodoto y Píndaro. Aristóteles retoma ese sentido. Pero la innovación aristotélica consiste en la conjunción de dos sentidos, inicio y dominación, en un mismo concepto abstracto.²⁹

Al fundar los sentidos de comienzo y mando en una unidad indisoluble, Aristóteles proyecta sobre el plano inclinado de las jerarquías ontológicas las propiedades horizontales del espacio y el tiempo. Preceder tanto en el tiempo como en el espacio significará en lo sucesivo sobresalir y subordinar.

Esa es la razón lógica de la disimetría entre gobernantes y gobernados: la distancia entre el sujeto y el predicado no es una línea recta sino una inclinación. Aristóteles, en efecto, define la forma predicativa (S es P) como una pendiente, "una *enklisis*, inclinación hacia un lado".³⁰ La atribución es el inclinarse de la sustancia, que determina un orden de partida y un orden de llegada. El sujeto de la proposición es un promontorio, un relieve (*exoge*), de donde caen los accidentes y los predicados. Estos no se agregan desde afuera a la sustancia, *vienen* de ella. "Hay [según Aristóteles] proposición cuando el *logos* está centrado en la distinción en él del sujeto y el predicado, y principalmente cuando la 'pendiente' de ese *logos* está en indicativo [S es P], con lo cual la cosa se dice [...] como si se viniera de ella".³¹

Ese declive es el origen de la gobernabilidad. La relación del general con sus soldados, así como la de los gobernantes con los gobernados, es la traducción objetiva de la relación predica-

29. *Ibid.*, pp. 132-133. La referencia a Aristóteles corresponde a *Metafísica*, V, 1012 b 34-1013 a 17.

30. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de Gilbert Kahn, París: Gallimard, 1967, col. "Tel", p. 69 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 1992].

31. Jean Beaufret, "Hegel et la proposition spéculative", en *Dialogue avec Heidegger: philosophie moderne*, París: Éditions de Minuit, 1973, pp. 110-142, en p. 137.

tiva, que fija el esquema *pros hen* como relación de poder.³² Los predicados y accidentes se inclinan ante la instancia de la que derivan.

Criticar el "prejuicio gubernamental" por sí mismo no basta si no se advierte que la subordinación gubernamental es en primer lugar el calco lógico y ontológico que signa la complicidad entre pensar y dominar.

Dentro del paradigma árico, que articula soberanía y gobierno, todo está en pendiente. La *causa* ante todo. El principio extrae su poder de la relación causal que instituye entre premisas y consecuencias. "La alianza de las nociones de inicio y dominación solo es posible si *con anterioridad se ha constituido la metafísica de las causas*".³³ Desde su posición dominante, de la que proceden sus efectos, el principio causal destina las cosas a recorrer continuamente la distancia que las separa y las acerca a la vez a sí mismas.

A la proveniencia causal responde necesariamente la orientación hacia el fin. La *arjé* supone la organización teleológica del régimen causal, aquello por lo cual el paradigma árico es una "teleocracia": "el *telos* 'reina', 'manda', y de ese modo ejerce su función de *arjé*".³⁴ *Arjé* y *telos* aparecen "en su extraña identificación". Extraña, en verdad, porque la *arjé* es comienzo y el *telos*, finalización. En realidad, "como origen, el *telos* no pone fin a la cosa sino que, al contrario, por él ésta comienza".³⁵ La cosa solo comienza a ser una vez orientada hacia su fin. En movimiento hacia su ser propio, no puede desviarse de su trayectoria. De tal modo, está condenada a su culminación, *cae* hacia esta. La teleocracia, afirma Schürmann, ha reinado sin interrupción durante toda la historia de la metafísica.

La articulación misma de la *arjé* con el *telos* se ajusta al esquema de la producción, a cierta relación entre *praxis*, *poiesis*

32. Véase R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., pp. 116-117.

33. *Ibid.*, p. 137.

34. *Ibid.*, p. 143.

35. *Ibid.*, p. 144.

y *tekné*.³⁶ Heidegger, recuerda Schürmann, mostró que la "teleocracia teórica" había nacido de la reflexión sobre el vínculo insoluble que une esos tres dominios. El fin de una cosa, su finalización, se piensa conforme al modelo de la obra, del producto. Esto explica el privilegio otorgado a los ejemplos del artista y el artesano en la explicación ontológica de la proveniencia y la destinación.³⁷ La venida al ser, incluida la de los entes naturales –nacimiento, crecimiento, devenir–, se concibe según el esquema productor. "El campo de fenómenos para los cuales la causalidad es apropiada como en su lugar propio"³⁸ son los entes fabricados. El paso de la potencia al acto, la entelequia misma, están bajo el gobierno de la razón poiética. ¿Por qué? Porque "la vista que se posa en el *eidos* por producir está dominada por el *telos* en cuanto este está inacabado, en cuanto está adelante, en cuanto es preciso ir tras él".³⁹ Ser es, como la obra, no ser sino al final.

La articulación de los diferentes valores de lo oblicuo permite comprender que "la legitimación de la ciudad con respecto a sus componentes [las diferentes magistraturas] se realiza con la ayuda de los criterios sustancialistas que corresponden en propiedad a los criterios de la fabricación: es allí donde todos los actos del artesano y todos los materiales y 'accidentes' deben orientarse 'hacia el uno' [*pros hen*] que es la obra terminada".⁴⁰

Por eso los reyes, los magistrados y los gobernantes son en primer lugar arquitectos. "Los magistrados, reyes y tiranos [son] mencionados en la misma rúbrica que las artes arquitectónicas".⁴¹ El paradigma árquico es cabalmente, en sentido propio, una arquitectura que mantiene juntos, en un mismo edificio de paredes inclinadas, el esquema atributivo, el concepto de

36. *Ibid.*, p. 143.

37. *Ibid.*, p. 112.

38. *Ibid.*, p. 137.

39. *Ibid.*, p. 143.

40. *Ibid.*, p. 117.

41. *Ibid.*, pp. 143-144.

causa (*aitia*), el vínculo teleocrático, el esquema tecnopoiético y la hegemonía política.

DE LA ARJÉ AL PRINCIPIUM

Esta supremacía arquitectónica persiste en toda la tradición metafísica y adopta formas diferentes en cada época. Los "reordenamientos internos incesantes"⁴² de la *arjé* manifiestan a la vez su fuerza –su continuidad– y su fisura, a saber, la caducidad de sus circunstancias. La anarquía aparece ante todo como el fenómeno de revés que sufre la arquitectura –ontológica y política– al final de una época. Fenómeno tanto más paradójico cuanto que la *arjé* parece tornarse cada vez más sólida de una era de la metafísica a otra.

Schürmann toma como ejemplo de ello el paso de la *arjé* griega al *principium* latino. El concepto de *principium* se elaboró "desde Cicerón hasta Leibniz" y encuentra ya en la ontología medieval, en particular con Duns Scoto, su sentido rector, que prefigura el principio de razón:

En el título "principio de razón" no es la palabra "principio" la que traduce *arjé*; es la palabra "razón": *nihil est sine ratione*. El "principio de razón" parece entonces corresponder a una mera tautología: "principio de la *arjé*", "principio del principio".

De la *arjé* como elemento primordial constitutivo de las sustancias sensibles, hemos pasado al *principium* como proposición evidente de la que derivan otras proposiciones, no evidentes en sí mismas. Todas las cosas tienen un principio (entendido como *arjé*): tal es mi gran principio (entendido como proposición primera y evidente).⁴³

La transformación de la *arjé* en principio, y del principio en principio del principio, refuerza por un lado la arquitectura del

42. *Ibid.*, p. 201.

43. *Ibid.*, pp. 146-147.

paradigma. Al redoblar, la *arjé* se convierte en hiperprincipio, gobernador supremo, el *Deus Pantocrator* de los medievales. "El dominio sobre cuya base los medievales comprenden el origen ya no es el devenir físico sino la *gubernatio mundi*, el gobierno que un ser supremo ejerce sobre todas las cosas".⁴⁴ Con la revelación del principio de razón, esa autoridad se convierte en "el fundamento sobre el cual se apoyan en lo sucesivo toda certeza y toda verdad".⁴⁵ El principio, omnipotencia de la racionalidad, establece entonces su imperio (*imperium*) ontológico y político. "La metafísica del principio [...] inviste el origen como *princeps*, como príncipe y gobernador".⁴⁶

Por otro lado, una fragilidad incrementada fisura esa ganancia de solidez. Es cierto, el principio del principio no obedece ni a nada ni a nadie. Cosa que también se verifica en política. En su artículo "Legislation-transgression", Schürmann toma el ejemplo más tardío de Maquiavelo: "El príncipe de Maquiavelo obliga a los otros sin estar él mismo obligado. Si se sometiera a sus propias prescripciones, ya no sería el amo. Para que un tipo de voluntad sea fuerte, debe legislar para los otros, para el 'rebaño' pero no para sí misma".⁴⁷ Ahora bien, la fisura aparece precisamente aquí: el hiperprincipio es necesariamente *extraprincipial*.

Como no tiene en sí mismo principio, el principio está destinado a salir de su campo. La teología ya lo mostraba: "el mundo se ordena en función de Dios, pero Dios no forma parte de ese orden; es eminente, es decir heterogéneo al orden que, no obstante, lo tiene por principio".⁴⁸ La inclinación cada vez más abrupta de la pendiente expulsa el principio fuera de sí mismo. Convertido en hiperprincipio, este se distancia de sus

44. *Ibid.*, p. 157.

45. *Ibid.*, p. 163.

46. *Ibid.*, p. 154.

47. Reiner Schürmann, "Legislation-transgression: strategies and counterstrategies in the transcendental justification of norms", en *Tomorrow the Manifold...*, op. cit., pp. 77-120, en p. 100; la traducción es mía.

48. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 151.

subordinados, se pierde a medida que cobra altitud, se torna principio de nada. Príncipe de nadie.

La meditación del principio, sostiene Stanislas Breton en referencia a Schürmann, es un "continuo retorno a lo que se transparenta del principio en el juego mismo de la pregunta siempre recomenzada".⁴⁹ Esa pregunta es la siguiente: ¿el principio está *dentro* o *fuera* de aquello que lo tiene por principio? ¿Alguna vez se fijó metafísicamente la distancia adecuada entre el principio y su derivado? La fisura reside precisamente ahí, en el centro del problema de la diferencia del principio y lo principiado. De estar demasiado alto, el principio sale del campo y pierde su sentido al volverse ajeno a su deriva. De estar demasiado cerca, de ser demasiado igual a su derivado, demasiado demócrata, abandona al mismo tiempo su dimensión de principio.

Volvamos un instante a la definición aristotélica del principio. "El carácter común de todos los principios es pues ser la fuente de la que emanan el ser, la generación, el conocimiento. Pero entre esos principios, unos son inmanentes [*enuparkousai*] y otros, externos [*ektos*]"⁵⁰ Esta constatación, aparentemente simple (algunos entes tienen su principio en sí mismos, y otros, como los objetos fabricados, fuera de sí mismos), contiene en germen la antinomia del principio. Es preciso que el principio esté ligado de cierta manera a las cosas que lo tienen por principio; de lo contrario, no sería el principio. Debe formar con ellas una comunidad, lógica, ontológica y política. Pero también debe diferir radicalmente, si no quiere llegar a ser asimilable a las cosas que comanda. Al tener que ser ambas cosas a la vez, el principio no puede estar ni adentro ni afuera de aquello para lo cual funge como principio.

49. Stanislas Breton, *Du principe: l'organisation contemporaine du pensable*, París: Cerf, 2011, p. 242.

50. Aristóteles, *Métaphysique*, op. cit., V.

PRINCIPIO... DE NADA

La *arjé* perdió su poder porque se constituyó a partir de un abuso de poder que hoy sale a plena luz. La hiperprincipialidad ya no puede ocultar el hecho de que nunca hubo principio "puro", comienzo radical sin contradicción. Por un lado, lo hemos visto, porque la significación aristotélica de la *arjé* es un montaje. Por otro, porque ese montaje del comienzo-mando condena al principio a estar demasiado lejos o demasiado cerca de lo que gobierna. Nunca hubo, tampoco, mando puro, imperativo lo bastante autoritario para ocultar su propia contingencia y fijar la distancia adecuada entre gobernantes y gobernados.

En metafísica, la determinación del orden no corresponde a los jefes sino a las "formaciones de dominación". No son los arcontes quienes mandan, sino los "códigos".⁵¹ Y no son en primer lugar los ciudadanos quienes obedecen, sino "las palabras, las cosas y las acciones".⁵² Los montajes y los bricolajes conceptuales son los verdaderos principios de los principios. Los gobernantes, las leyes, las decisiones y los actos extraen por sí mismos su autoridad de la constelación o de la economía de la presencia a las cuales pertenecen, que se organizan en cada oportunidad alrededor de un centro condenado a la disolución anárquica.

Sorprende ver a Schürmann caracterizar igualmente como un robo la constitución del paradigma árquico, inclinación de la proveniencia hacia la gobernabilidad. "Para la mirada genealógica", afirma, "las constelaciones históricas de entes presentes parecen órdenes, puestos bajo un Primer Ordenador. Pero tan pronto como la mirada retrocede hacia su *venida* a la presencia, el linaje en que esas constelaciones estuvieron bajo el mando de las instancias rectoras epocales revela haber nacido de cierto encubrimiento".⁵³ La elaboración aristotélica de la *arjé* esconde,

51. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 45.

52. *Ibid.*, p. 131.

53. *Ibid.*, p. 23.

es decir sustrae y disimula a la vez, el elemento anárquico de su propio origen al transformarla en comienzo y mando absolutos.

De todos modos, se advierte con rapidez lo que distingue el encubrimiento de Schürmann del robo de Proudhon. Para el filósofo, la propiedad es en primer lugar lo propio, la manera en que se asignó filosóficamente su identidad a las cosas, despojándolas de su consistencia originaria. Lejos de ser la "fuente primigenia de todas las cosas",⁵⁴ el origen no comienza, no se articula con ningún fin ni manda nada. "El par de nociones *arjé-telos* no agota el fenómeno del origen".⁵⁵ La propiedad ontológica, como la propiedad material, proceden pues de un encubrimiento de la fuente. Pero Schürmann afirma —y esto justifica precisamente su crítica del anarquismo— la prioridad de la deconstrucción de lo propio sobre la abolición de la propiedad privada.

SURGIMIENTO DE LA ANARQUÍA COMO CUESTIÓN POLÍTICA

La prioridad aludida no oblitera, empero, la dimensión y el futuro políticos de la anarquía ontológica; al contrario, según Schürmann los libera.

Cuando el actuar ya no depende de una *arjé*, "la" política misma pierde su obsesión gubernamental. "El par *arjein-arjesthai*, gobernar y ser gobernado, dice con toda exactitud [...] qué esquema de pensamiento cae en la decadencia al final de la metafísica".⁵⁶ Por consiguiente, prosigue Schürmann, "la deconstrucción debe liberar un origen [...] rebelde al mando y la dominación".⁵⁷ Si el origen se "muestra 'en el fondo' anárquico, su expresión patente, lo político, se verá entonces privada de su

54. *Ibid.*, p. 169.

55. *Ibid.*, p. 125.

56. *Ibid.*, p. 132.

57. *Ibid.*, p. 170.

fundamento. Si [aquel] aparece sin principio, el único principio de lo político será entonces el principio de anarquía".⁵⁸

LOS TIEMPOS DE LA ANARQUÍA

Hay varios tiempos de la anarquía. Está el tiempo de sus penetraciones momentáneas, fenómenos de revés, lo hemos visto, entre dos reinos principales. Está el tiempo de la anarquía de transición, característica del pensamiento de Heidegger. De hecho, este no llegó hasta la conclusión anarquista, hasta la "acción antiprincipial".⁵⁹ Por eso su pensamiento se mantiene en un punto intermedio, "implantado aún en la problemática del *ti to on* ('¿qué es el ser?'), pero arrancando ya a esta del esquema del *pros hen* que le fue congénita. Principio todavía, pero principio de anarquía".⁶⁰

Está por último el tiempo de la anarquía que se anuncia en el horizonte de la declinación definitiva de los principios y después de la deconstrucción. Schürmann hace mucho más que constituir la anarquía como herramienta de lectura de Heidegger. Destituye al mismo tiempo a este último de su posición de maestro. "Heidegger", escribe, "hará [...] aquí las veces de cierta regularidad discursiva. No será el nombre propio que remite a un hombre de Messkirch, fallecido en 1976".⁶¹ Esa "regularidad", esa regla con la cual Heidegger se ve aquí identificado, es, ya se ha dicho, el pensamiento del ser. Pero Schürmann deslocaliza dicha regla, lleva el corpus heideggeriano a "alguna parte donde al hombre Heidegger no le hubiera gustado tanto que lo condujeran".⁶² Esa "alguna parte" es, claro está, la anarquía.

58. *Ibid.*, p. 55.

59. *Ibid.*, p. 351.

60. *Ibid.*, p. 15.

61. *Ibid.*, pp. 11-12.

62. *Ibid.*, p. 11.

La anarquía que se anuncia es la misma de las de los tiempos precedentes, y la vez es otra. La misma, porque aparece en el "lugar abandonado por las representaciones sucesivas de un fundamento inquebrantable",⁶³ cuando "no hay ahí nada para tomar el relevo".⁶⁴ Y otra, porque abre la posibilidad "de ir más allá del origen como *arjé* y como principio [...], salir echando chispas como para recuperar la libertad".⁶⁵ Vivimos en la época de la emancipación de "las libertades bajo vigilancia principal".⁶⁶

Esa emancipación aclara la diferencia entre "la" política y "lo" político. Si "la" política no existe al margen del paradigma áρχικο, "lo" político es la forma anárquica de la comunidad: un ensamblaje sin subordinación. Desde los griegos y a lo largo de toda la historia de Occidente, "lo" político desapareció detrás de "la" política. La dimensión "obvia" de "lo" político aparece hoy por conducto de su "perturbación".⁶⁷ Ahora bien, si el origen se "muestra 'en el fondo' anárquico, su expresión patente, lo político, se verá entonces privada de su fundamento. Si [aquel] aparece sin principio, el único principio de lo político será entonces el principio de anarquía".⁶⁸

¿Cómo considera entonces Schürmann, más precisamente, la significación política de la anarquía? Dos grandes referencias orientan su pensamiento de lo político. Una lectura de Plotino. Una lectura de Foucault. La de Plotino, aunque vigorosamente original, atestigua aún la influencia heideggeriana. La de Foucault marca un verdadero paso al costado.

63. M. F. Rauch y N. Schneider, "Of peremption and insurrection...", *op. cit.*, p. 156.

64. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, *op. cit.*, p. 366.

65. *Ibid.*, p. 46.

66. *Ibid.*, p. 131.

67. *Ibid.*, p. 54.

68. *Ibid.*, p. 55.

LECTURA DE PLOTINO: LA POLÍTICA COMO ACONTECIMIENTO

"Lo" político es la región fenomenológica donde "las palabras, las cosas y las acciones están [...] mutuamente presentes".⁶⁹ Existe pues una unidad sin arconte, sin príncipe. Ese "Uno" es el que Plotino pensó en su irreductibilidad a toda unidad árguica, centralizada y dominante. La "henología" (literalmente, *logos* del Uno) es ya desconstitución de la teleocracia.

En un artículo titulado "L'hénologie comme dépassement de la métaphysique" ["La henología como superación de la metafísica"],⁷⁰ Schürmann muestra que el Uno, en Plotino, a pesar de que este lo llama con frecuencia el "principio", no es en absoluto identificable con la *arjé*. Sin embargo, su pensamiento se interpretó con frecuencia como una radicalización del concepto aristotélico y la expresión suprema de la tesis "trascendentalista". Plotino afirma que la *arjé*, el principio, establece su dominación al mantenerse infinitamente alejado de lo que lo tiene por principio. "Tal es [...] la opinión recibida en lo tocante a los neoplatónicos: como el Uno trasciende la Inteligencia y los entes, está 'por encima de ellos'".⁷¹ Según esta "opinión", el principio se mantiene inaccesible a sus derivados. "La henología", afirma otra vez Schürmann, "sería una metafísica de la trascendencia radical".⁷² Nada más ajeno, empero, al pensamiento de Plotino que ese debate entre trascendencia e inmanencia.

Cuando Plotino dice que el Uno "no es", que no es el principio de lo que lo tiene como principio, no plantea una simple relación de alejamiento, sino que abre el espacio de la diferencia ontológica. El Uno no es: no es un ente. "Para la henología negativa, la diferencia ontológica separa el

69. *Ibid.*, p. 131.

70. Reiner Schürmann, "L'hénologie comme dépassement de la métaphysique", *Les Études philosophiques*, 3, "Philosophie grecque", julio-septiembre de 1982, pp. 331-350.

71. *Ibid.*, p. 332.

72. *Ibid.*

Uno del ente".⁷³ Ahora bien, la diferencia no es una jerarquía. El Uno así pensado no genera ningún "esquema *proshen*", no decide acerca de ninguna derivación. "De él solo puede decirse que hace algo, que actúa. Si unifica, no es ese su acto en el sentido en que pensar y hablar son los actos de una sustancia humana, un agente".⁷⁴ Más adelante: "la unificación no es el acto del Uno: el Uno es íntegramente unificación".⁷⁵

¿Qué es, con todo, una unificación sin acto? ¿Que no es ni un comienzo ni un mando? ¿Una unificación que no gobierna? Schürmann responde: "Si el Uno no es un ente (*me on*) sino más bien el ser (*to einai*), hay que entenderlo como acontecimiento".⁷⁶ A la luz del concepto heideggeriano de *Ereignis* (acontecimiento apropiante), Schürmann propone una *lectura acontecimental*, es decir no fundacional, del principio.⁷⁷ En virtud del acontecimiento, las cosas se mantienen juntas, se ajustan las unas a las otras, *horizontalmente*.

Una *arjé*, un principio, no es nada en sí: es un mero factor de puesta en orden. [...] En cuanto principio de orden, principio diferencial entre las cosas, "no viene, ¡está ahí! ¡No está en ninguna parte y no hay nada donde no esté!" El Uno es el factor por el cual todas las cosas se coordinan, y en su ausencia estas se desintegrarían. Es su pura constelación, el unificador de los ladrillos en una casa, los soldados en un ejército, las ciudades en un imperio. Pero lejos de poseer el colmo del poder, en cuanto modalidad

73. *Ibid.*, p. 334.

74. *Ibid.*, p. 337.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*, p. 336.

77. También se hace referencia a Heráclito: "El rayo es el piloto de todas las cosas." El Uno pone en marcha todas las cosas, no tanto como agente supremo, sino a la manera del relámpago" (R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., pp. 260-261).

de interacción fenoménica, es lo más tenue, lo más precario que puede haber.⁷⁸

La henología negativa "desbarata la colusión entre lo que es primero y lo que funciona como fundamento".⁷⁹ En otras palabras, *un principio puede no mandar, un principio puede no comenzar*. Puede aparecer el primero sin dominar. Si "la noción no metafísica del Uno es difícil", prosigue Schürmann, "es porque exige su desvinculación de todas las representaciones causales".⁸⁰ El Uno es aquello por lo cual las cosas se acomodan entre sí, una puesta en orden sin orden dado. De tal modo, el principio no está ni fuera de las cosas ni en ellas, no les es ni "trascendente" ni "inmanente". Lo cual solo es una debilidad si se determina el Uno como causa suprema. No si se lo piensa como acontecimiento, como la manera en que los elementos toman forma en un todo, donde cada cosa encuentra su lugar sin obedecer a nadie, de una vez. "De improviso, la economía anárquica".⁸¹ Plotino, primer anarquista.⁸²

Ontología y política se encuentran por último en el lugar de la anarquía cuando la cuestión de una unificación que no suponga un gobierno halla su respuesta: el acontecimiento. Es el acontecimiento el que signa la posibilidad de una coordinación de individuos, de un conjunto de elementos diferentes que se reúnen sin autoridad central.

78. R. Schürmann, "L'hénologie comme dépassement de la métaphysique", *op. cit.*, p. 337. Schürmann cita a Plotino, *Enéadas*, V, 5 [32], 8, 23.

79. *Ibid.*, p. 333.

80. *Ibid.*, p. 338.

81. Véase R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, *op. cit.*, p. 393. En *ibid.*, p. 415. Schürmann dice: "anarquía no quiere decir anomía".

82. Véase la referencia de Deleuze al anarquismo ontológico de Plotino en el capítulo VII del presente libro.

LECTURA DE FOUCAULT

Una vez identificado el origen ontológico del "prejuicio gubernamental", una vez deconstruida la idea de una distancia adecuada del principio a lo principiado y una vez desmantelada la jerarquía, Schürmann, gran lector de Foucault, puede emprender una crítica de la gubernamentalidad. Relaciona entonces la interpretación acontecimental del principio y la dimensión política de la anarquía.⁸³

Al seguir a Foucault, Schürmann destaca el carácter cada vez más variopinto, multiforme de la autoridad política, que signa el crepúsculo de la soberanía. "Michel Foucault ha señalado que la época de Kant era también la época en que 'técnicas de poder móviles, polimorfos, circunstanciales', estaban a punto de reemplazar a las técnicas de poder puestas exclusivamente en manos del soberano".⁸⁴ De ahí en más, la gubernamentalidad se dispersa en un conjunto de microprocedimientos de control que socavan "el concepto archimetafísico del poder como algo que se posee y se delega", un concepto que sostuvo "todas las teorías del contrato y sus corolarios".⁸⁵

Schürmann propone una interpretación del motivo foucaultiano de la experimentación de lo trascendental desarrollado en "¿Qué es la Ilustración?"⁸⁶ "La cuestión kantiana", escribe Foucault, "era saber cuáles son los límites que el conocimiento debe renunciar a pasar. Me parece que la cuestión crítica, hoy, debe invertirse para hacer de ella una cuestión

83. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, *op. cit.*, p. 157.

84. R. Schürmann, "Legislation-transgression...", *op. cit.*, p. 118. Malte Fabian Rauch y Nicolas Schneider destacan con justa razón que la trayectoria filosófica de Schürmann sigue una doble orientación. La primera es la "línea de una fisura que va profundizándose en la tradición metafísica y conduce a su desintegración: 'Marx, Nietzsche y Heidegger'" (M. F. Rauch y N. Schneider, "On peremption and insurrection...", *op. cit.*, p. 156. La segunda es una orientación más contemporánea que lleva a Schürmann a leer a Derrida, Deleuze y sobre todo a Foucault (*ibid.*, p. 157).

85. R. Schürmann, "Legislation-transgression...", *op. cit.*, p. 120.

86. Lo hace en *ibid.*

positiva [...]. Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible".⁸⁷ Por eso, prosigue, "[I]a actitud histórico-crítica también debe ser una actitud experimental".⁸⁸

Schürmann radicaliza ese punto. Para él, la actitud experimental, el franqueamiento de los límites, ya actúan en el pensamiento práctico de Kant. Legislar es imponer un orden. Pero ¿se conoce alguna vez el origen de la ley? ¿No permanece esta indeterminada?⁸⁹ Ahora bien, si lo impone una ley incapaz de justificar su origen, el orden práctico sigue siendo secretamente ilegítimo. De ello se deduce que la lógica de gobierno –mandar y obedecer– está condenada a transgredirse a sí misma.

Por un lado, el mando debe estar por encima de las leyes, ser más autoritario que cualquier ley, porque el origen de la ley es indeterminado. "En la medida en que el tipo nomotético se mantiene por encima de sus leyes, las transgrede cada vez que las promulga. La simultaneidad de la transgresión formal de los imperativos por quien impera es incluso la condición de validez de las reglas, de su estatus de valor. Si aquel no excede sus creaciones, su voluntad deja de ser normativa".⁹⁰ Por otro lado, la obediencia, "contraestrategia de la transgresión en la construcción de la delegación

87. Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", en *Dits et écrits*, 1954-1988, 2 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001, col. "Quarto", vol. 2, texto núm. 339, pp. 1381-1397, en p. 1393 [trad. esp.: "¿Qué es la Ilustración?", en *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales*, III, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 335-352].

88. *Ibid.*

89. R. Schürmann, "Legislation-transgression...", *op. cit.*, p. 77, cita a Derrida ("La ley del género") como exergo de su artículo: "¿Y si hubiera, alojada en el centro mismo de la ley, una ley de impureza o un principio de contaminación? ¿Y si la condición de posibilidad de la ley fuera el *a priori* de una contra-ley, un axioma de imposibilidad que enloquece su sentido, su orden y su razón?"

90. *Ibid.*, p. 100.

de poder",⁹¹ también se transgrede a sí misma. Al delegar "voluntariamente" su poder, los sujetos mandan su propia sumisión. Su obediencia es un acto de soberanía. Los sujetos se ordenan obedecer.

Hay por lo tanto mando en la obediencia y obediencia en el mando. De modo que, al someterse por sí mismos, los individuos ya han gobernado siempre su obediencia y transgredido su gobernabilidad por el poder. La determinación práctica de la política tal como la plantea Kant tiende hacia su contrario, porque no puede "dejar de reforzar la contraestrategia hacia la 'democracia directa' dentro mismo de las estrategias de la democracia representativa".⁹² Foucault mostró con claridad, dice Schürmann, que ser sujeto siempre equivalía, de una manera u otra, a "constituirse uno mismo como sujeto" y, por eso, de una manera u otra, "como sujeto anárquico".⁹³

Liberado de la comprensión teleocrática, liberado al mismo tiempo del "cerco epocal"⁹⁴ de las formaciones de dominación, de las que es preciso salir,⁹⁵ lo político encuentra por fin, entre Plotino y Foucault, su sentido, nacido de la venida a la luz de la autotransgresión de todo mando y toda obediencia. En eco a la "actitud experimental" de la crítica foucaultiana, Schürmann propone una muy bella definición de la anarquía como "co-

91. *Ibid.*, p. 118.

92. *Ibid.*, p. 120 ("It cannot stop short of strengthening the counter-strategy towards 'direct democracy' within the strategies of representative democracy").

93. Reiner Schürmann, "Se constituer soi-même comme sujet anarchique", trad. de Maria Vilella-Petit, *Les Études philosophiques*, 4, "Foucault/recherches", octubre-diciembre de 1986, pp. 451-471 [trad. esp.: "Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico", trad. de Simón Royo Hernández, en Simón Royo Hernández, *El sujeto anárquico: Reiner Schürmann y Michel Foucault*, Madrid: Arena Libros, 2019, pp. 141-165]. Versión inglesa: "On constituting oneself as an anarchistic subject", en *Tomorrow the Manifold...*, *op. cit.*, pp. 7-30. Publicado en volumen con el título de "Se constituer soi-même comme sujet anarchique", en *Se constituer soi-même comme sujet anarchique: trois essais*, Zúrich: Diaphanes, 2021, pp. 31-64.

94. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, *op. cit.*, p. 20.

95. *Ibid.*, p. 187.

mienzo de experiencia".⁹⁶ Lo político revela lo que la política oculta, lo "sin por qué", es decir lo no gobernable.⁹⁷

"HOY, ¿QUÉ HACER?"

¿Por qué, entonces, Schürmann no franquea nunca la línea que separa la anarquía del anarquista? Porque "la transgresión", dice, "no denota el paso más allá del cierre y tampoco paso alguno más allá de la línea (*trans lineam*)".⁹⁸

La pregunta "¿qué es la anarquía venidera?" no puede tener una respuesta que esté, justamente, a la altura de la anarquía. La libertad que se anuncia con la decadencia de los principios es una libertad inédita, "que nos da muy poco a elegir, querer, legislar, deber"⁹⁹ y "ya no tiene nada que ver con la 'elección' deliberativa aristotélica, la 'voluntad dividida de sí misma' de san Agustín, la causalidad y la 'autodeterminación moral' kantianas, y ni siquiera con 'la elección fundamental en la que yo decido respecto de mi ser' de Sartre".¹⁰⁰

Decir "soy anarquista", decidir decirlo, querer decirlo, contradiría la anarquía misma, la transformaría en una posición y, por lo tanto, en una nueva *arjé*.

EL DOUBLE BIND

De todos modos, para Schürmann, ¿no es esa una manera de negar el anarquismo subterráneo de su propio enfoque? ¿Empezando, una vez más, por el "préstamo" de la palabra "anarquía", tomada de la tradición política de la que él tiene tanto interés en desvincularse?

96. *Ibid.*, p. 172.

97. Véase *ibid.*, p. 372: "Una rosa que no florece, un adolescente que se niega a crecer, una casa que no termina de construirse".

98. *Ibid.*, p. 135.

99. *Ibid.*, p. 127.

100. *Ibid.*

El argumento fuerte que él opondría a esta objeción —así como a mi búsqueda sistemática del lugar secreto de la negación del anarquismo en el pensamiento filosófico— sería que *anarquía y anarquismo están necesariamente condenados a desvincularse*. El anarquismo, de hecho, es la versión óntica de la anarquía ontológica. Sería imposible decir, sin caer en una contradicción ni infligir una ofensa a la diferencia ontológica: "soy anarquista". Una vez más, reconocerse anarquista, tratar de exponer lo que el anarquismo "es", anularía justamente lo que se intenta reconocer y exponer. Si "es" un anarquismo, este no puede sino confundirse con la lógica misma de la negación y la desvinculación. Heno-anarquía-negativa.

"El No es más grande que el Sí".¹⁰¹ Coincidencia de la posición y la transgresión. La forma contemporánea de la henología negativa, de su anarqui(smo)a, sería entonces el *double bind*, el "doble vínculo".

La expresión *double bind*, si no recuerdo mal, la creó Gregory Bateson en 1956. Retengo aquí tres rasgos formales [de] ese concepto: una primera conminación que plantea la ley; una segunda conminación que declara la contra-ley, en conflicto con la primera, y por último, una tercera conminación que "prohíbe a la víctima salir del campo" constituido por las dos primeras.¹⁰²

El *double bind*, doble conminación o conminación contradictoria, bloquea la lógica de gobierno y torna impotentes el mando y la obediencia a la vez. Obedecer una conminación contradictoria, del tipo "sea espontáneo", equivale de inmediato a desobedecerla. Mandar por medio de una conminación contradictoria es ser mandado por ella, dado que no existe la posibilidad de obedecerla. En cierto modo, el doble vínculo une

101. R. Schürmann, "L'hénologie comme dépassement de la métaphysique", *op. cit.*, p. 140.

102. Rainer Schürmann, "Ultimate double binds", en *Tomorrow the Manifold...*, *op. cit.*, pp. 121-149, en p. 122, n. 2. "Como es evidente, no me refiero a estas características conforme al uso que de ellas se hace en psicología social", aclara Schürmann.

la imposible autonomía del sujeto kantiano al dolor del héroe trágico, siempre condenado a obedecer dos leyes contradictorias. Este último, en efecto, "se encuentra en la intersección de dos leyes".¹⁰³ En la intersección, al mismo tiempo, de dos transgresiones. "Ya decida Agamenón desertar de su puesto de comandante o alterar su linaje, la situación no tiene ninguna salida que no genere culpa".¹⁰⁴ Y más adelante: "Cuando nace una ley unívoca es necesaria una denegación trágica. [...] El héroe ve las leyes en conflicto. Después –y este es el momento de la denegación trágica– se ciega a una de las dos y mantiene la mirada fija en la otra".¹⁰⁵

La imposibilidad de decirse anarquista no estaría pues en contradicción con el anarquismo, sino que lo respetería. La desvinculación entre anarquía y anarquismo formaría ese *double bind* ("sea anarquista") que, en su imposible posibilidad, es una poderosa arma contra el prejuicio gubernamental. El *double bind*, de hecho, no se gobierna. La esquizia entre anarquía ontológica y anarquismo político, que no pueden coexistir sin sacarse mutuamente los ojos, sería a fin de cuentas la firma anarquista de *El principio de anarquía*.

DESLEGITIMACIÓN DE LA FILOSOFÍA, DESARME DE LA CONMINACIÓN CONTRADICTORIA

Conclusión muy justa si se tiene en cuenta que Schürmann está atento a no constituir como principio el propio *double bind*. En el momento mismo en que podría creerse que encierra definitivamente al anarquismo político en la prisión filosófica de la negatividad, lo que se anarquiza es la filosofía.

Al denunciar el riesgo de petrificación de la deconstrucción por la deconstrucción misma, su captura infinita en el *double bind*, Schürmann proclama la necesidad de *deslegitimar la de-*

103. *Ibid.*, p. 126.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.*, pp. 127-128.

construcción, es decir *deslegitimar la deslegitimación misma*. ¿La necesidad, así, de convertirse en anarquista, tal vez por fin?

Hay que distinguir "dos instancias de legitimación": "la que establece la legitimidad de una regulación de obediencia" (filosofía tradicional)¹⁰⁶ y la que, "en el programa de la 'superación de la metafísica', deroga las representaciones principales sobre las cuales se apoyan esos sistemas de regulación" (deconstrucción).¹⁰⁷ No basta con señalar la heteronormatividad y la auto-transgresión actuantes en la estructura arcaica de la metafísica, además es menester privar a ese gesto mismo de señalamiento de toda autoridad gubernamental. En efecto, "la destitución de un origen que comienza y manda –la revocación de los títulos de reinado dispensados por la metafísica– procede como una casación. Le hacen falta criterios. Anular los instrumentos jurídicos de un poder que pasó por legítimo durante demasiado tiempo es ejercer otra vez una competencia jurídica".¹⁰⁸ Es menester entonces, una vez reconocida la legitimidad de la deslegitimación deconstructiva, deslegitimarla a su turno.

La deslegitimación anárquica implica con ello, de una vez por todas, la "aniquilación de la función legitimante, justificadora de la filosofía".¹⁰⁹ Esa aniquilación supone la introducción de un tercer tipo de lectura: luego de la lectura tradicional, luego de la lectura deconstructiva (que deslegitima la primera), viene la lectura deslegitimante de la propia lectura deconstructiva.

La filosofía permite sin duda emprender en relación con la anarquía el trabajo que el anarquista no hizo. Trabajo de meditación sobre el principio sin el cual la anarquía no es más que otra versión del reinado de la *arjé*. Pero ese trabajo de meditación lleva a salir de la filosofía, dado que esta sigue siendo, incluso en su forma posmetafísica, una empresa nomotética.

106. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 226. La expresión es de Max Weber, señala el autor, *ibid.*, p. 226, n. 13.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*, p. 215. Véase también *ibid.*, p. 227: "la legitimación del origen anárquico requerirá una deducción" y luego una deslegitimación.

Ahora bien, ¿Schürmann concreta verdaderamente esa salida? ¿En el momento mismo de pensarla como acontecida por obra de la anarquía no da pruebas de la mayor de las negaciones?

EL TEMPLO (GRIEGO) DEL SOL

¿Qué tipo de lectura y qué tipo de actuar libera esa deslegitimación? En el centro de *El principio de anarquía* hay un pequeño archipiélago de sentido, un poco aislado del resto de la exposición aunque encastrado en ella. Sorprendente por su tema, parece abrir una "otra parte" al continente del libro. Schürmann deja Grecia para ir a Perú y menciona la conquista del Imperio inca, uno de los tres grandes imperios de la América precolombina. En los primeros años de la década de 1530, Francisco Pizarro se convierte en gobernador del actual Perú y hace de su dominio el centro de la expansión colonizadora española. En consecuencia, partimos de súbito en viaje a los Andes y más exactamente a Cuzco, la ciudad "en forma de puma", acurrucada al pie de las montañas: "La ciudad está encajonada entre dos cadenas de montañas que alcanzan los seis mil metros de altura".¹¹⁰

Schürmann analiza entonces la dislocación del Imperio inca, el sometimiento de los colonizados, la pérdida de su mundo. Se refiere a Nathan Wachtel, el gran etnólogo y antropólogo que, en su libro *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, reconstruyó el punto de vista de los indígenas traumatizados por el desembarco de Pizarro y sus hombres.¹¹¹

110. *Ibid.*, p. 40.

111. Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, París: Gallimard, 1971 [trad. esp.: *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, trad. de Antonio Escohotado, Madrid: Alianza, 1976]. En un libro ulterior, *El regreso de los antepasados*, Wachtel mostró que "hay tal vez quienes son aún menos afortunados que esos vencidos: los 'vencidos de los vencidos', los indios urus, que en el siglo XVI constituían la cuarta parte de la población de las altas mesetas de Bolivia y que, marginados por los aimaras mayoritarios, sobreviven hoy en medio de la indiferencia y el desprecio" (Nathan Wachtel, *Le Retour des ancêtres: les indiens urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, París: Gallimard, 1990 [trad. esp.: *El regreso de los antepasados: los*

Tras los pasos de este autor, Schürmann analiza la "expoliación" colonizadora.¹¹²

Lo que sucede en la transición de la era precolonial a la era colonial es en primer lugar una desposesión. Se despoja a los indios de la posesión de su oro, sus bienes y sus tierras, de su paz, de su producción y de su consumo, de sus sitios y sus ritos, de su organización administrativa y espiritual, de su progeneratura, de su vida.¹¹³

¿Cuál es el alcance de esta crítica de la colonización? En un primer momento cabe pensar, desde luego, que coincide con la crítica de la metafísica y que también excede, al mismo tiempo, los límites eurocentrados de la deconstrucción. Que deslegitima sus pretensiones al asimilar la filosofía a una forma de colonialismo. Además, ¿Schürmann no considera, con ese viaje, otro sentido de la palabra "robo", más "material", social, económico, que el del encubrimiento metafísico? ¿No relaciona la catástrofe colonial con el capitalismo, prolongada por el estado actual de Cuzco y Machu Picchu, convertidos en "mercancía[s]" en el mercado turístico internacional?¹¹⁴ ¿Estaría abandonando el "cerco" occidental de los conceptos? ¿Desarrollando otra crítica del poder?

Del mundo anterior a la conquista, sostiene además Schürmann, "hay que confesar sin duda que no comprendemos nada. [...] Cómo se presentaban las cosas antes de la llegada de los conquistadores: esto es lo que se nos escapa para siempre".¹¹⁵ ¿Ese fracaso del comprender prepara una suerte de revuelta contra el gobierno filosófico y contra el imperialis-

indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva, trad. de Laura Ciezar, México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2001]). Véase Daniel Bermond, "Nathan Wachtel: l'écho des vaincus", *L'Histoire*, 349, abril de 2009, pp. 24-25.

112. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 237.

113. *Ibid.*, p. 242.

114. *Ibid.*, p. 213.

115. *Ibid.*, p. 44.

mo lógico que, precisamente, obstruye el acceso a la crítica del gobierno y el imperialismo?

En realidad, no se tarda en advertir que Schürmann aplica al contexto inca, *sin cambio alguno*, las categorías elaboradas durante su lectura de los griegos y Heidegger. La conquista del Imperio inca, su prolongación contemporánea a través de la mercantilización de los sitios, se interpretan íntegra y uniformemente en términos de paso de una formación de dominación a otra, como si ese imperio tuviera el estatus de un momento de la tradición metafísica, y su devastación, el de un "revés". La conceptualidad filosófica, que gobierna el análisis de la dominación, se mantiene.

Del esplendor inca al mundo de Pizarro se produce, según Schürmann, el pasaje de una *arjé* a otra. El Imperio inca, con anterioridad a la colonización, también está estructurado por un paradigma áruico. "Cuzco lleva su principio inscrito en sí mismo".¹¹⁶ Como la *arjé* griega, ese principio es de autoridad y de inteligibilidad a la vez.

Autoridad: Cuzco es el centro "de este imperio, el más centralizado que ha habido".¹¹⁷ De hecho,

"[I]nca" es el nombre de la clase reinante. Cuando este nombre se escribe con mayúscula, designa al jefe de esa clase. El puma es su insignia. Simboliza el principio en cuanto autoridad, *princeps*. De la plaza central partían caminos empedrados que seguían las líneas de cresta, y por ellos los corredores transmitían las convocatorias, las directivas, los decretos y los veredictos hasta lo que hoy son la Argentina en el sur y Quito en el norte.¹¹⁸

Inteligibilidad: el principio de inteligibilidad de la civilización inca es el sistema decimal. "La población, los animales, los trabajos, el suelo mismo se repartían en unidades decima-

116. *Ibid.*, p. 41.

117. *Ibid.*

118. *Ibid.*

les".¹¹⁹ Este sistema permitió "el sometimiento de tribus heterogéneas al poder central".¹²⁰ Para terminar, "el Imperio inca pudo ser panandino porque era un sistema, una pirámide de base decagonal. Así, el origen de ese sistema, entendido como *arjé* y como principio, permite comprender esta sociedad y sus logros".¹²¹

El etnocentrismo de esta lectura se torna aún más escandaloso cuando Schürmann caracteriza la conquista y la colonización desde la perspectiva de una "transición epocal".¹²² "Cuando los habitantes de un ente como la ciudad de Cuzco eran solo los descendientes del emperador, con exclusión de cualquier otro clan, el ser epocal se daba de diferente manera que en el momento en que Pizarro hizo construir iglesias y conventos sobre las viviendas parcialmente arrasadas".¹²³ Y más adelante: "Ninguna ruptura epocal fue más incisiva que la sufrida por las civilizaciones americanas durante la conquista española".¹²⁴

La colonización, "revés", una vez más, sufrido por los incas, fue el preludio de una reorganización epocal: "La línea de división que separa el dispositivo inca de su desplazamiento colonial parece así trazada por una táctica de reinterpretación".¹²⁵ El hecho de que la "aculturación" de los indígenas por los españoles haya "fracasado lamentablemente"¹²⁶ no hace sino mostrar de manera más evidente en qué consiste una anarquía epocal, decadencia de los princi-

119. *Ibid.* Schürmann detalla bastante extensamente su organización, *ibid.*, pp. 42-43.

120. *Ibid.*, p. 41.

121. *Ibid.*, p. 44.

122. *Ibid.*, *passim*.

123. *Ibid.*, p. 213.

124. *Ibid.*, p. 237.

125. *Ibid.*, p. 243.

126. *Ibid.*, p. 242.

pios de una época, “desunión [que] ahonda una distancia entre dos eras y [...] separa estratos”.¹²⁷

Schürmann no se pregunta ni por un momento si las categorías mismas de época o *arjé* son pertinentes tanto para la descripción del mundo inca como para el análisis del fenómeno colonial. Con esta excursión andina, en vez de un desprendimiento anarquista, se asiste a una *legitimación excesiva* del análisis filosófico.

La diferencia entre *la* política y *lo* político aparece sin embargo en ese punto y puede llevar a pensar por un instante que va a permitir el desmantelamiento de esta matriz de lectura. Abrir el espacio de otra visión de la comunidad de los colonizados. “No está todo dicho acerca del auge de la civilización inca una vez que se han descrito sus conquistas, su soberbio uso del sistema decimal, su desdén por lo particular y lo individual”.¹²⁸ Esta civilización debe aprehenderse según otro tipo de auge que no es el comienzo áruico: según “el auge de la presencia”, que “requiere un tipo de pensamiento distinto al que traza los reveses de los principios históricos”.¹²⁹ Pero ese otro tipo queda de inmediato atenazado entre la unidad no fundacional de Plotino y la *Ursprung* heideggeriana, convertidas de repente en instancias protectoras aplicadas sin matices a una realidad que no les debe nada.

La civilización inca es visible, por lo tanto, a la luz del “claro” donde, en el caso de una comunidad dada, se produce una constelación finita de las cosas, las acciones y las palabras, en la cual ella es reconocible. [...] El urbanismo inca, los tatuajes, los sombreros, los ayudamemorias de cuerdas llamados quipus: a su manera, todo habla del principio que da coherencia a esta cultura”.¹³⁰ La henología negativa y la diferencia ontológica toman posesión de Cuzco.

127. *Ibid.*, p. 243.

128. *Ibid.*, p. 44.

129. *Ibid.*

130. *Ibid.*, p. 51.

Como se advertirá, el hecho de que “no comprendamos nada de ello” no opone, paradójicamente, ningún obstáculo a la interpretación onto-deconstructiva de la organización política inca y del cambio epocal colonizador.

¿Qué sentido pueden tener el “claro” o el *Ereignis* en la América precolombina? ¿Qué estatus, como no sea el de síntomas de colonialidad? Schürmann escribía en una época en que la noción de “colonialidad”, es cierto, no era todavía bien conocida. Introducida en la segunda mitad del siglo XX por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, esta noción tiene una significación diferente de la de “colonialismo”. La colonialidad caracteriza la búsqueda de la colonización más allá de la descolonización. Designa así la supervivencia, bajo una forma modificada aunque intacta, de la ideología y el sistema coloniales luego de su cese oficial.¹³¹ El neologismo “colonialidad” se forjó a partir de los términos “colonización” y “modernidad”, inseparables uno de otro y cuya coincidencia, según Quijano, fue sellada por la conquista de América. En los albores de la modernidad, la soberanía filosófica del sujeto va a la par con el imperialismo europeo, el robo de las tierras y la esclavitud. Como afirma asimismo el filósofo argentino Enrique Dussel: “Antes del *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el ‘yo conquisto’ es el fundamento práctico del ‘yo pienso’).”¹³²

131. Véase en particular Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú indígena*, 13(29), 1992, pp. 11-20. Trad. inglesa: “Coloniality and modernity/rationality”, trad. de Sonia Therborn, en Goran Therborn (ed.), *Globalizations and Modernities: Experiences, Perspectives and Latin America*, Estocolmo: Swedish Council for Planning and Coordination of Research (Forskningsrådsnämnden), 1999, pp. 41-51. “Pensamiento decolonial” es asimismo el nombre de un conjunto de teóricos latinoamericanos –Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo– inicialmente reunidos dentro del grupo Modernidad/Colonialidad.

132. Citado en Ramón Grosfoguel, “Decolonizing Western uni-versalisms: decolonial pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas”, *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3), 2012, pp. 88-104, en p. 89. Véase también Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México: Edicol, 1977 [donde aparece, en p. 4, la cita

Ahora bien, ¿cómo no leer retrospectivamente el tropismo andino de Schürmann, su análisis de la conquista española, a la luz de esta noción de colonialidad? ¿Cómo no detectar en su discurso la persistencia del comenzar y el mandar, la confianza en el carácter transferible, exportable, del esquema epocal? ¿Y la marca, asimismo, de la omnipotencia deconstructiva? ¿El recurso dominador no solo del principio de anarquía sino también de la anarquía del principio lisa y llanamente interpretada sobre la base de la henología negativa?

En Schürmann, la anarquía no logra superar las fronteras ontológicas que, de hecho, la tornan arcaica. Busca su deslegitimación en el viaje hacia un "otra parte" que, en rigor, no es más que una versión exótica del mismo mundo y la misma legitimidad.

"¿Por qué [el] vado de la filosofía habría de ser una sola piedra?",¹³³ pregunta con René Char en la última página de su libro. Sí, ¿por qué no habría varias piedras y varias maneras de franquear el vado? Entretanto, parece que las piedras sin cemento de los muros de Cuzco, que se ensamblan solas unas en otras y cuyo enigma nunca se dilucidó del todo, siguen estando para Schürmann principalmente encajadas en los cimientos de un templo griego.

PARA COMPRENDER...

Como dije antes, declarar "soy anarquista" sería contradecir el propio anarquismo. Sin embargo, si "para comprender la pobreza hay que ser pobre. [Si] para comprender el desapego hay que ser desapegado. [Si] en Heidegger, para comprender el giro, uno mismo debe dar una media vuelta. [Si] para comprender el salto primitivo que es lo originario, hay que dar un brinco. [Si] para comprender la temporalidad auténtica, hay que existir auténticamente. [Si] para comprender la direccio-

mencionada (N. del T.)), y 1492: *el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, La Paz: Plural Editores, 1994.

133. R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie...*, op. cit., p. 431.

nalidad, *Sinn*, del ser, hay que ser *besinnlich*, recogido. [Si] para comprender el juego sin porqué de la cuaternidad, hay que vivir sin porqué. [Si] para comprender el desamparo, hay que ser desamparado",¹³⁴ para comprender la anarquía, entonces, no hay que ser...

134. *Ibid.*, pp. 342-343.

LA ANARQUÍA ÉTICA HETERONOMÍAS DE EMMANUEL LEVINAS

El Bien es anarquía.¹

Nadie es esclavo del Bien.²

Emmanuel Levinas

Amar a Dios es la única manera de no tener un amo.³

Paul Claudel

DE LA DISOCIACIÓN

Todo indica que Schürmann y Levinas nunca se conocieron. Sin embargo, sus "anarquías" tienen al menos un punto en común: la separación clara respecto del anarquismo político. Esa es sin duda una de las razones por las cuales Levinas decide a veces escribir la palabra con un guion, an-arquía, como para distinguirla de su comprensión habitual. "La noción de an-arquía tal como nosotros la introducimos [...]", declara, "precede al sentido político (o antipolítico) que se le asigna popularmente".⁴

Miguel Abensour escribe:

1. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou, Au-delà de l'essence* [1974], París: Librairie générale française, 1990, col. "Le Livre de poche. Biblio Essais", p. 88 [trad. esp.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. de Jesús M. Ayuso, Salamanca: Sígueme, 2021].

2. *Ibid.*, p. 176.

3. Paul Claudel, citado por Michel Autrand, "Les saisons noires du jeune Claudel, 1882-1895", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 99(3), 1999, pp. 391-402, en p. 400.

4. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 160.

En Levinas, la idea de *an-arquía* no se reduce a su significación política. Levinas tiene el cuidado de distinguir la an-arquía o lo an-árquico en el sentido en que él los entiende –la intriga de lo humano, la intriga de la responsabilidad– del anarquismo. El anarquismo, doctrina política, se constituye y se afirma por el rodeo de un principio y el recurso a un principio, a saber, la invocación del principio de razón contra el principio de autoridad. Sucede de muy otro modo con la an-arquía.⁵

En consecuencia, no encontraremos en la obra de Levinas ninguna referencia precisa al anarquismo. Ni al anarquismo político tradicional ni al anarquismo mesiánico de pensadores como Scholem, Landauer o Benjamin.⁶ Para el autor de *Totalidad e infinito*, la an-arquía no está, por cierto, desprovista de significación política, pero esta no debe nada a los teóricos del anarquismo.

Sin embargo, las similitudes con el pensamiento de Schürmann no tardan en aparecer. La anarquía levinasiana es, en efecto, ajena a la deconstrucción y también se resiste, al mismo tiempo, a la lógica del *double bind*. Será preciso entonces tomar un camino particular para acceder a la región secreta donde se teje la negación.

Se pensará que la razón de la disociación entre anarquía y anarquismo es en realidad muy clara: si Levinas no es anarquista, se debe a que esa posición no es compatible con su defensa del Estado de Israel y la reivindicación de cierto sionismo. Levinas negaría el anarquismo para no tener que explicarse acerca de la presunta contradicción existente entre su concepto de an-arquía y la aceptación y hasta la adhesión a la

5. Miguel Abensour, Emmanuel Levinas, *l'intrigue de l'humain: entre métapolitique et politique. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, París: Hermann, 2012, p. 47.

6. Véase Michael Löwy, "Walter Benjamin et l'anarchisme", en *La Révolution est le frein d'urgence: essais sur Walter Benjamin*, París: Éditions de l'Éclat, 2019, pp. 71-82 [trad. esp.: "Walter Benjamin y el anarquismo", en *La revolución es el freno de emergencia: ensayos sobre Walter Benjamin*, trad. de Mariel Manrique, Valencia: Shangrila, 2022, pp. 74-85].

política territorial nacionalista y colonialista de Israel. Aunque no es mala, esa razón es demasiado simple, demasiado rápida. Si bien no hay que descartarla, conviene ver que no es más que la parte visible del iceberg. Sostengo, en efecto, que el motivo de la anarquía esconde en Levinas un punto más oscuro que hasta el día de hoy no ha sido objeto de ninguna explicación.

MÁS ALLÁ DE LA DECONSTRUCCIÓN

Levinas no sitúa su pensamiento en la huella de la deconstrucción. Por eso no procura explicar la relación entre tradición metafísica y anarquía. Para él, "metafísica" significa ya superación de la metafísica, "trascendencia".⁷ La "verdadera exterioridad" de la metafísica es su irreductibilidad a la ontología.⁸

Desde 1930, en *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas anuncia, de conformidad con esa extranjería y el exotismo de su propio pensamiento, la "salida de Grecia".⁹ Salida que engloba también la de la deconstrucción. La empresa heideggeriana de *Destruction* o de *Abbau* es tal vez una destitución de la teleocracia, como afirma Schürmann, pero no representa una ruptura profunda con la estructura del paradigma árchico.

En sustancia, "el 'egoísmo' de la ontología se mantiene incluso cuando, al denunciar la filosofía socrática como ya olvidadiza del ser y precozmente en marcha hacia la noción de 'sujeto' y el poderío técnico, Heidegger encuentra en el socratismo el pensamiento como *obediencia* a la verdad del ser", afirma Levinas.¹⁰ El pensamiento heideggeriano es así un

7. Tal como se deja ver desde las primeras líneas de Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'intériorité* [1961], París: Librairie générale française, 1990, col. "Le Livre de poche. Biblio Essais" [trad. esp.: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1987].

8. *Ibid.*, p. 338.

9. Emmanuel Levinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], París: J. Vrin, 2000 [trad. esp.: *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. de Tania Checchi, Salamanca: Sígueme, 2004].

10. E. Levinas, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 37; las bastardillas son nuestras.

pensamiento gobernado. No hay precisamente en Heidegger ninguna anarquía, ni siquiera en principio. La diferencia ontológica no es sino una nueva versión de la relación entre mando y obediencia. Por esa razón, sigue estando prisionera de la totalidad árquica. En contraste, sostiene Levinas, la "noción de lo trascendente nos pone más allá de las categorías del ser, si las nociones de totalidad y de ser se superponen. [...] Lo trascendente es lo que no puede englobarse".¹¹

Por eso, cualquier viaje que no exceda las categorías ontológicas es un viaje "alérgico", reactivo a la alteridad, colonizador, imperialista. Cualquier periplo orientado por la "certeza, que sigue siendo la guía y la garantía de toda la aventura espiritual del Ser", es siempre una odisea. Sigue siendo griego en su exilio, aun en medio mismo de los Andes. Levinas habría podido decirle a Schürmann: "Por eso esta [su] aventura no es justamente una aventura. Nunca es peligrosa. Es posesión de sí, primacía, *arjé*. Lo desconocido que puede sucederle es de antemano develado, abierto, manifiesto, se moldea en lo conocido y sería absolutamente incapaz de sorprender".¹²

La posibilidad de una destitución del paradigma árquico no puede provenir entonces ni de la fragilidad de sus cimientos ni de un agotamiento interno. El paradigma, en sí mismo, por sí mismo, no se agota en modo alguno. Esa posibilidad viene de otra parte, de ese afuera que es la conminación ética como exposición al Otro. Afuera absoluto, sin negociación ni compromiso. Los "cabos del hilo cortados por la Parca no [vuelven] a anudarse después del corte".¹³ Es imposible volver a anudar los lazos seccionados de la ética y la ontología.¹⁴

La anarquía que recorre los textos de Levinas desde los libros de juventud hasta las últimas lecciones talmúdicas se convierte así, alrededor de los años sesenta, en el nombre mismo

de la cuestión ética. Anterioridad más antigua que el *a priori*, pasividad continua de un pasado sin presente, la exposición al Otro marca el lugar donde ética y anarquía coinciden: la responsabilidad. *Responsabilidad anárquica*. Ese es el oxímoron de la trascendencia.

LA SUSTITUCIÓN SIN DOBLE CONMINACIÓN

El afuera, claro, se experimenta adentro. Si la exposición al Otro nunca es un hecho de conciencia, si es más antigua que el yo, se experimenta pese a todo, y ante todo, en él. "A partir de la subjetividad como sí mismo" se instaura "la relación con el otro".¹⁵ La desubjetivación provocada por el llamado del afuera es en primer lugar, por lo tanto, una prueba subjetiva. Pero la responsabilidad revela al mismo tiempo el carácter secundario de la subjetividad, su retraso con respecto a ese Otro que la precede al habitar en ella. Por eso el sujeto, tomado como rehén, "no se aparece sino que se inmola".¹⁶

"La substitución", capítulo de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* que retoma el texto de 1965, propone sin duda el análisis más penetrante de esa prueba, que confronta arquía del yo y anarquía del otro en cuanto estos comparten, desde el afuera, el mismo adentro. Están juntos en el mismo cuerpo, la misma piel demasiado estrecha. "En la responsabilidad en cuanto asignado [...] —desde afuera, asignado como irremplazable— se acusa el sujeto en su pellejo, incómodo en su pellejo, decidiendo sobre toda relación".¹⁷ En ese pellejo, "la relación con el otro precede a la autoafección de la certeza".¹⁸

En la sustitución hay paradoja, y Levinas, que habla de un posible "escepticismo", lo sabe. ¿La sustitución no es simplemente una forma de alienación? La coexistencia, diacrónica y

11. *Ibid.*, p. 326.

12. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 157.

13. *Ibid.*, p. 20.

14. *Ibid.*, p. 25.

15. *Ibid.*, p. 188.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 167.

18. *Ibid.*, p. 189.

no sintética, del yo y el Otro en mí: eso es “un hablar ambiguo”, dice aquel, que demanda “tanta audacia como la exhibida por el escepticismo, que no teme afirmar la imposibilidad del enunciado a la vez que se atreve a *realizarlo* por el enunciado mismo de esa imposibilidad”.¹⁹

De todos modos, el enigma de la sustitución solo es un enigma para el pensamiento ontológico, que se basa, diga lo que dijere, en la “eterna presencia a sí mismo”²⁰ del sí mismo. En realidad, “el sí mismo escapa a la *relación*”,²¹ no entra en relación con el otro sino que lo deja venir. Ahora bien, “tal vez sea ahí, en esa referencia a un fondo de an-árquica pasividad, donde el pensamiento [...] difiere del pensamiento ontológico”.²²

La sustitución cobra forma en la conciencia pero no se funda en ella y tampoco deriva de ella. Es precisamente este carácter a la vez no primordial y no derivado de la sustitución el que hace de ella el fenómeno anárquico radical. ¿Qué puede ser, en verdad, el modo de ser de lo que, así, “no es”, no se funda ni se deduce? Levinas responde: la obsesión.

Hemos llamado obsesión esa relación irreductible con la conciencia: relación con la exterioridad, “anterior” al acto que la abriría, relación que, justamente, no es acto, no es tematización, no es posición en el sentido fichteano. [...] [L]a obsesión atraviesa la conciencia a contrapelo inscribiéndose en ella como extranjera: como desequilibrio, como delirio, deshaciendo la tematización, escapando al *principio*, al origen, a la voluntad, a la *arjé* que se produce en todo destello de conciencia. Movimiento, en el sentido original del término, an-árquico.²³

19. *Ibid.*, p. 20.

20. *Ibid.*, p. 179.

21. *Ibid.*, p. 181.

22. *Ibid.*, p. 179.

23. *Ibid.*, p. 159.

No es seguro, por lo tanto, que haya que ver en la complejidad de esa relación entre afuera y adentro, que mantiene lo otro y lo mismo juntos y a la vez infinitamente separados, una lógica de *double bind*. Ni que haya que seguir a Derrida cuando declara: “este pensamiento de la sustitución nos arrastra hacia una lógica apenas pensable, casi indecible, la de lo posible-imposible, la iterabilidad y la reemplazabilidad de lo único”, “espantosa fatalidad de un doble vínculo”. Aun cuando “Levinas no [la] designa jamás así”.²⁴

Justamente, Levinas no la designa jamás así.

Entre el Otro y yo se juega un movimiento similar al que anima la tensión entre el Decir y lo Dicho. Es cierto que esa tensión puede recordar una economía de lo “posible-imposible”. ¿Cómo, pregunta Levinas, decir lo an-árquico en ausencia de anarquía del lenguaje? La proposición predicativa, lo “Dicho” “apofántico”, es la forma príncipes del lenguaje, si bien “el Decir no se agota en la apófansis”.²⁵ No se agota en ella y, sin embargo, no hay más que un solo lenguaje. Es imposible encontrar un fuera de campo de la palabra, un fraseo absolutamente irreductible a la forma proposicional. Por consiguiente, la anarquía solo puede decirse al precio de un ultraje a la predicación en la predicación, de un “abuso” de lenguaje en el lenguaje. Levinas “exagera”, “abusa” al dramatizar, en el sentido fuerte, la penetración de lo anárquico en el orden establecido de la palabra temática.²⁶ El léxico del dolor –persecución, trauma, rehén, “expulsión fuera de la esencia”–²⁷ que acompaña la sustitución, no destruye la frase pero la hace vacilar por su desmesura. Del

24. Jacques Derrida, *Adieu: à Emmanuel Levinas*, París: Galilée, 1997, pp. 66-67 [trad. esp.: *Adiós a Emmanuel Levinas: palabra de acogida*, trad. de Julián Santos Guerrero, Madrid: Trotta, 1998].

25. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 18.

26. Véase Jean-Luc Marion, intervención en el coloquio “René Girard – Emmanuel Levinas: du sacré au saint”, celebrado el 4 de noviembre de 2013 en la Escuela Normal Superior de París y disponible en línea.

27. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 185.

mismo modo que la sustitución "exagera" la estrechez del yo sin destruirla.

Si la anarquía pudiera hablar su propio lenguaje, delataría "la imposibilidad de lo anárquico para constituirse en soberanía, lo cual implica la in-condición misma de la anarquía".²⁸

La anarquía, en lucha contra la lógica predicativa y su pendiente autoritaria, solo puede dejar en ella una estela, "una huella que el discurso, en el dolor de la expresión, trata de decir, pero solo la huella".²⁹ Esa huella, imperceptible pero desmesurada, cambia empero todo: es la estría del "pensamiento que [...] difiere del pensamiento ontológico".³⁰

En consecuencia, la anarquía no se muestra a través de las fisuras del paradigma árquico. Tampoco puede atribuírsela a la mecánica esquizoide de la disyunción. El hecho de que el yo sea sustituible no lo inmoviliza en el estancamiento de lo imposible.

Si hay una falla del paradigma árquico, radica precisamente en su ausencia de falla, en su ser de muralla, en su ceguera "a la que puede llevar la buena lógica y contra la cual la filosofía occidental no se había asegurado lo suficiente".³¹ Lógica que condujo a la "barbarie sangrienta del nacionalsocialismo". Con todo, esto no significa decir que el paradigma árquico es el "mal elemental". Ni que el mal, en cierto modo, haya "escapado" a la filosofía, que creía actuar bien. El mal no proviene de una falta de construcción de la *arjé*, como tampoco de "alguna anomalía contingente del razonamiento humano, algún malentendido ideológico accidental".³² En ese sentido, es pues imposible de deconstruir.

28. *Ibid.*, p. 184.

29. *Ibid.*, p. 160.

30. *Ibid.*, p. 179.

31. Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, París: Payot & Rivages, 1997, p. 25 [trad. esp.: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. de Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003].

32. *Ibid.*

Si el "mal elemental" es una "posibilidad que se inscribe en la ontología del ser", es decir en toda la historia de la filosofía para culminar por fin en el pensamiento heideggeriano, no es porque la filosofía sea la posibilidad del mal. Es porque la posibilidad de la filosofía es desde el comienzo una indiferencia al Otro, y con ello una indiferencia y una insensibilidad al mal. El ser es el muro de indiferencia de la filosofía. Por eso no se puede saber verdaderamente si, para Levinas, la filosofía es culpable porque hace el mal o porque se burla de él.

A pesar de todo, la distancia de la ética, su trascendencia, oponen una resistencia infinita a esa indiferencia. La conminación ética tiene una forma tan singular que no es posible sofoarla definitivamente. Su exterioridad es irreductible.

DOS, PERO NO DOBLE

Conviene no obstante, dice Levinas, distinguir conminación y conminación. Y justamente porque existen dos tipos de conminación, no hay doble conminación. Esos dos tipos, que no se confunden, son por un lado la conminación ordinaria, la orden de hacer esto o aquello, y por otro la conminación ética. La primera tiene por estructura la partición nítida entre orden dada y orden ejecutada. En el caso de la conminación ética, a la inversa, esa relación está profundamente trastrocada. En ella, en efecto, *la obediencia precede al mando*. Ser responsable implica responder aun antes de oír el llamado, aun antes de interiorizarlo, de dejarlo entrar en la economía de la autoafección y la representación. De tomarse demasiado tiempo para oír, no se oye más. Ahora bien, ya es muy tarde. "Soy de entrada servidor del prójimo, ya retrasado y culpable de retraso. Es como si me ordenaran de afuera —traumáticamente mandado— sin interiorizar por la representación y el concepto la autoridad que me manda".³³ Todo pasa

33. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 110.

como si el primer movimiento de la responsabilidad no pudiera consistir en esperar y ni siquiera en recibir la orden [...], sino en obedecer esa orden antes de que se formule. O como si se formulara antes de todo presente posible, en un pasado que se muestra en el presente de la obediencia sin recordarlo, sin venir de la memoria al formularlo aquel que obedece en esa obediencia misma.³⁴

El *double bind* es una orden que solo se puede obedecer desobedeciéndola. En cuanto a la conminación ética, desarticula por completo toda relación entre mandar y obedecer, así como entre obediencia y desobediencia, simplemente porque no da órdenes, no gobierna. La "obediencia que precede a toda escucha del mandamiento",³⁵ la "obediencia a una orden que se cumple antes de que la orden se haga oír, la anarquía misma",³⁶ se adelanta entonces, se anticipa a cualquier imperativo en el sentido habitual.

HETERONOMÍAS

La interrupción de la lógica de gobierno, que constituye la singularidad absoluta del pensamiento de Levinas, da lugar a uno de sus conceptos más importantes: la *heteronomía*. La "heteronomía" –literalmente, la ley del otro– no es, como podría creerse, una alienación. El Otro no me dicta su ley. De hecho, el Otro no comenzó nunca a ser el otro y por eso no se sitúa en un punto espaciotemporal fijo desde el cual pueda empezar a mandar. Desde el cual pueda empezar a ser. La heteronomía aparece como la marca de la "anterioridad de la responsabilidad y la obediencia con respecto a la orden recibida o el contra-

34. *Ibid.*, p. 28.

35. *Ibid.*, p. 232.

36. Emmanuel Levinas, "Humanisme et an-archie", en *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, pp. 71-91, en p. 78 [trad. esp.: "Humanismo y an-arquía", en *Humanismo del otro hombre*, trad. de Daniel Enrique Guillot, México: Siglo XXI, 1974, pp. 84-111].

to".³⁷ La responsabilidad solo responde a la ausencia de orden y por eso, precisamente, es responsable.

La conminación anárquica es heterónoma en la medida en que responde a aquellos a quienes "ni siquiera conocemos",³⁸ eco de las voces que se mataron sin haber sido jamás oficialmente escuchadas, de las víctimas cuyo nombre no está escrito en ninguna estela. Silencio de los desaparecidos. "El destino", afirma Levinas en *Totalidad e infinito*,

es la historia de los historiógrafos, relatos de los sobrevivientes, que interpretan, es decir utilizan las obras de los muertos. La perspectiva histórica que hace posibles esa historiografía, esa violencia, ese sometimiento, se mide por el tiempo necesario para que la voluntad pierda por completo su obra. La historiografía cuenta la manera en que los sobrevivientes se apropian de las obras de las voluntades muertas; se apoya en la usurpación realizada por los vencedores, es decir por los sobrevivientes.³⁹

El texto de 1934 sobre el hitlerismo lo afirma con una sobriedad pasmosa: la historia es la historia de los vencedores, pero "el hombre, propiamente hablando, no tiene historia". El Otro no tiene historia. No comienza, no termina.

Anárquica, la responsabilidad es implacable pero no hegemónica. Traumatizante, la responsabilidad es perseguidora pero no jerárquica. Su ley, su *nomos*, es anterior a mí y, sin embargo, yo no provengo de él, no lo recuerdo.

AUTONOMÍA SECUNDARIA

¿La afirmación del lazo indisoluble entre ética y heteronomía no es pese a todo chocante? Levinas toma al revés a Kant, que sostiene que la heteronomía es la fuente de todos los principios

37. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 28.

38. *Ibid.*, p. 159.

39. E. Levinas, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 253.

ilegítimos de la moralidad.⁴⁰ Para él, el *nomos* de la heteronomía no es, pese a su nombre, una ley. O, mejor, esa ley no es verdaderamente legisladora porque está subordinada a otra cosa y no a sí misma. De ley solo tiene el nombre y, por lo tanto, permanece fuera de la ley. En una palabra, no obliga.

Muy tempranamente, en 1957, en "La filosofía y la idea de lo infinito", reeditado en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1967), Levinas se refiere al privilegio ético paradójico que atribuye a la heteronomía sobre la autonomía. Es muy consciente del hecho de la "tesis de heteronomía [...] rompe con una tradición muy venerable",⁴¹ justamente la de la primacía de la autonomía. Primacía de la libertad definida como obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito.

Pero, recordémoslo, hay conminaciones y conminaciones. Al mismo tiempo, hay asimismo heteronomías y heteronomías. La heteronomía, de tal modo, es heterónoma a sí misma. Una descansa sobre la disimetría entre mandar y obedecer. Es la heteronomía ordinaria. La otra eclipsa esa disimetría: es la heteronomía ética, la obediencia que, lo hemos visto, no sigue en ella ninguna orden.

Para Levinas, la autonomía kantiana es todavía árquica: se reduce al mando, como lo testimonia sin duda la definición del imperativo categórico. La autonomía no tiene otro contenido que sí misma, se confunde con la conciencia que tiene de sí y, en consecuencia, solo es lo que es al precio de la exclusión de la alteridad. "Tal es la definición [tradicional] de la libertad: mantenerse contra el otro a pesar de cualquier relación con este,

40. Véase Immanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de Alexis Philonenko, París: J. Vrin, 1980, pp. 120-121 [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1996, entre otras ediciones].

41. Emmanuel Levinas, "La philosophie et l'idée de l'infini", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], París: J. Vrin, 1967, pp. 165-178, en p. 178 [trad. esp.: "La filosofía y la idea del infinito", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. de Manuel E. Vázquez, Madrid: Síntesis, 2005, pp. 237-254].

asegurar la autarquía de un yo".⁴² Debido a ello, "la libertad denota la manera de seguir siendo el Mismo en el seno de lo Otro".⁴³

La conminación ética no puede ser por sí misma, precisamente, su propia fuente. Si no, ¿en qué aspecto sería ética? Es el Otro, "el rostro del Otro [el que es] el comienzo mismo". Si la libertad, dice Levinas, es "difícil", se debe a que no es primigenia. La responsabilidad la precede infinitamente. "Lo Infinito afecta el yo sin que este pueda dominarlo, sin que pueda 'asumir' por la *arjé* del Logos la desmesura de lo Infinito que afecta así al yo *anárquicamente*, se imprime como huella en la pasividad absoluta -anterior a toda libertad- y se muestra como 'Responsabilidad-por-el-Otro' suscitada por esa afección".⁴⁴

ELECCIÓN Y ESCLAVITUD

Llegamos aquí a un momento decisivo del análisis. Al precisar la distinción entre las dos heteronomías, Levinas la caracteriza además como diferencia entre *elección* y *esclavitud*. Hay heteronomía del elegido y heteronomía del esclavo.

Poder obedecer sin que ninguna regla se presente a la conciencia ni a la voluntad es signo de *elección*. Es la elección que sustituye a la lógica de gobierno. Soy "¡elegido sin asumir la elección!",⁴⁵ sin experimentarla jamás como una orden, sin tener, tampoco, necesidad de cargar con su peso. La elección dispensa de la coerción. Ser elegido significa no necesitar ser mandado ni gobernado. Anarquía y elección son hermanas. La

42. E. Levinas, *Totalité et infini...*, op. cit., p. 37.

43. *Ibid.*, p. 36.

44. Emmanuel Levinas, "Signature", en *Difficile liberté: essais sur le judaïsme* [1963], París: Librairie générale française, 1984, col. "Le Livre de poche. Biblio Essais", pp. 405-412, en p. 411 [trad. esp.: "Signatura", en *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, trad. de Nilda Prados, Buenos Aires: Lilmod, 2005, pp. 271-278].

45. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., p. 95.

heteronomía de elección se opone así rigurosamente a la heteronomía de esclavitud.

Sin embargo, ¿no se parecen? “¿No poder sustraerse a la responsabilidad no es servidumbre? ¿En qué aspecto esa pasividad pone al sujeto ‘más allá de lo libre y lo no libre’?”, pregunta Levinas en “Humanismo y anarquía”.⁴⁶ La respuesta es clara: “Ninguna esclavitud está incluida en la obligación del Mismo con el Otro”.⁴⁷ La elección es un “servicio sin esclavitud”.⁴⁸ Y también: “ninguna esclavitud está incluida en la alienación del Mismo que es ‘para el Otro’”.⁴⁹ Es indudable que si la sumisión que implica la responsabilidad es total, sin deserción posible, la “antinomía de una obligación no servil es el testimonio mismo del Bien”.⁵⁰

En otras palabras, la heteronomía de elección es *libre*. Lo cual no se contradice en nada con lo que acaba de decirse. La libertad no es primigenia, no es el pasado de la responsabilidad. Es cierto. Pero ahora puede comprenderse que es su porvenir. En la heteronomía de elección, “el Otro no choca con la libertad, sino que la inviste”.⁵¹ A fin de cuentas, la heteronomía ética aparece entonces como la verdadera autonomía. La orden, procedente del Otro, termina por proceder de uno mismo: “posibilidad de encontrar, anacrónicamente, la orden en la obediencia misma, e incluso de recibirla a partir de uno mismo [...], inversión de la heteronomía en autonomía”.⁵² La heteronomía, una vez más, no aliena. “Nadie es esclavo del

Bien”.⁵³ La sumisión que implica la responsabilidad “se anula por la bondad del Bien que manda. El obediente recupera, más acá del sometimiento, su integridad”.⁵⁴ El responsable no está dominado.

En contraste con “la intriga anárquica”, que no es una “alienación de esclavo”,⁵⁵ hay una heteronomía servil, encadenada.

Al distinguir rigurosamente entre dos tipos de “servicios”, el sometimiento anárquico y la servidumbre alienada, Levinas presenta al esclavo como el contraste del elegido.

LA FIGURA DEL SÚBDITO RENDIDO AL TIRANO

Pero ¿quién es entonces el esclavo? Hay dos figuras contrastadas, el súbdito del tirano y el proletario, que comparten una característica: la relación determinante con un amo.

El motivo de la esclavitud aparece en dos textos esenciales: “Libertad y mandato” (1948) y “Humanismo y anarquía” (1972). En el primero, en el curso de una lectura de la *República* de Platón, Levinas llama esclavo al “ciudadano que, sometido a la tiranía, pierde toda iniciativa de resistencia y termina por amar al amo”. ¿Qué quiere decir amar al amo? Un sujeto en particular, y lo mismo un pueblo, llegan a ese extremo cuando la conciencia de su opresión se desvanece. El esclavo político del tirano es el retoño débil del paradigma árquico, que nace cuando la disimetría entre mando y obediencia es tan considerable que se hunde en su propio abismo: “Tener alma de esclavo es no poder ser ofendido, no poder ser mandado. El amor al amo colma el alma a tal punto que esta ya no toma distancia. El miedo colma el alma a tal punto que ya no se lo ve, pero se ve a partir de él”.⁵⁶

46. E. Levinas, “Humanisme et an-archie”, *op. cit.*, p. 76.

47. Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps* [1975-1976], París: Librairie générale française, 1995, col. “Le Livre de poche. Biblio Essais”, p. 174 [trad. esp.: *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid: Cátedra, 1994].

48. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 91.

49. *Ibid.*, p. 172.

50. *Ibid.*, p. 91.

51. E. Levinas, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, pp. 60-61.

52. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 232.

53. *Ibid.*, p. 13.

54. E. Levinas, “Humanisme et an-archie”, *op. cit.*, p. 77.

55. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 167.

56. Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement* [1953-1962], París: Librairie générale française, 1999, col. “Livre de poche. Biblio Essais”, pp. 37-38 [trad.

En "Humanismo y anarquía", Levinas afirma una vez más que la "servidumbre" obedece a la presencia de una distancia irreductible entre mando y obediencia, en virtud de la cual "lo determinado sigue siendo otro con respecto a lo que lo determina".⁵⁷

El esclavo, explica Levinas, siempre tiene al mismo tiempo la posibilidad de acordarse del momento en que comenzó su alienación: "Conserva el recuerdo del presente en que lo determinante lo determinó y fue su contemporáneo".⁵⁸ La heteronomía de esclavitud está prisionera de las órdenes y los comienzos.

LA FIGURA DEL PROLETARIO

La figura del proletario se esboza en *Totalidad e infinito*.⁵⁹ El trabajador es "libre de recordar que ha sido libre". También el proletario tiene conciencia del comienzo de su servidumbre. Blanchot confirma esta visión cuando declara, en *La conversación infinita*: "el esclavo tiene la suerte de tener un amo; el amo es hoy aquello a lo que él sirve y será mañana aquello contra lo cual podrá levantarse".⁶⁰ El esclavo, prosigue, "es el hombre que ha logrado –progreso infinito– encontrar un amo y tiene por tanto a este como apoyo".⁶¹ El combate contra el amo es indispensable para la conquista de la emancipación, la mediación indispensable para la toma de conciencia, el inicio de la lucha revolucionaria.

esp.: "Libertad y mandato", en *La realidad y su sombra*, trad. de Antonio Domínguez Leiva, Madrid: Trotta, 2001, pp. 67-84].

57. E. Levinas, "Humanisme et an-archie", *op. cit.*, p. 76.

58. *Ibid.*

59. Emmanuel Levinas, "Possession et travail", en *Totalité et infini...*, *op. cit.* [trad. esp.: "Posesión y trabajo", en *Totalidad e infinito...*, *op. cit.*, pp. 175-180].

60. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, París: Gallimard, 1969, p. 259 [trad. esp.: *La conversación infinita*, trad. de Isidro Herrera, Madrid: Arena Libros, 2008].

61. *Ibid.*, p. 262.

Sujeto político tiranizado y trabajador, aunque diametralmente opuestos, son en primer lugar esclavos de la situación de la política y la economía cuando estas se afirman en su independencia respecto de la ética. De hecho, "librada a sí misma, la política lleva en sí una tiranía".⁶² En cuanto a la explotación de los trabajadores, también ella es tributaria del cierre del círculo económico. "La anomalía que se denomina alienación se explica por la estructura de la economía, librada a su propio determinismo".⁶³

La relación con el amo, en los dos casos –ya sea que se lo "ame" demasiado o se lo combata–, marca la disimetría absoluta entre mando y obediencia, el extremo de la lógica de gobierno.

¿QUIÉN ES ELEGIDO?

Volvamos a la elección. "No hay, ciertamente, sometimiento más completo que ese asimiento por el Bien, esa elección",⁶⁴ dice Levinas. Sin embargo, y una vez más, es menester comprender que ese sometimiento electivo está muy lejos de ser una esclavitud.

Como lo enseña la historia santa, el pueblo elegido de los hijos de Israel conoció la esclavitud en el país de Egipto sin rendirse jamás a esa servidumbre. *Los elegidos supieron no desarrollar un alma de esclavo*. "Esclavo de los esclavos del Estado", en Egipto los judíos jamás "amaron" al faraón. El "alma" de los hijos de Israel es un alma anárquica.

Al infligir a los judíos la prueba de la esclavitud, Dios reveló justamente la diferencia irreductible que existe entre sometimiento

62. E. Levinas, *Totalité et infini...*, *op. cit.*, pp. 334-335.

63. Emmanuel Levinas, "Judaïsme et révolution", en *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*, París: Éditions de Minuit, 1977, pp. 11-53, en p. 17 [trad. esp.: "Judaísmo y revolución", en *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*, trad. de Soedade López Campo, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1997, pp. 13-54].

64. E. Levinas, "Humanisme et an-archie", *op. cit.*, pp. 76-77.

miento y servidumbre, entre Dios y amo. “‘Pues es a mí’, dice el versículo 55 del capítulo XXV del Levítico, que los israelitas pertenecen como esclavos, son mis servidores a quienes he sacado del país de Egipto, yo, el Eterno, vuestro Dios.’ Como si el yo humano pudiera significar la posibilidad de una pertenencia no alienante y elevarse a la libertad por esa misma sujeción”.⁶⁵

Aquí, una vez más, Blanchot aprueba:

Los hebreos no habían sido en Egipto más que residentes temporarios y rechazaban la tentación de un mundo cerrado donde hubieran tenido la ilusión de liberarse *in situ*, por un estatus de esclavos [...]. Solo comenzaron a existir en el desierto, liberados por haberse puesto en marcha, en una soledad en la que ya no estaban solos [...]. [El desierto es] el lugar sin lugar donde no puede sino celebrarse la alianza y al que siempre hay que volver como al momento de desnudez y desarraigo que está en el origen de la existencia justa.⁶⁶

ELECCIÓN Y REVOLUCIÓN

Hay otra marca de elección del pueblo elegido: la posibilidad de ver, mejor que los propios esclavos, desde más arriba, la parte de elección que existe justamente en la esclavitud y permite su verdadera emancipación. El judío “libre en cuanto emancipado”⁶⁷ puede ser, en efecto, “solidario de todos los sojuzgados”.⁶⁸

65. Emmanuel Levinas, “Exigeant judaïsme”, en *L’Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, París: Éditions de Minuit, 1982, pp. 17-25, en pp. 24-25 [trad. esp.: “Exigente judaísmo”, en *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*, trad. de Manuel Mauer, Buenos Aires: Lilmod, 2006, pp. 23-33].

66. Maurice Blanchot, “La parole prophétique”, en *Le Livre à venir* [1959], París: Gallimard, 1987, col. “Folio Essais”, pp. 117-128, en pp. 118-119 [trad. esp.: “La palabra profética”, en *El libro que vendrá*, trad. de Pierre de Place, Caracas: Monte Ávila, 1969, pp. 91-99].

67. Emmanuel Levinas, *À l’heure des nations*, París: Éditions de Minuit, 1988, p. 91.

68. Emmanuel Levinas, “Nom d’un chien, ou le droit naturel”, en *Difficile liberté...*, op. cit., pp. 213-216, en p. 215 [trad. esp.: “Nombre de un perro, o el derecho natural”, en *Difícil libertad...*, op. cit., pp. 181-184].

La Torá ilumina las cuestiones políticas y económicas con una luz más intensa, más franca que la política y la economía mismas. En “Judaísmo y revolución”, Levinas afirma que el tratado talmúdico “Baba Metziá”, por ejemplo, es un “texto sindicalista adelantado a su tiempo”.⁶⁹ Ese tratado “extiende [el] principio de libertad condicionada por la fidelidad al Altísimo al problema de los derechos cotidianos del jornalero: este, servidor de Dios, mantiene respecto de su empleador una independencia que ni siquiera su contrato podría alienar, y puede, en ciertas circunstancias, abandonar al amo en plena jornada laboral”.⁷⁰ La Torá prescribe así el castigo de quien renuncie de una u otra manera a su independencia y siga siendo esclavo de su amo. De quien reniegue de su libertad. La legislación del Pentateuco (Éxodo XXI, 5-6) exige ya que “el esclavo que, por amor a su amo, renuncie a la emancipación que se le debe, ‘en el séptimo año’ ‘será conducido ante el tribunal’ y se le ‘atravesará la oreja con una lezna””. Levinas comenta:

Hay que marcar para siempre con la infamia la oreja que haya podido mantenerse sorda a la buena nueva [...] que anuncia, al pie del Sinaí, el fin del sojuzgamiento del hombre por el hombre. El hombre que, a pesar de la revelación, busca para sí un amo, no es digno de servir a Dios, es decir, no es digno de su libertad.⁷¹

La elección, la buena nueva, la revelación contienen “ese no sé qué de más que desaliena definitivamente, más allá de toda alienación política”.⁷² Levinas prosigue: “Como si la noción de Israel, pueblo de la Torá, pueblo viejo como el mundo y humanidad perseguida, llevara en sí una universalidad más alta que la de una clase explotada y en lucha;

69. E. Levinas, “Judaïsme et révolution”, op. cit., p. 16.

70. E. Levinas, “Exigeant judaïsme”, op. cit., p. 25.

71. *Ibid.*

72. E. Levinas, “Judaïsme et révolution”, op. cit., p. 47.

como si la violencia de la lucha fuera ya una alienación".⁷³ La Torá enseña que "la humanidad, con todo, no se define por su proletariado. Como si la conciencia que la clase obrera puede tener de su condición de clase, y de su lucha, no superara cualquier alienación; como si la conciencia revolucionaria no bastara para la desalienación".⁷⁴

Por eso, al contrario de lo que podría creerse en un principio, la elección no es un asunto estrictamente nacional sino, mucho más, un fermento revolucionario mundial.⁷⁵ El pueblo elegido de los hijos de Israel es el que sabe, desde hace más tiempo que los otros, que todos los hombres son elegidos, aunque no siempre lo saben. "El trauma de la 'esclavitud en el país de Egipto', cuya marca llevan la Biblia y la liturgia del judaísmo, correspondería a la humanidad misma del judío y del judío en todo hombre que, esclavo emancipado, estuviera muy próximo del proletario, el extranjero y el perseguido".⁷⁶ Todo hombre es judío, todo judío es hombre.

Eco del decir permanente de la Biblia: la condición —o la Incondición— de extranjeros y esclavos en el país de Egipto acerca al hombre al prójimo. Los hombres se buscan en su incondición de extranjeros. Nadie está en su casa. El recuerdo de esta certidumbre reúne a la humanidad. La diferencia abierta de par en par entre el yo y el sí mismo, la no-coincidencia de lo idéntico, es una no-indiferencia fundamental con respecto a los hombres.⁷⁷

73. *Ibid.*, p. 18.

74. *Ibid.*

75. J. Derrida, *Adieu: à Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 128.

76. E. Levinas, "Exigant judaïsme", op. cit., p. 18.

77. Emmanuel Levinas, "Sans identité", en *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., pp. 93-113, en p. 97 [trad. esp.: "Sin identidad", en *Humanismo del otro hombre*, op. cit., pp. 112-136].

APARICIÓN DEL PUNTO OSCURO

Extrañamente, sin embargo, en el momento en que el sentido político de la elección parece aclararse, se llega al punto problemático de la anarquía levinasiana: su disociación del anarquismo, que contiene dos niveles de opacidad.

Primer nivel de opacidad: el anarquismo de Estado

Si heteronomía de elección y heteronomía de esclavitud terminan por encontrarse y anular potencialmente su heterogeneidad en la incondición de extranjero de "todo hombre", y la obediencia sin mando contiene, mucho más allá de la particularidad de un pueblo elegido, una promesa universal de emancipación, ¿por qué, entonces, la anarquía ética no puede prolongarse como anarquismo político? ¿Por qué el anarquismo no es la buena nueva de la buena nueva?

¿Por qué, en otras palabras, Levinas afirma constantemente la necesidad del Estado? ¿Cómo puede declarar, por ejemplo, que el Estado representa "las condiciones necesarias" para "la dignidad" no solo de todos los hombres sino también "de los hijos de Abraham"?⁷⁸ El Estado: ¿no es el retorno del amo?

Es preciso sin duda constatarlo: las dos heteronomías se encuentran en el lugar de exclusión del anarquismo. Como si solo se las hubiera distinguido para confirmar mejor, *in fine*, la necesidad de preservar la anarquía ética por medio de una estructura estatal. "La libertad consiste en instituir fuera de sí un orden de razón; en confiar lo razonable al escrito, en recurrir a una institución. La libertad, en su temor a la tiranía, conduce a la institución, a un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, a un Estado".⁷⁹

Se piensa en primer lugar que el Estado protege a la comunidad contra la obstinación de la heteronomía de esclavitud, contra los extremos a los que esta puede llegar cuando el sujeto se complace en vivir en un "mundo que se totaliza en su

78. E. Levinas, "Judaïsme et révolution", op. cit., p. 20.

79. E. Levinas, *Liberté et commandement*, op. cit., pp. 38-39.

indiferencia a los valores (el bien equivale al mal y recíprocamente; mundo que se totaliza en la identificación del 'todo está permitido' de Dostoievski)".⁸⁰ En una palabra, contra el crimen. Pero se comprende, y aquí está todo el problema, que el Estado protege también de sí misma a la heteronomía ética. De hecho, esta tiene igualmente su exceso. En efecto, existe efectivamente una "locura ética"⁸¹ que tiene su desmesura específica.

Aunque Levinas afirme constantemente el carácter derivado de la política ("Politique après!"),⁸² no por ello deja de sostener que sin la política estatal la ética es desmesurada.

¿Qué quiere decir? La desmesura de la relación ética obedece a una forma de injusticia particular que nace, por decirlo de algún modo, de la justicia misma. Se trata de un fenómeno muy habitual: en la vida cotidiana, lo cercano se privilegia a expensas de lo lejano. Ese otro que está cerca de mí, pariente, hijo, amigo... tiene toda mi atención y usurpa así la trascendencia infinita del Otro. El papel del Estado de justicia consiste en introducir un *tercero* en esa relación "loca" que es el privilegio y aportar así, como explica Miguel Abensour, "medida en lo inconmensurable, comparación que es razón entre los incomparables, reciprocidad, simetría donde reina la asimetría. En síntesis, la entrada del tercero apunta a poner orden en ese desarreglo, en esa anarquía".⁸³

Poner orden en la anarquía: tal es pues el papel del Estado. ¿Por qué? Porque la relación estatal preserva a la anarquía ética del exceso de horizontalidad que es la proximidad. La protege de esa horizontalidad de inmanencia, "encierro en un adentro irrespirable", al abrirle, por la intervención del

80. *Ibid.*, p. 51.

81. Véase M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, op. cit., p. 65.

82. Emmanuelle Levinas, "Politique après!", en *L'Au-delà du verset...*, op. cit., pp. 221-228, en p. 221.

83. M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, op. cit., p. 82.

tercero, su espacio de respiración política.⁸⁴ Una horizontalidad de trascendencia, en cierto modo.

¿Qué Estado?

Para Levinas, el Estado no deja por ello de ser la antítesis del Leviatán. Abensour afirma que aquel es "el autor de un verdadero 'Contra Hobbes'".⁸⁵ En él, la imagen lupina del estado de naturaleza suele criticarse fuertemente y rechazarse con claridad. Dicha imagen ilustra, de hecho, la "odiosa hipótesis"⁸⁶ de la guerra de todos contra todos, una "multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra los unos con los otros".⁸⁷ Levinas rechaza la visión exclusiva de los vínculos interhumanos como relaciones de fuerza. "El Otro no opone una fuerza a una fuerza, sino la imprevisibilidad de su reacción; mejor, la trascendencia de su ser con respecto a la totalidad de los sistemas de fuerzas".⁸⁸

¿Qué Estado, entonces, para la horizontalidad de trascendencia?

Aparece a la sazón una nueva distinción, que separa el "Estado de César" del "Estado de David". El primero es precisamente el Leviatán. "Celoso de su soberanía; en busca de la hegemonía, se muestra 'conquistador', 'imperialista', 'totalitario', 'opresor'".⁸⁹ "Incapaz de ser sin adorarse, es la idolatría misma".⁹⁰ El Estado de César es justamente el que da forma a las "almas de esclavo".

84. *Ibid.*, p. 71.

85. *Ibid.*, pp. 30-31.

86. Citado en *ibid.*, p. 55.

87. E. Levinas, *Autrement qu'être...*, op. cit., pp. 4-5, y M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, op. cit., p. 67.

88. M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, op. cit., p. 66.

89. *Ibid.*, p. 117, y Emmanuel Levinas, "L'État de César et l'État de David", en *L'Au-delà du verset...*, op. cit., pp. 209-220, en p. 216 [trad. esp.: "El Estado de César y el Estado de David", en *Más allá del versículo...*, op. cit.].

90. E. Levinas, "L'État de César...", op. cit., p. 216.

En cuanto al Estado de justicia, el Estado de David, se sitúa bajo el signo del para-el-otro y la paz y persiste "en la finalidad de la Liberación".⁹¹ En efecto, no existe la certeza de que la guerra estuviera en el comienzo. "Antes de la guerra estaban los altares".⁹² El Estado de David suspende toda posibilidad de tiranía y opresión y recuerda así, paradójicamente, la antigüedad de la elección con respecto a la propia institución estatal, con lo cual resguarda a sus súbditos del amor al amo y protege a la vez a todos los que corren el riesgo de olvidar su responsabilidad para cultivar el amor por lo demasiado próximo.

El Estado de Davis inscribe la promesa no árquica en el Estado mismo. Es el "más allá del Estado en el Estado", título de una célebre lectura talmúdica.⁹³ Existe un Estado "grande de más o de un excedente que lo supera".⁹⁴ *Un Estado que promete la ausencia de gobierno.*

El Estado es necesario para salvar la anarquía, prevenir la caída siempre posible de la heteronomía de elección en una forma de heteronomía de esclavitud y de rendición al otro, en un sistema de dependencia.

Israel en general

En el Estado de David se reconocerá, claro está, el Estado de Israel. Si la posibilidad de la elección está al alcance de todos los hombres, solo hay, no obstante, un solo tipo de Estado que esté a su altura. Solo Israel es a la vez un Estado y un más allá del Estado. Como dice Derrida, Israel está "'más allá en': transcendencia en la inmanencia, *más allá* de lo político, pero en lo

91. *Ibid.*, p. 213.

92. Emmanuel Levinas, "Langage et proximité", en *En découvrant l'existence...*, op. cit., pp. 218-236, en p. 234 [trad. esp.: "Lenguaje y proximidad", en *Descubriendo la existencia...*, op. cit., pp. 309-334].

93. Emmanuel Levinas, "Au-delà de l'État dans l'État", en *Nouvelles lectures talmudiques*, París: Éditions de Minuit, 1996 (reed., 2005), pp. 43-76 [trad. esp.: "Más allá del Estado en el Estado", en *Nuevas lecturas talmúdicas*, trad. de Jorge Medina Delgadillo, Salamanca: Sígueme, 2017, pp. 49-81].

94. M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, op. cit., p. 74.

político. Inclusión abierta a la trascendencia que ella comporta, incorporación de un portal que porta y abre al más allá de los muros o las murallas que lo rodean".⁹⁵ Pero el problema, a mi juicio, no está tanto en esa insistencia sobre la especificidad de Israel,⁹⁶ tal cual lo dije para empezar, como en la idea más general conforme a la cual un Estado puede ser visto, sin contradicción alguna, como un puente tendido hacia la anarquía.

No es Israel, en sustancia, lo que Levinas tiene en mente cuando analiza por ejemplo la revolución de Mayo del '68, sino la idea más general del Estado como garante de anarquía. Aquel vivió los acontecimientos de 1968 cuando era profesor en Nanterre y comprendió su carácter decisivo. "En el fulgor de algunos instantes privilegiados de 1968", escribe, la juventud "recusó un mundo denunciado desde hacía largo tiempo".⁹⁷ Vio en esa revolución una "palabra [...] nacida de la sinceridad, es decir de la responsabilidad por el otro". Las reivindicaciones estudiantiles expresaban la anarquía ética. "En 1968", sostiene además, "todos los valores estaban 'en el aire', salvo el del 'otro hombre' al que había que consagrarse".⁹⁸ Más adelante:

Más allá del capitalismo y la explotación, se recusaban sus condiciones: la persona comprendida como acumulación de ser, por los méritos, los títulos, la competencia profesional; tumefacción ontológica que pesaba sobre los otros hasta aplastarlos, instituyendo una sociedad

95. J. Derrida, *Adieu: à Emmanuel Levinas...*, op. cit., p. 138.

96. Miguel Abensour ve en el Estado de David tal como Levinas lo piensa ("Estado abierto a lo mejor, siempre alerta, siempre por renovar, siempre en trance de devolver a las personas libres que se la delegan sin separarse de ella su libertad sometida a la razón") una instancia política que va más allá de los límites de la nación de Israel, más allá de un territorio, y encarna la promesa universal de una emancipación de toda dominación. Tiende una "pasarela hacia la utopía". Véase M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, op. cit., p. 52.

97. Pierre Hayat, "Emmanuel Levinas: une intuition du social", *Le Philosophoire*, 32, "La politique", otoño de 2009, pp. 127-137, en p. 134.

98. Citado en *ibid.*, p. 136.

jerarquizada que se mantiene más allá de las necesidades de consumo, y que ningún aliento religioso lograba ya hacer igualitaria. Detrás del capital en tener, pesaba un capital en ser.⁹⁹

Contra esa acumulación de ser, la anarquía se convertía en sinónimo de juventud. Joven: "este adjetivo indica el excedente de sentido sobre el ser que lo porta y que pretende medirlo y restringirlo".¹⁰⁰

Sin embargo, si Mayo del '68 tuvo el mérito de volver a poner en tela de juicio la idea de *arjé*, su error fue creer que la anarquía ética podía encontrar en el anarquismo político su plenitud. La conclusión es inapelable: el anarquismo lleva a "renunciar a la sociedad y, en la responsabilidad ilimitada por los otros, [a] devorar toda posibilidad de responder en los hechos. [...] No tener cura para ello es rozar el nihilismo".¹⁰¹ De hecho, el anarquismo "nihilista" de 1968 terminó según Levinas por desplegar un "lenguaje tan conformista y charlatán como el que iba a reemplazar".¹⁰² ¿Por qué? Porque no se puede prescindir de "la tradición [...], la continuidad, [las] instituciones".¹⁰³

A fin de cuentas, por tanto, el anarquismo no puede ser, reiterémoslo, más que un anarquismo de Estado.

Segundo nivel de opacidad: la otra y muy diferente heteronomía

La defensa del Estado protector de la anarquía ética –primer nivel de disociación– se apoya, de todos modos, en un estrato de negación más subterráneo. Se advierte en efecto que la distinción de las dos heteronomías, la de elección y la de es-

99. *Ibid.*

100. E. Levinas, "Sans identité", *op. cit.*, p. 101.

101. *Ibid.*, p. 111, n. 11.

102. *Ibid.*, p. 101.

103. *Ibid.*, p. 111, n. 11.

clavitud, solo es posible al precio de la exclusión impensada de *otra* heteronomía, no dicha, que amenaza su solidez.

¿Por qué? Porque la heteronomía que Levinas llama heteronomía de esclavitud *no tiene nada que ver con la realidad del sistema jurídico y social objetivo de la esclavitud*. Con su realidad histórica. El hombre tal vez no tenga historia, pero la esclavitud sí la tiene.

Ninguna de las dos figuras levinasianas del esclavo corresponde a esa realidad histórica, la de la esclavitud griega o la de la trata, por ejemplo. Propiamente hablando, el súbdito del tirano y las masas fanatizadas por el hitlerismo no son esclavos. Los proletarios tampoco. Hablar de ellos en esos términos roza el abuso del lenguaje. A la heteronomía de esclavitud no corresponde en Levinas ninguna realidad que no sea la testimonial (el único testimonio de la esclavitud de los hebreos en Egipto es la historia santa) o la metafórica (la caracterización marxiana de los proletarios como esclavos). Los "esclavos" de Levinas están, por tanto, al margen de la esclavitud.

Ya lo hemos visto, el esclavo es el doble umbroso del elegido. Pero esa sombra tiene por su parte otra, paradójicamente invisible y fantasmagórica por carecer de rostro y figura: la sombra de los esclavos a quienes jamás se nombra. Las dos heteronomías aplastan, en su paradójica solidaridad estructural, una tercera: la de los esclavos encadenados, transportados, separados, vendidos y comprados. Esos esclavos son de hecho *otros*, otros que los hombres libres, otros que los elegidos, otros, también, que los sujetos fanatizados, otros que los proletarios. Otros que esos otros con los cuales no tienen nada en común. Heteronomía de desecho que, por su exceso, queda en cierto sentido al margen de la heteronomía.

¿Hay que recordar que si el esclavo es esclavo, no se debe a que esté enamorado de su amo sino a que es la propiedad de este, explotable y negociable? ¿Debido a que la esclavitud es sinónimo de muerte social? "Un esclavo es un individuo privado de su libertad o de una parte de ella por las reglas en vigencia en el país y la época en cuestión. Es un instrumento económico bajo la dependencia de un amo y puede venderse o

comprarse".¹⁰⁴ El esclavo se define por la ausencia de una personalidad jurídica propia. Por eso son siempre leyes, variables en el tiempo y el espacio, las que determinan las condiciones en virtud de las cuales un individuo se convierte en esclavo o deja de serlo. La manumisión oficial de un esclavo es siempre el resultado de una decisión del amo o de la autoridad jurídica y estatal establecida. Jamás de la suya propia.

Ahora bien, si la esclavitud se remite a su definición histórica, cabe preguntarse qué puede significar, en verdad, la noción de "alma de esclavo". Extraña y paradójicamente, la expresión "alma de esclavo" suena coincidente con la definición tradicional del esclavo como ser privado de alma o solo dotado del alma de una herramienta ("herramienta animada", dice Aristóteles). El esclavo no está en situación de elegir su vida y acceder a la felicidad, que consiste en la práctica activa de la virtud.¹⁰⁵ Si posee no obstante cierta parcela de humanidad, es en la estricta medida en que se lo considera como una parte separada del cuerpo de su amo, no de su alma.¹⁰⁶

Más adelante, en 1748, en *Del espíritu de las leyes*, Montesquieu retomará, en relación con "la esclavitud de los negros", el argumento de la falta de alma:

Es imposible que supongamos que esas gentes son hombres, porque, de suponerlos hombres, comenzaría a creerse que nosotros mismos no somos cristianos. [...] Aquellos de quienes se trata son negros de los pies a la cabeza, y tienen la nariz tan aplastada que es casi imposible compadecerlos. No podemos hacernos a la idea de que Dios, que es un ser sapientísimo, haya puesto un alma, y sobre todo buena, en un cuerpo todo negro.¹⁰⁷

104. Convención sobre la esclavitud de la Sociedad de Naciones (1926).

105. Aristóteles, *Les Politiques*, op. cit., III, 1280 a 33-34 y VII, 1328 a 37-38 y 1331 b 9.

106. *Ibid.*, 1255 b 11-12 y 1254 b 4-5.

107. Charles de Secondat, barón de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, París: GF-Flammarion, 1999, XV, 5 [trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, trad. de Graciela Isnardi, Buenos Aires: Losada, 2007, entre otras ediciones].

Levinas no interroga lo suficiente su propio concepto de "alma de esclavo". No se pregunta en qué medida dicho concepto corrobora esa visión tradicional. Tampoco parece estar listo para reconocer, con el objeto de cerrar definitivamente el camino a esta visión, que *ningún esclavo tiene alma de esclavo*. No porque no tenga alma sino porque, en los esclavos, no hay nada que pueda decirse "alma de esclavo". *Los esclavos no son serviles*. El concepto "alma de esclavo" es peligroso. Es un concepto de amo.

En su artículo "Phénoménologie des identités juive et noire" ["Fenomenología de las identidades judía y negra"], el filósofo Abdoulaye Barro recuerda el archivo del "diálogo que se esboza entre el judío y el negro" acerca de sus destinos respectivos.¹⁰⁸ "La analogía entre la condición de los negros y la de los judíos en el Antiguo Testamento es frecuente en las obras de intelectuales negros como Du Bois, Senghor, Baldwin, Cone", dice.¹⁰⁹ De hecho, William Du Bois, en *Las almas del pueblo negro*, afirma que los fundamentos de la identidad judía sirven de modelo a la construcción identitaria del pueblo negro.¹¹⁰

La simbólica del velo con que se cubre Moisés en el monte Sinaí para hablar a su pueblo es reinterpretada por Du Bois como el velo que separa la América blanca de la América negra. Guiar al pueblo negro en la lucha por su liberación y su unidad es inspirarse en la figura ejemplar de Moisés, quien, en su carácter de jefe espiritual, supo traducir las pasiones, los sufrimientos y las aspiraciones del pueblo judío. El propio Du Bois se identifica con él en cuanto profeta legislador.¹¹¹

108. Abdoulaye Barro, "Phénoménologie des identités juive et noire", *Pardès*, 44, "Juifs et noirs, du mythe à la réalité", 2008, pp. 57-75, en p. 58.

109. *Ibid.*

110. William E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, trad. y epílogo de Magali Bessone, París: La Découverte, 2007 [trad. esp.: *Las almas del pueblo negro*, trad. de Héctor Arnau, Madrid: Capitán Swing, 2020].

111. A. Barro, "Phénoménologie des identités juive et noire", op. cit., p. 58.

Pese a todo, la afirmación de una forma de comunidad entre pueblo judío y pueblo negro no lleva en Du Bois, a la inversa de lo que podría creerse en un primer momento, a una interpretación de la esclavitud como una forma paradigmática de elección. Interrogado sobre esta cuestión, Édouard Glissant escribe, en *Poética de la relación*: “los pueblos que se han codeado con el abismo no alardean de ser elegidos”.¹¹² Para él, la idea de una esclavitud de elección no es más que una “jactancia”.¹¹³

Con estas observaciones, la cuestión que me planteo no es en modo alguno la de juzgar sobre la posibilidad o la imposibilidad de la famosa “amalgama” entre la Shoah y la trata. No. Lo que me importa es comprender por qué Levinas excluye el martirio histórico de los esclavos del trauma ético y construye un concepto de servilismo que destierra la verdadera heteronomía de la esclavitud y la vacía de su sentido. Un concepto que excluye de la esclavitud a los propios esclavos, quienes no tienen un yo sustituible en la medida en que su yo, ya dominado, nunca es el suyo.

Está claro que la construcción de la esclavitud o del esclavo como *categorías filosóficas o éticas* es imposible. Ante todo porque no se puede hablar de la esclavitud como si los esclavos constituyeran “una comunidad, un conjunto únicamente definido por la explotación económica”.¹¹⁴ La esclavitud es siempre diaspórica. Los esclavos griegos, como es sabido, procedían de países diferentes. Los esclavos de la trata atlántica tampoco tienen una identidad homogénea. Glissant “recuerda que los deportados africanos procedían de regiones y culturas diferentes y que la bodega del barco negrero trituroó todas esas identidades. La experiencia del abismo tiene que ver con esa

112. Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, París: Gallimard, 1990, p. 20 [trad. esp.: *Poética de la relación*, trad. de Ana Paula Penchaszadeh y Senda Sferco, Bernal (Argentina): Universidad Nacional de Quilmes, 2017]. Citado en François Noudelmann, “La Traite, la Shoah... sur les usages d’une comparaison”, *Littérature*, 174, junio de 2014, pp. 104-113, en p. 106.

113. F. Noudelmann, “La Traite, la Shoah...”, *op. cit.*, p. 106.

114. *Ibid.*, p. 105.

destrucción de todos los vínculos y todas las reminiscencias”.¹¹⁵ Cosa que también sucede con los migrantes vendidos hoy en Libia como esclavos.

A esa realidad histórico-geográfica, que prohíbe la unificación, corresponde un callejón sin salida filosófico. Es imposible, una vez más, construir una categoría o un concepto de esclavo sin perpetuar de inmediato el gesto esclavista. “El esclavo” no existe, lo cual amenaza la validez de la noción general de heteronomía de sometimiento. Y por lo tanto, necesariamente, la de heteronomía de elección, porque la heteronomía de sometimiento es su supuesto simétrico.

* * *

“Destrucción de todos los vínculos”: los esclavos, a la inversa de lo que afirma Levinas, no se “acuerdan” de haber sido libres, en la medida en que les está prohibida toda aprehensión genealógica de su procedencia. De hecho, en todo momento se los puede revender, dispersar, separar de sus compañeros, padres, hijos, y así despojarlos estructuralmente de su ancestralidad. En ese sentido, su condición está al margen del comienzo. Pero también, y al mismo tiempo, está al margen del mando. A los esclavos no se los manda. No se puede sino dominarlos. El amo no “gobierna” jamás a sus esclavos. Los esclavos son no gobernables.

La anarquía ética habría podido tener en Levinas un destino muy distinto al de un futuro estatal si los dos límites extremos de lo no gobernable –por un lado la responsabilidad ética y por otro la esclavitud– se hubiesen pensado juntos, *sin la mediación engañosa del concepto de servilismo*. La anarquía ética habría podido encontrar en ese pensamiento de lo no gobernable la orientación política anarquista que le falta. La no-gobernabilidad no es, no es jamás ni puede ser resoluble en el Estado.

Sin una reasunción total, *anarquista*, del problema de la esclavitud, la ética corre el riesgo de ser demasiado bien gobernada.

115. *Ibid.*

EL "ANARQUISMO RESPONSABLE"

LA PULSIÓN DE PODER DE JACQUES DERRIDA

R. K.: ¿El equivalente político de la "deconstrucción" podría describirse como una disposición a la anarquía responsable?

J. D.: Si tuviera que describir mi tendencia política, utilizaría probablemente una fórmula de ese tipo, insistiendo desde luego en la obligación sin fin de trabajar y "deconstruir" estos dos términos: "responsable" y "anarquía". Tomados como certezas establecidas, ambos pueden transformarse igualmente en dogmas reificados e impensados. Pero también intento reevaluar la indispensable noción de "responsabilidad".¹

Pero ¿se piensa o no se piensa lo que se *plantea* bajo la forma de la negación?²

Jacques Derrida

¿LA DECONSTRUCCIÓN ES UN ANARQUISMO?

No nos engañemos, dice Derrida. El anarquismo deja intacta la cuestión del poder. Negarlo es hacerle el juego una vez más al poder: colonial, esclavista, censor... Mientras no se la dilucide,

1. Jacques Derrida, "La déconstruction et l'autre", *Les Temps modernes*, 669-670, "Derrida: l'événement et la déconstruction", julio-octubre de 2012, pp. 7-29, en p. 23 [trad. esp.: "La deconstrucción y lo otro", en Richard Kearney, *La paradoja europea: diálogos sobre el espíritu europeo*, trad. de José Manuel García de la Mora, Barcelona: Tusquets, 1998, pp. 177-196].

2. Jacques Derrida, "Spéculer – Sur 'Freud'", en *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, París: Aubier/Flammarion, 1980, pp. 275-437, en pp. 282-283 [trad. esp.: "Especlar – Sobre 'Freud'", trad. de Tomás Segovia, en *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, trad. de Haydée Silva y Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2001, pp. 243-385].

la cuestión de las relaciones específicas entre anarquía y poder volverá una y otra vez a acosar al anarquismo, como la voz desgarradora que este no puede sino hacer callar, para no oírla más, mediante el uso terrorista de la fuerza.

Terminar con el Estado, terminar con el gobierno, no es terminar con el poder. Entonces, ¿en qué se convierte el poder cuando se emancipa del principio? ¿Qué hace el anarquismo con su propio poder? Estas preguntas solo pueden responderse al precio de una deconstrucción del anarquismo.

Pero ¿deconstruir es de por sí un gesto anarquista? Para Derrida, la respuesta, la única que da la talla, es "sí y no".

Sí y no: deconstrucción y anarquismo

En *Fuerza de ley*, Derrida recuerda que "Benjamin distingue entre dos clases de huelga general, una destinada a reemplazar un orden estatal por otro (huelga *política*), otra a suprimir el propio Estado (huelga general *proletaria*)".³ El primer tipo de huelga, que tiende a un cambio de gobierno, es reformista. El segundo, que apunta a la suspensión de todo gobierno, es revolucionario. Por eso "puede hablarse", a su respecto, de "anarquismo".⁴ Ambos tipos representan, prosigue Derrida, "las dos tentaciones de la deconstrucción".⁵

La deconstrucción participaría de esas dos huelgas a la vez sin ser una más que otra. ¿La deconstrucción es reformista? Sí y no. ¿Es anarquista? Sí y no. "¿La deconstrucción es eso? ¿Es una huelga general, una estrategia de ruptura? Sí y no".⁶

"Sí, en la medida en que se arroga el derecho de recusar, y de manera no solo teórica, los protocolos constitucionales, la carta misma que rige la lectura en nuestra cultura y sobre todo

3. Jacques Derrida, *Force de loi: le "Fondement mystique de l'autorité"*, París: Galilée, 1994, p. 92 [trad. esp.: *Fuerza de ley: el "fundamento místico de la autoridad"*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid: Tecnos, 1997].

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 93.

en la academia".⁷ En efecto: "hay huelga general, y por lo tanto situación revolucionaria, en toda lectura instauradora que se mantenga ilegible en comparación con los cánones establecidos y las normas de lectura o de lo que representa al Estado, con mayúscula, en el estado de lectura posible".⁸

"No", en la medida en que "una estrategia de ruptura nunca es pura".⁹ Siempre debe transigir con el retorno de aquello con lo cual rompe.¹⁰

"Sí", puesto que la deconstrucción destituye lo que se presenta en los textos, los discursos, las obras, como un centro, un motivo conductor o un cargo de poder. Sí, en la medida en que su estrategia siempre consistió en identificar todas las fallas de las instituciones. No, en la medida en que no hay ruptura sin tratativas ni conversaciones.

Así, la proliferación del sí y el no —de la aporía a la autoinmunidad pasando por el doble vínculo y todas las categorías de virus— desdibuja en Derrida las fronteras entre deconstrucción y anarquismo. En apariencia, por lo tanto, es imposible pescarlo en flagrante delito de disociación o negación, porque ese delito, constantemente flagrante en él, ha dejado de ser un delito.¹¹

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 92.

9. *Ibid.*, p. 93.

10. *Ibid.* Por eso, agrega Derrida, "parece [...] más que nunca necesario deconstruir las oposiciones benjaminianas".

11. ¿Querría buscarse la negación por el lado de ciertos silencios? ¿Silencio sobre la relación muy importante de Mallarmé con el anarquismo, por ejemplo? ¿O sobre el lugar de *Heliofábalo* o *el anarquista coronado* en la obra de Artaud? Silencios sorprendentes, sin duda, en un lector tan minucioso. La detección de esos fenómenos de eclipse no bastaría, de todos modos, para justificar un proceso por negación. El movimiento anárquico del sí y el no, en su infatigable carrera, lo denegaría de inmediato. El anarquismo de Mallarmé y Artaud, diría Derrida, aparece justamente donde no se lo espera: no hay necesidad alguna de buscarlo solo donde se anuncia de manera explícita.

LA PROBLEMÁTICA DE LA ANARQUÍA

Limitar el “anarquismo” de Derrida a la lógica no lógica del sí o el no o –una vez más– del *double bind* sería sin embargo superficial. De hecho, existe efectivamente en él una *problemática específica de la anarquía*, eje neurálgico que permaneció extrañamente inadvertido hasta el día de hoy.

Todo texto alberga un “borde tematizante” y un “borde tematizado”.¹² Lo tematizante es la instancia problemática, lo tematizado, el espacio de despliegue de la problemática. Más que una relación entre forma y fondo, tematizante y tematizado caracterizan la diferencia entre lo que podríamos llamar el dar lugar y la localización de un problema.

Ahora bien, sin duda hay en Derrida un “tematizado” anarquía-anarquismo, cuyo “tematizante” es el “sí y no”. Además de la referencia a la huelga proletaria de Benjamin mencionada hace un momento, hay cuatro apariciones significativas de ese tematizante. La primera, desarrollada en *De la gramatología*, concierne a la relación entre *arjé* y escritura. La segunda aparece en la misma obra con la interpretación del “anarquismo ingenuo” de Lévi-Strauss. La tercera cobra forma en el transcurso del diálogo con Levinas.¹³ Para terminar, la última y más importante sostiene, sobre todo en “Especlar – Sobre ‘Freud’”, la interpretación de *Más allá del principio de placer*.¹⁴

12. J. Derrida, *Résistances...*, op. cit., p. 144.

13. Véase Jacques Derrida, “Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’Écriture et la différence*, París: Seuil, 1967, pp. 117-228 [trad. esp.: “Violencia y metafísica: ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 107-210]; *Passions*, París: Galilée, 1993 [trad. esp.: *Pasiones*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2011], y *Adieu: à Emmanuel Levinas*, op. cit.

14. La discusión con Freud se extiende a lo largo de toda la obra: en el seminario *La Vie la mort* [1975-1977], ed. de Pascale-Anne Brault y Peggy Kamuf, París: Seuil, 2019 [trad. esp.: *La vida la muerte: seminario (1975-1976)*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021] y luego en “Spéculer – Sur ‘Freud’” [1980], op. cit., *Résistances de la psychanalyse* [1996], op. cit., y, por último, *Mal d’archive: une impression freudienne*, París: Galilée, 1995 [trad.

MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO: LA ALTERNATIVA Y SUS DOS RAZONES

¿Por qué la última es la más importante? Al menos por dos razones.

Por un lado, porque el diálogo incesante con Freud da testimonio de que, para Derrida, el anarquismo no es, por cierto, un problema entre otros. Es en efecto en el transcurso de ese diálogo –más que en cualquier otro texto directamente “político”– donde aquel desarrolla, en toda su complejidad, su análisis del poder.

Por otro lado, porque esa discusión revela no obstante en él, detrás de todos los flagrantes delitos asumidos de denegación y disociación, detrás de la anarquía del sí y no, toda la amplitud de una negación, esta vez no deconstruida, del anarquismo.

Primera razón: Freud plantea al anarquismo la cuestión más seria de todas

En el comienzo mismo de *Más allá del principio de placer*, recordémoslo, Freud afirma que durante largo tiempo consideró el principio de placer como la *arjé* del psiquismo, su autoridad soberana y su gobierno. Y dice que “el decurso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer”. “En todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer”.¹⁵ Ahora bien,

esp.: *Mal de archivo: una impresión freudiana*, trad. de Paco Vidarte, Madrid: Trotta, 1996] y *États d’âme de la psychanalyse: l’impossible au-delà d’une souveraine cruauté. Adresse aux États généraux de la psychanalyse*, París: Galilée, 2000 [trad. esp.: *Estados de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad*, trad. de Virginia Gallo, Buenos Aires: Paidós, 2002].

15. Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, en *Essais de psychanalyse*, trad. de Jean Laplanche y Jean-Baptiste Pontalis, París: Payot, 1981, pp. 43-115, en p. 43 [trad. esp.: *Más allá del principio de placer*, en *Obras completas*, trad. de José Luis Etcheverry, vol. 18, Buenos Aires: Amorrortu, 1979, pp. 1-62, en p. 7].

hasta el presente todos los acontecimientos psíquicos, agrega Freud, parecían plegarse a esa ley.

"Justamente", prosigue, "la indagación de la reacción anímica frente al peligro exterior puede brindar un nuevo material y nuevos planteos con relación al problema que nos ocupa".¹⁶ Cabe la posibilidad, a fin de cuentas, de que el principio de placer no sea la única instancia gubernamental de la psique. De hecho, puede suceder que el dique homeostático se rompa. Bajo el efecto del trauma, al no mantenerse ya en su nivel de base, la energía psíquica desborda el principio. Lo inunda, pasa más allá. Si Freud no pronuncia la palabra "anarquía", que traduce con claridad, sin embargo, el más allá del principio, Derrida lo hace por él.

Y lo hace porque la pregunta sobre el más allá de la *arjé*, tal como Freud lo elabora, constituye a sus ojos una de las más serias jamás hechas no solo al psicoanálisis, desde luego, sino también al anarquismo. Todo sucede como si esta pregunta hubiera encontrado, bajo su forma psíquica, su mayor radicalidad política, su filo, su fuego.

Esta es la pregunta: ¿el más allá del principio es el más allá del poder o bien su esencia? ¿Ya no el poder del paradigma estatal-gubernamental sino el poder liberado de las trabas de la ley? ¿Ya no el poder principal sino el poder pulsional? El poder independizado de sus barreras. El poder *puro*. ¿Y el genio de Freud no consiste en haberlo llamado pulsión de muerte?

La pregunta cobra impulso: ¿cómo interpretar ese desencadenamiento energético? Una vez transgredido el principio, suspendido el Estado, derrocado el gobierno –admitámoslo–, ¿qué pasa? Una vez desbordado el dique estatal-gubernamental que asegura la homeostasis social, ¿qué sucede? Traduzcamos y radicalicemos: ¿la pulsión de muerte es anárquica o anarquista?

Una de dos. O bien el más allá del principio se confunde, en su desencadenamiento, con la licencia absoluta: política, psíquica, afectiva. Es la anarquía-caos, reserva de todas las

16. *Ibid.*, p. 48 [*ibid.*, p. 11].

formas de dominación, origen del sadismo, la crueldad, las modalidades múltiples de la destrucción. O bien el más allá del principio revela, a la inversa, la existencia de un poder desligado de la dominación, en cierto modo desligado de sí mismo, una energía disponible para *otra* organización, preludio a una dinámica política y social inédita, revolucionaria, anarquista.

Aquí aparece el sí y no de Derrida. Su lectura de *Más allá del principio de placer* se sitúa en el intervalo. En medio mismo de la alternativa entre obsesión compulsiva del poder y nirvana de la desligazón, en la imposibilidad de un corte nítido entre los dos, ya que la frontera que los separa está siempre fragmentada, dividida. "La cuestión de la divisibilidad", leemos en *Resistencias*, "es uno de los más potentes instrumentos de formalización para lo que se da en llamar 'deconstrucción'. Si por una hipótesis absurda hubiera una y solo una deconstrucción, una sola tesis de 'La deconstrucción', esa sería la divisibilidad: la diferencia como divisibilidad".¹⁷

En la tensión irresuelta entre radicalización y disolución del poder, Derrida difiere la respuesta, procrastina, ahorra el interrogante de si el más allá del principio es el más allá de la dominación o únicamente su raíz.

Segunda razón: el caso Freud exige una lectura deconstructiva particular

¿Por qué esa tensión deja aparecer al mismo tiempo una disociación y una negación no deconstruidas del anarquismo? Porque la lectura desarrollada en "Especlar – Sobre 'Freud'" no se asemeja a ninguna otra. A ninguna de las innumerables de autores de la tradición que Derrida desplegó en otros lugares. De ordinario, la lectura deconstructiva –ese es su "anarquismo", su "situación revolucionaria"– aísla en el texto una de sus "piedras angulares defectuosas" para poner ahí su palanca y

17. J. Derrida, *Resistances...*, op. cit., p. 48. Véase también el motivo de la divisibilidad de la *arjé* en J. Derrida, *Mal d'archive...*, op. cit., p. 12.

mostrar que el texto se niega precisamente a sí mismo, que su "verdad" se sitúa en sus "rincones desatendidos".¹⁸

Ahora bien, en el caso de la lectura de *Más allá del principio de placer* no se advierte cuál es esa "piedra angular defectuosa". No se advierte con exactitud qué es lo que en el texto de Freud está efectivamente deconstruido. De hecho, a la alternativa entre desligazón y terror, desconstitución y radicalización del poder, *Freud responde ya por sí y no*. No da ninguna otra respuesta que un "sí y no" a su propia pregunta. Derrida reconoce además la ausencia de tesis del libro, su "atesis".

¿Hay un más allá del principio de placer? No se sabe cuál es la última palabra de Freud, si para él la pulsión es en definitiva más potente que el principio, y la energía libre, más amenazante que la energía ligada. Se ignora qué es más represivo, el gobierno o la ausencia de gobierno. Qué prevalece, la anarquía-caos o el anarquismo, y si es verdaderamente preciso que haya un ganador. El estatus de la pulsión de muerte, entre destrucción y desposeimiento, se mantiene en suspenso. Mucho antes de Derrida, Freud es un pensador de la economía de la violencia.

¿Asistimos entonces por nuestra parte, entre Freud y Derrida, a una confrontación entre dos sí y no? En realidad, una lectura más atenta de la interpretación derridiana revela un extraño intercambio de roles. Es Derrida quien, contra todas las expectativas, va a pronunciarse por Freud. Tal vez sea eso lo que explica el uso de las comillas en el título "Especular – Sobre 'Freud'". Título que, en realidad, significaría entonces "Especular por 'Freud'", en su lugar. A medida que la interpretación avanza, de la compulsión de repetición a la pulsión de muerte, se constata que en lugar del sí y no, en Derrida se dibuja un "no" al anarquismo: no hay más allá del principio. El nombre que da a la pulsión de muerte, en *Mal de archivo*, ya es por sí mismo un indicio retrospectivo de esa respuesta.

18. Jacques Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, París: Galilée, 1988, p. 82 [trad. esp.: *Memorias para Paul de Man*, trad. de Carlos Gardini, Barcelona: Gedisa, 1989].

La llama, en efecto, "pulsión anárquica" e incluso "pulsión de anarquía".¹⁹ Y no "pulsión anarquista".

Un testimonio de ese "no" al anarquismo es la atención muy particular y hasta el privilegio exorbitante que Derrida, en su lectura de *Más allá del principio de placer*, asigna a la *pulsión de poder: Bemächtigungstrieb*, "imperio, poder, posesión" y asimismo "dominio",²⁰ que no tiene más que una breve entrada en ese texto de Freud. Desalojada de su posición intermedia entre la compulsión de repetición y la pulsión de muerte, la *Bemächtigungstrieb* toma para Derrida el primer lugar, *un lugar de principio*.

Poco a poco, esa pulsión, que Derrida llama indistintamente pulsión de poder o pulsión de dominio, va a imponerse a la lectura y a convertirse, sin hacer ningún juego de palabras, en el único patrón a bordo. Sale el anarquismo. Aun cuando Derrida introduzca en el texto de Freud la idea de una imposibilidad de circunscribir el poder, de destinarlo a tal o cual lugar –principio o pulsión–, la pulsión de dominio termina de todos modos por prevalecer y hacer coincidir borde tematizante y borde tematizado del discurso. Para Derrida, a fin de cuentas –tal vez más que para Freud–, solo hay placer que "trata consigo mismo",²¹ se domina a sí mismo. En consecuencia, nada de más allá y, en consecuencia, nada de anarquía.

"Especular – Sobre 'Freud'": ¿lectura deconstructiva de Freud? ¿O confesión de una imposibilidad de deconstruir la pulsión de poder?

Reservo estas preguntas para el final.

Primera aparición del tematizante "anarquía": la metafísica y el valor de arjé

Desde *De la gramatología* hasta *Resistencias*, Derrida afirma la necesidad de "deshacer, desedimentar, descomponer, descons-

19. J. Derrida, *Mal d'archive...*, op. cit., p. 25.

20. J. Derrida, "Spéculer – Sur 'Freud'", op. cit., p. 431.

21. *Ibid.*, p. 426.

tituir sedimentos, *artefacta*, presuposiciones, instituciones”²² que, en su totalidad, se basan en los “dos órdenes de orden”²³ que son el comienzo y el mando. La “deconstrucción” de la metafísica es ante todo deconstrucción del valor de *arjé* que no solo la gobierna sino que hace de ella, como contrapartida, un instrumento de dominación.

Arjé [...] nombra a la vez el *comienzo* y el *mando*. Ese nombre coordina en apariencia dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, *allí donde* las cosas *comienzan* –principio físico, histórico u ontológico–, pero también el principio según la ley, *allí donde* hombres y dioses *mandan*, *allí donde* se ejerce la autoridad, el orden social, *en ese lugar* desde el cual se da la *orden*, principio nomológico.²⁴

El paradigma áruico no tiene empero unidad lineal. No se trata de “tener ‘la’ metafísica por la unidad homogénea de un conjunto”. Derrida prosigue: “Nunca creí en la existencia o la consistencia de algo así como la metafísica”.²⁵

No es posible, en consecuencia, identificar con certeza la existencia de un más allá o un más acá de la tradición. Un más allá que sea su afuera absoluto (Levinas), un más acá que sea su precomienzo, su origen (la *Ursprung* de Heidegger): “Lo que [el] trabajo [de la deconstrucción] pone en tela de juicio no es solo la posibilidad sino el deseo o la fantasía de una recuperación de lo originario, el deseo o la fantasía, también, de alcanzar alguna vez lo simple, sea esto lo que fuere”.²⁶

22. J. Derrida, *Résistances...*, op. cit., p. 41.

23. J. Derrida, *Mal d'archive...*, op. cit., p. 11.

24. *Ibid.*

25. Jacques Derrida, “Le retrait de la métaphore”, en *Psyché: inventions de l'autre*, París: Galilée, 1987, p. 110 [trad. esp.: “La retirada de la metáfora”, trad. de Mónica Cragnolini, en *Psyché: invenciones del otro*, trad. de Mónica Cragnolini et al., Adrogué (Argentina): La Cebra, 2017, pp. 67-99].

26. J. Derrida, *Résistances...*, op. cit., p. 42.

Derrida afirma sin descanso la desconfianza que le provocan los gestos “arqueológicos” o “genealógicos”²⁷ que pretenden desedimentar la *arjé*, deslegitimarla, y no hacen en realidad sino producir excedentes de origen. Esos gestos pueden encontrarse tanto en el anarquismo político “clásico” como en todos los movimientos que creen hallar en el más allá o el más acá del poder claramente delimitados el arma de su recusación. Al creer superar la dominación estatal-gubernamental o, al contrario, remontarse a la existencia primitiva de sociedades sin Estado, el anarquismo –los anarquismos– se ciega a sus propios deseos de control.

Segunda aparición: Lévi-Strauss anarquista

En Derrida, la palabra “anarquismo” aparece por primera vez en *De la gramatología*. La deconstrucción del anarquismo tradicional es el nervio, demasiado a menudo ignorado, de la lectura de Lévi-Strauss y del concepto de “sociedades sin escritura” desarrollado en la segunda parte de la obra.

Las conclusiones del capítulo de *Tristes trópicos* titulado “Lección de escritura” son bien conocidas. El jefe nambiquara, que “no sabe escribir”, está intrigado por el uso que el etnólogo hace de su lápiz y su libreta. Se los pide y simula escribir él también, “trazando líneas” sobre el papel. El jefe, dice Lévi-Strauss, “era sin duda el único que había comprendido la función de la escritura. Por eso me reclamó una libreta de notas”. A continuación, el jefe reúne a los miembros de la tribu y finge leer las líneas que ha trazado, como si estas establecieran la cuenta de los regalos que, supuestamente, el etnólogo debe a los aldeanos: “No bien reunida toda su gente, sacó de su cuévano un papel cubierto de líneas retorcidas que fingió leer, y en las que buscaba, con una vacilación afectada, la lista de los objetos que yo debía entregar a cambio de los obsequios ofrecidos”.²⁸

27. *Ibid.*

28. Citado por Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París: Éditions de Minuit, 1967, p. 183 [trad. esp.: *De la gramatología*, trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México: Siglo XXI, 1971].

Lévi-Strauss sostiene que el cambio de actitud del jefe, que nunca había actuado de ese modo, se debe al incremento de poder que obtiene con su ardid. "Había tomado" el símbolo de la escritura, "en tanto que su realidad seguía siendo ajena. Y eso con vistas a un fin más sociológico que intelectual. No se trataba de conocer, retener o comprender, sino de aumentar el prestigio y la autoridad de un individuo –o de una función– a expensas de otro".²⁹

Gracias a la apropiación de la "función" de la escritura, el jefe se erige en soberano. Manda, descubre el gusto del poder.³⁰ Con la "efracción" de la escritura en esa "sociedad sin Estado", lo que surge es la relación compulsiva con el poder. La "lección de escritura" tematiza la aparición de la dominación política en un mundo que hasta entonces era ajeno a esta.

Lévi-Strauss compara entonces los efectos de la "lección de escritura" nambiquara con las consecuencias de la alfabetización obligatoria –a su juicio, uno de los instrumentos más eficaces de la "explotación del hombre por el hombre"– en las sociedades occidentales:

Miremos más cerca de nosotros: la acción sistemática de los Estados europeos en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el transcurso del siglo XIX, va a la par con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el reforzamiento del control de los ciudadanos

29. *Ibid.*, p. 185.

30. Un gusto por el poder que él no habría conocido antes de esta intrusión. Véase el análisis de Pierre Clastres: "No hay pues rey en la tribu, sino un jefe que no es un jefe de Estado. ¿Qué significa eso? Simplemente, que el jefe no cuenta con ninguna autoridad, ningún poder de coerción, ningún medio de dar una orden. El jefe no es un comandante y los integrantes de la tribu no tienen deber alguno de obediencia. El espacio del cacicazgo no es el lugar del poder, y la figura (muy mal llamada) del 'jefe' salvaje no prefigura en nada la de un futuro déspota. Es indudable que del cacicazgo primitivo no puede deducirse el aparato estatal en general" (Pierre Clastres, *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, París: Éditions de Minuit, 1974, pp. 111-112 [trad. esp.: *La sociedad contra el Estado*, trad. de Ana Pizarro, Caracas y Barcelona: Monte Ávila/Luis Porcel, 1978]).

por el Poder. Es preciso, en efecto, que todos sepan leer para que este último pueda decir: la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento.³¹

El antropólogo reivindica el marxismo de su análisis, que, según dice, está "fundado en el materialismo dialéctico".³² Pero Derrida detecta, detrás de ese marxismo proclamado –y esta es la gran originalidad de su lectura– una *posición anarquista*. Lévi-Strauss se muestra en efecto menos marxista que "libertario" al defender una visión de la "autenticidad social" preárquica, sin gobierno, sin Estado y por lo tanto, una vez más, sin dominación ni violencia, previa a la aparición de la escritura.

Presencia para sí, proximidad transparente en el cara a cara de los rostros y el inmediato alcance de la voz, esa determinación de la autenticidad social es, pues, clásica. [...] [S]e comunica, recordémoslo, con la protesta anarquista y libertaria contra la Ley, los Poderes y el Estado en general, también con el sueño de los socialismos utópicos del siglo XIX, y más precisamente con el del furierismo.³³

Este anarquismo "clásico", prosigue Derrida, sería "perfectamente respetable, por muy utópico y atópico que [sea], si no viviera [del] embuste"³⁴ consistente en asimilar el espacio presunto del no-poder a un estado de naturaleza: "Lévi-Strauss no hace ninguna diferencia entre jerarquización y dominación, entre autoridad política y explotación. La nota que gobierna esas reflexiones es la de un anarquismo que confunde de manera deliberada la ley y la opresión: [...]"

31. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París: Plon, 1955 [trad. esp.: *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard, Buenos Aires: Eudeba, 1970], citado en J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., pp. 191-192.

32. Cita de una carta de Lévi-Strauss, en *ibid.*, p. 175.

33. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 200.

34. *Ibid.*, p. 201.

El poder político no puede sino ser el detentador de una potencia injusta".³⁵

Como es obvio, Derrida no recusa el hecho de que la escritura sea un instrumento de poder, sino que pone en tela de juicio la idea de una cohesión social que sea ajena, precisamente, a todo "instrumento" de poder y por ende también a la escritura. "No pretendemos que la escritura no pueda jugar y no juegue ese papel [el de la explotación del hombre por el hombre], pero de ahí a atribuirle su especificidad y llegar a la conclusión de que la palabra está al abrigo de ella hay un abismo que no se debe franquear [...] alegremente".³⁶

"Franquear alegremente" quiere decir saltar sin mirar. Si el anarquismo es "irresponsable", lo es en la medida en que su aparente pacifismo, su sueño de inocencia, deja transparentar en realidad una fantasía de dominación, "el embuste de la presencia controlada".³⁷ El concepto de "sociedad sin escritura" es el puro producto de un etnocentrismo no consciente de sí mismo, que proyecta sobre una comunidad sin relación alguna con la realidad occidental mecanismos que solo tienen sentido para esta.

Reiterémoslo, para Derrida no se trata de negar la relación entre escritura y violencia:

Se sabe desde hace tiempo que el poder de la escritura en manos de un pequeño número, de una casta o de una clase, siempre fue contemporáneo de la jerarquización, y nosotros diremos de la diferencia política: a la vez distinción de los grupos, las clases y los niveles del poder económico-tecnopolítico, y delegación de la autoridad, potencia diferida, abandonada a un órgano de capitalización.³⁸

35. *Ibid.*, p. 191.

36. *Ibid.*, p. 194.

37. *Ibid.*, p. 201.

38. *Ibid.*, p. 190.

Esta idea vuelve a aparecer en *Mal de archivo*, que recuerda el vínculo entre escritura y domiciliación del poder: el "arjeion griego: en primer lugar una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los *arcontes*, los que mandaban. [...] Los arcontes [...] tienen el poder de interpretar los archivos. [...] Recuerdan la ley y hacen que se la recuerde".³⁹

No obstante, el poder de la escritura, el poder como escritura, no está en principio subordinado al poder de los hombres. Hay poder de los hombres porque hay escritura. Para comprenderlo, es necesario modificar el sentido habitual de la palabra "escritura", distinguir entre su sentido estrecho de técnica de anotación de la palabra y su sentido ampliado de "arquiescritura", en acción en todas las sociedades, incluidas las calificadas, precisamente, de "sin escritura". Operación muda de dislocación de la presencia, que "an-archiviza" el lugar mismo de consignación de los archivos.

¿Por qué "arqui-" y no "an-arqui-escritura"?

¿Por qué, entonces, "arqui-escritura" y no "an-arqui-escritura"? Derrida afirma sin duda que la "problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor de *arjé*".⁴⁰ Entonces, otra vez, ¿por qué no "an-arqui-escritura"?

Porque los ataques políticos contra la propiedad no fueron nunca, hasta el día de hoy, ataques contra lo propio. Todos, anarquistas y marxistas, alimentaron al contrario un deseo de autenticidad, propio del hombre o propio de una naturaleza anterior a la explotación político-económica. "La ley de lo mismo y lo propio [...] se cierra siempre".⁴¹

39. J. Derrida, *Mal d'archive...*, op. cit., p. 13.

40. Jacques Derrida, "La différence", en *Marges de la philosophie*, París: Éditions de Minuit, 1972, pp. 1-29, en p. 6 [trad. esp.: "La différence", en *Márgenes de la filosofía*, trad. de María del Carmen González Marín, Madrid: Cátedra, 1989, pp. 37-62].

41. Jacques Derrida, *La Vérité en peinture*, París: Flammarion, 1978, p. 135 [trad. esp.: *La verdad en pintura*, trad. de María Cecilia González y Dardo Scavino, Buenos Aires: Paidós, 2001].

En una alusión apenas velada a Proudhon, Derrida, cuando lee a Artaud en "La palabra soplada", saca a la luz otra creencia fantasmática del anarquismo, la creencia en la existencia de "un lugar donde la propiedad no sea todavía el robo".⁴² Ese lugar de antes del robo, es decir también de antes de la propiedad privada, es precisamente lo propio, la autenticidad presunta del yo, su tesoro. Proudhon, y tras él Artaud, habrían tenido miedo de que les robaran eso, de que se lo "soplaran". Miedo de perder, antes de toda posesión material, su cuerpo, su palabra, su genio. "Artaud quiso prohibir que le soplaran la palabra fuera del cuerpo".⁴³ Proudhon habría tenido el mismo pavor. La suspensión del poder gubernamental y la abolición de la propiedad privada solo serían para él las etapas anunciadoras de un retorno a lo propio, marca del reencuentro pacífico de la humanidad consigo misma.

Por lo tanto, en vez de hablar de an-arqui-escritura, que daría testimonio de esa misma esperanza fantasmática de reapropiación del origen, Derrida, en una misma palabra, hace jugar la escritura con y contra la *arjé*. Más seguramente que en virtud de un prefijo negativo, el encuentro de lo "arqui" y la escritura -arqui-escritura- hace explotar directamente en la palabra el valor de *arjé* del que no queda más que la "huella".

Tercera aparición: Levinas a riesgo de lo trascendental

El diálogo con Levinas comienza aquí. La huella: "¿qué es lo que nos ha guiado en la elección de esta palabra? Vinculamos el concepto de huella con el que está en el centro de los últimos escritos de Emmanuel Levinas y su crítica de la ontología: relación [...] con la alteridad de un pasado que jamás se vivió ni puede jamás vivirse en la forma, originaria o modificada, de la presencia".⁴⁴

42. Jacques Derrida, "La parole soufflée", en *L'Écriture et la différence*, op. cit., pp. 253-292, en p. 266 [trad. esp.: "La palabra soplada", en *La escritura y la diferencia*, op. cit., pp. 233-270].

43. *Ibid.*, p. 261.

44. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 102.

No bien nombrada, la huella se convierte, en apenas dos páginas, en "arqui-huella", "arqui-fenómeno" y después arqui-escritura.⁴⁵ Al deslizarse sin transición de la huella a la arqui-huella, Derrida se expone -lo sabe y se prepara para ella- a la objeción levinasiana. ¿El prefijo "arqui" (arqui-escritura, arqui-huella) no reintroducirá subrepticia pero infaltablemente lo trascendental en el corazón de la anarquía?

Es evidente que, para Levinas, el concepto de una anarquía *trascendental* estaría totalmente despojado de sentido. La apertura al otro, la huella del otro, escapan a la imposición de las condiciones de posibilidad, a la potestad nomológica que identifica de antemano lo que tiene bajo su control. Para aquel está claro que "la función trascendental [...] corresponde al orden del poder".⁴⁶

A esto, Derrida responde que no basta con conjurar lo trascendental para deshacerse de él. ¿Esa maquinación no expresa a su pesar el deseo de alcanzar un más allá absoluto, más originario que cualquier *a priori*? ¿Aún más trascendental que lo trascendental? Hay sin duda "un más acá y un más allá de la crítica trascendental", admite Derrida. Pero la dificultad radica en "hacer de tal modo que el más allá no retorne en el más acá".⁴⁷

La crítica de lo trascendental, en Levinas, apunta a la vez a lo trascendental de Kant -condición de posibilidad- y lo trascendental de Husserl, condición de la intersubjetividad. En los dos pensadores, lo trascendental determina la forma príncipes de la subjetividad y establece así su prioridad sobre la alteridad. Ahora bien, Levinas cuestiona esa prioridad. No se siente conforme, en particular, con la regla husserliana que impone que el otro solo pueda aparecer como mi "*alter ego*". "El desacuerdo parece definitivo", escribe Derrida, "en lo refe-

45. *Ibid.*, pp. 102-103.

46. J. Derrida, "Spéculer - Sur 'Freud'", op. cit., p. 432.

47. J. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 90.

rído al otro. [...] Hacer del otro un *alter ego*, dice con frecuencia Levinas, es neutralizar su alteridad absoluta".⁴⁸

Para Levinas, "antes de la originariedad de la arquía, y para interrumpirla, está la anacronía preoriginal de la an-arquía".⁴⁹ Esa "anacronía" coincide con la "pureza heterológica", a saber, la irreductibilidad de todo Otro al enfoque "egoico". Sin embargo, ¿es verdaderamente posible sostener sin negociación el "sueño de un pensamiento puramente heterológico en su fuente"?⁵⁰

Derrida muestra que "lo otro solo puede ser lo otro —de lo mismo— al ser lo mismo (que sí: ego), y lo mismo solo puede ser lo mismo (que sí: ego) al ser lo otro de lo otro: *alter ego*. Que yo sea tan esencialmente el otro del otro, y lo sepa, es la evidencia de una extraña simetría cuya huella no aparece en ninguna parte en la descripción de Levinas".⁵¹ La heterología, con todo, no puede ser absoluta, debido a la inevitable "necesidad de hablar del otro como otro o al otro como otro a partir de su aparecer-para-mí-como-lo-que-él-es: el otro".⁵² En cuanto otro, el Otro solo puede aparecer, manifestarse a un yo. El yo, a su vez, solo puede pensarse como idéntico a sí mismo en cuanto se descubre como el otro de ese otro.

Un lenguaje que se creyera totalmente liberado de esa dialéctica de lo mismo y lo otro sería "un lenguaje sin frase, un lenguaje que no diría nada", porque no hablaría a *na-die*. El otro sería tan otro que se tornaría imposible percibirlo como tal y, por lo tanto, hablarle. Ahora bien, en ese silencio, esa luz pura, esa ausencia de articulación, "la paz misma ya no tendría sentido".⁵³ La propia anarquía perdería la edrazón. "Una palabra que se produjera sin la más

48. J. Derrida, "Violence et métaphysique...", *op. cit.*, p. 180.

49. J. Derrida, *Adieu: à Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 159.

50. J. Derrida, "Violence et métaphysique...", *op. cit.*, p. 224.

51. *Ibid.*, p. 188.

52. *Ibid.*, p. 189.

53. *Ibid.*, p. 189-190.

mínima violencia no determinaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro [...]: sería una palabra sin frase".⁵⁴ Así, "como la violencia pura, la no violencia pura es un concepto contradictorio".⁵⁵

La no violencia an-árquica, tal como Levinas la define, incurre en particular en el riesgo de una *reducción del Otro a la esclavitud*. En efecto, "un maestro que se prohibiera la frase no daría nada: no tendría discípulos, sino únicamente esclavos".⁵⁶ Como vemos aquí una vez más, la esclavitud es sin duda la sombra impensada de la elección.

Es imposible escapar a la intriga de lo mismo y lo otro. Ni "no violencia pura"⁵⁷ ni "pacifismo" absoluto.⁵⁸ No hay elección. "Aquí como en lo demás, plantear el problema en términos de elección, obligar o creerse ante todo obligado a responder con un *sí* o un *no*" a la pregunta trascendental, lleva a presumir de más potente que ella. El amo silencioso. No hay elección, por lo tanto. "En la deconstrucción de la arquía, *no se procede a una elección*".⁵⁹

La economía de la violencia exige pues negociar con lo trascendental. Decirle sí y no. "El valor de arquía trascendental debe hacer sentir su necesidad antes de dejarse tachar".⁶⁰ En primer lugar decir "*sí*", asumir en cierto modo el gesto trascendental, la apertura de la articulación. A continuación decir "*no*", escribiéndolo. Escribir el "*arqui*" bajo una cruz "es reconocer en la contorsión la necesidad de un *recorrido*. Ese recorrido debe dejar en el texto una estela. Sin esa estela, abandonado al mero contenido de sus conclusiones, el texto ultratrascen-

54. *Ibid.*, p. 218.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 219.

57. *Ibid.*, p. 218.

58. *Ibid.*, p. 188.

59. J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 91; las bastardillas son nuestras.

60. *Ibid.*, p. 90.

dental se asemejará siempre, hasta confundirse con él, al texto precrítico".⁶¹

Con todo, ¿es tan seguro que lo trascendental borra sus huellas en el "recorrido deconstructivo"? Eso es lo que hay que examinar ahora siguiendo el diálogo con Freud.

Cuarta aparición: la lectura de Más allá del principio de placer

En el transcurso de ese diálogo, en el que también prosigue, en cierto modo, la conversación con Levinas, Derrida aborda resuelto la cuestión del dominio. "El concepto de dominio es imposible de manejar", dice, y agrega: "Cuanto más hay, menos hay, y recíprocamente".⁶² Una manera de decir que ese concepto es inevitable, insuperable. ¿Significa esto que desempeña un papel trascendental?

En eso consiste toda la apuesta de la dilucidación de lo que Freud llama *Bemächtigungstrieb*, que se traduce indistintamente como pulsión de dominio, pulsión de control o pulsión de poder. Esta sinonimia (dominio = imperio = poder), que permite la utilización de un término por otro, parece garantizar la existencia de una economía de la dominación imposible de transgredir. Si todo dominio es poder y todo poder es imperio, el más allá del principio de placer solo transgrede el principio para revelar mejor el poderío de esa economía. La pulsión de dominio (poder-imperio) disfrutaría por tanto de un estatus trascendental, que condenaría toda tentativa anarquista a no ser más que una de sus expresiones.

En todo caso, esa es la línea interpretativa desarrollada por Derrida, según la cual Freud constituiría en efecto el dominio (poder-imperio) en "predicado trascendental".⁶³ Constitución que Derrida, precisamente, se propone perturbar, al afirmar aquí, una vez más, la necesidad de negociar con el dominio y reducir su imperio, justamente, a un estatus "cuasi trascen-

61. *Ibid.*

62. J. Derrida, *Résistances...*, op. cit., p. 129.

63. J. Derrida, "Spéculer - Sur 'Freud'", op. cit., p. 432.

dental" y nada más.⁶⁴ A una forma de sí y no. Con todo, ¿logra hacerlo? ¿Logra tachar la "función trascendental"⁶⁵ del poder, borrarla? De manera gradual, la lectura se encierra en el círculo del dominio (poder-imperio) que se propone, empero, fluidificar, diferenciar. Y Derrida, prisionero de su propia trampa de lectura, no sale de ella.

Freud y la ambigüedad de la Bemächtigungstrieb

¿Hay un más allá del principio de placer? El título de la obra de Freud es, una vez más, la forma elidida de esta pregunta.

Recordemos lo que está en juego en ella. Al comienzo del texto, lo hemos dicho, Freud reconoce que el principio de placer no es el único sistema de regulación actuante en el psiquismo. Podría ser que operen en este otros automatismos que no tienen otra meta que la de su repetición y representan una forma de coacción que excede la lógica de gobierno. Ajenos a la satisfacción, y tanto a la evitación del displacer como a la transacción con la realidad, no protegen a sus sujetos y no hacen sino provocar angustia y sufrimiento. Los traumas serios, la huella de las heridas de guerra o los accidentes graves atormentan la psique, vuelven en los sueños, reiteran la conmoción. La repetición, cuya naturaleza compulsiva Freud advierte muy rápidamente, desborda el par placer-realidad. Nos vemos en la necesidad, dice entonces, de "suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer".⁶⁶

La energía psíquica, de ordinario "invertida", puesta en circulación y disciplinada por el principio de placer, se desencadena bajo el efecto del trauma. Se emancipa y queda "libre", resiste la conversión de su "libre fluir al estado quiescente".⁶⁷

64. *Ibid.*, p. 430.

65. *Ibid.*, p. 432.

66. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 63 [Más allá del principio de placer, op. cit., p. 22].

67. *Ibid.*, p. 73 [*ibid.*, p. 31, trad. levemente modificada].

En otras palabras, resiste la "ligazón" (*Bindung*) que por lo corriente permite al principio de placer "establecer [su] imperio [*Herrschaft*] irrestricto".⁶⁸

Esa "libertad" es al mismo tiempo una "coacción" (*Zwang*). Al no obedecer ya al principio, la energía traumática no tiene otra salida que el retorno, la repetición del mecanismo desencadenante de la desligazón. Se desencadena al encadenarse al mecanismo de su desencadenamiento. Por eso, "el enfermo [...] está, por así decir, fijado psíquicamente al trauma".⁶⁹

Este análisis de la compulsión parece en verdad, a primera vista, oponer un "no" a una interpretación anarquista del más allá del principio. Su dominación mecánica, rígida, es un hecho establecido. Durante el examen de esa compulsión, a continuación de la observación del juego del carretel —el *fort da*— al que se entrega su nieto, Freud introduce la pulsión de dominio, de poder o de control, la *Bemächtigungstrieb*.

La repetición del movimiento del carretel —lanzamiento a lo lejos y luego retorno, sustituto de la partida y la vuelta de la madre— produce indiscutiblemente placer en el niño. Pero ese placer es "de otra índole" y no como el procurado habitualmente por la baja de la tensión.⁷⁰ De hecho, "[e]s imposible que la partida de la madre le resultara agradable, o aun indiferente. Entonces, ¿cómo se concilia con el principio de placer que repitiese en calidad de juego esta vivencia penosa para él?"⁷¹ ¿Por el hecho de que el retorno del carretel, al remedar el de la madre, borra esa sensación penosa y produce una satisfacción? Pero la observación, dice Freud, contradice esa conjetura. Es preciso buscar la explicación en otro lado. Al asistir impotente a la partida de su madre, "[e]n la vivencia [el niño] era pasivo, era afectado por ella; ahora se ponía en un papel activo repitiéndola como juego,

68. *Ibid.*, p. 78 [*ibid.*, p. 35].

69. *Ibid.*, p. 50 [*ibid.*, p. 13].

70. *Ibid.*, p. 55 [*ibid.*, p. 16].

71. *Ibid.*, p. 53 [*ibid.*, p. 15].

a pesar de que había sido displacentera. Podría atribuirse este afán a una pulsión de poder [*Bemächtigungstrieb*] que actuara con independencia de que el recuerdo en sí mismo fuese placentero o no".⁷²

La pulsión de dominio está en el origen de una satisfacción indiferente al carácter placentero de su objeto. Se trata de una satisfacción de control, de "poder sobre". En el juego, el niño se asume como amo de la repetición. "Cada nueva repetición parece perfeccionar ese dominio [*Beherrschung*] procurado".⁷³ Freud establece entonces una relación estructural entre el placer del dominio y el origen de la agresividad. Una vez más, parece claro que solo ve el más allá del principio como una hiperarquía, el origen mismo de la dominación.

Sin embargo, el sí y no aparece donde menos se lo espera, con la entrada en escena de la pulsión de muerte. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre la pulsión de muerte y la compulsión de repetición?, pregunta Freud.⁷⁴ En los dos casos se trata de retorno. La muerte, como la compulsión, hace volver. Elasticidad de la inercia, la muerte es retorno a lo inorgánico, repetición de las vísperas de la vida. Debemos formular la hipótesis, prosigue Freud, "de que todas las pulsiones quieren reproducir algo anterior".⁷⁵ Esa es la expresión de la "naturaleza conservadora del ser vivo",⁷⁶ el cual, "[d]esde su comienzo mismo [...], no habría querido cambiar".⁷⁷ Así, concluye aquel, "[s]i nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones internas, no podemos decir otra cosa que esto: *la*

72. *Ibid.*, pp. 53-54 [*ibid.*, p. 16; traducción levemente modificada]. Véase el comentario de Derrida, "Spéculer — Sur 'Freud'", *op. cit.*, p. 339.

73. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, *op. cit.*, pp. 78-79 [*Más allá del principio de placer*, *op. cit.*, p. 35].

74. *Ibid.*, p. 80 [*ibid.*, p. 36].

75. *Ibid.*, p. 81 [*ibid.*, p. 37].

76. *Ibid.*, p. 80 [*ibid.*, p. 36].

77. *Ibid.*, p. 82 [*ibid.*, pp. 37-38].

meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo".⁷⁸

Analizada de tal modo, la muerte es el sí y no del poder. Por un lado, se manifiesta en la vida como la punta afilada de la pulsión de poder, como lo testimonian el sadismo y el masoquismo, sus versiones agresivas y destructoras. El "sadismo originario", dice Freud, asume "la función de dominar al objeto sexual". Por su parte, el masoquismo, "la pulsión parcial complementaria del sadismo", es "una reversión del sadismo hacia el yo propio".⁷⁹ Deseo de matar, de sufrir, de hacer sufrir, de hacer(se) mal, tales son los mensajeros de Tánatos.

Por otro lado, si la muerte es asesinato, si es violencia, también es reposo. La vuelta atrás marca la extinción de la compulsión, la "supr[esión de] la tensión",⁸⁰ el lugar sin lugar donde todos los principios entregan las armas de la principialidad. El retorno de lo vivo al estado inorgánico es desenlace en un sentido literal. Si dicho retorno aún obedece sin duda a un principio, no es al de placer sino al "principio de Nirvana", que es incluso lo contrario de un principio.⁸¹ "El término 'Nirvana', difundido en Occidente por Schopenhauer", afirman Laplanche y Pontalis, "procede de la religión budista, en la que designa la 'extinción' del deseo humano, el aniquilamiento de la individualidad

78. *Ibid.* [*ibid.*, p. 38].

79. *Ibid.*, pp. 102-103 [*ibid.*, p. 53].

80. *Ibid.*, p. 104 [*ibid.*, p. 54].

81. El principio de Nirvana se describe de manera todavía ambigua en la obra de 1920: Freud lo caracteriza en efecto como principio de constancia, lo cual puede inducir a confundirlo con el principio de placer. Pero en "El problema económico del masoquismo", de 1924, reconoce con claridad que "el principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte" y, por tanto, "algo distinto", como explican Laplanche y Pontalis, "a una ley de constancia o de homeostasis"; véase Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, París: Presses universitaires de France, 1967, p. 332 [trad. esp.: *Diccionario de psicoanálisis*, trad. de Julio Vivas, Barcelona: Paidós, 1996].

que se funde en el alma colectiva, un estado de quietud y dicha perfecta".⁸²

Muerte o desasimio, en Freud se comprueba la imposibilidad de establecer con claridad el estatus del más allá del principio: hiperpoder por un lado, desligazón del poder por otro. Sí y no.

"¿Qué diferencia entre un principio y una pulsión?"⁸³

Ahora bien, llama la atención que Derrida, en su lectura del texto de Freud, insista más en el encadenamiento que en el desencadenamiento, más en la ligazón (*Bindung*) que en la desligazón. A tal punto que uno termina por no saber quién, Freud o él, es el menos anarquista de los dos.

Es cierto, Derrida toma en consideración la actividad de la desligazón:

Hay trauma cuando, en el límite, en el puesto fronterizo, la barrera de protección se rompe. Se deshace entonces toda la organización defensiva y toda su economía energética se desbanda. [...] El PP [principio de placer] queda fuera de combate (*außer Kraft gesetzt*). Ya no dirige las operaciones, pierde el dominio frente a la sumersión, la inundación (*Überschwemmung*, imagen de una avalancha líquida repentina, como en la ruptura de una represa): grandes cantidades de excitación cuyo flujo desborda en un instante el aparato psíquico.⁸⁴

No obstante, afirma que esa transgresión del principio de placer no puede "jamás dejar que se concluya [en su franqueamiento]".⁸⁵

A la vez que reconoce que el texto de Freud se estanca, "cojea", responde sin responder a su propia pregunta, y a la vez que se ciñe a ese suspenso, que lo empuja al extremo de su apo-

82. *Ibid.*, p. 331.

83. J. Derrida, "Spéculer – Sur 'Freud'", *op. cit.*, p. 346.

84. *Ibid.*, p. 370.

85. *Ibid.*, p. 288.

ría, Derrida cierra el cerco y zanja en realidad la cuestión. Dice no. No hay más allá del principio. La diferencia entre principio y pulsión –de poder y de muerte– es un efecto de su complicidad. “Se trata siempre de saber quién es el ‘amo’, quién ‘domina’, quién tiene la ‘autoridad’”.⁸⁶ Derrida va a mostrar que el amo, a fin de cuentas, es siempre y precisamente el dominio.

Pero ¿qué quiere decir “dominio” para Derrida?

En el comienzo mismo del texto, Freud, recordémoslo, pone en entredicho el “dominio” (*Herrschaft* [“imperio”]) del principio de placer. Ahora bien, cuando examina el más allá del principio de placer al analizar la compulsión de repetición, lo que constata una vez más –como acabamos de verlo en el caso del juego del carretel– es la existencia de un “dominio”. Esta vez, el de la *Bemächtigungstrieb*. Si se admite que *Herrschaft*, *Beherrschung* y *Bemächtigungstrieb* tienen el mismo sentido en alemán, cosa de la cual Derrida no parece dudar, cabe entonces concluir legítimamente que el más allá del dominio... es el dominio. ¿El mismo que en el principio de placer? ¿Otro? Las dos cosas a la vez, responde Derrida.

Este reconoce por un lado que el más allá del principio de placer puede ser “algo distinto del dominio, algo muy distinto” de la *Herrschaft* del principio. Por otro, también afirma que ese algo muy distinto sigue siendo pese a todo un efecto del principio: solo es la figura desplazada de lo mismo. “El dominio del PP [principio de placer] no sería otra cosa que el dominio en general. No hay *Herrschaft* del PP, hay una *Herrschaft* que no se aleja de sí misma sino para reapropiarse: tautoteología que, sin embargo, hace o deja volver al otro en su espectro doméstico”.⁸⁷ Lo completamente distinto del dominio es al mismo tiempo su identidad.

Ese “sí y no” de la identidad y la alteridad consigo mismo del dominio (poder-imperio) se afirma como *diferancia* del

86. *Ibid.*, p. 431.

87. *Ibid.*, p. 338.

dominio. “Es el mismo diferante [*différant*], en diferancia de sí”.⁸⁸ Entre principio, gobierno, imperio, pulsión, compulsión, dominio... “no hay más [...] que diferancia de poder”.⁸⁹ El poder (dominio, imperio) es la diferancia del poder, el poder en cuanto se distribuye según sus diversas instancias, sus numerosos sinónimos. Esa es la manera en que Derrida fluidifica la función trascendental del poder, al mostrar cómo circula este entre sus puestos, sus posiciones, sin detenerse en ninguno de ellos.

¿Es entonces la diferancia, en cuanto instancia metamórfica, plástica del poder, la que es el más allá del principio de placer? ¿Es ella la anarquista?

La respuesta, pese a todo, es “no”. Decir que el poder no es más que la diferancia del poder equivale a reconocer que este nunca puede ser desbordado por nada que no sea poder. El poder se difiere pero no se pierde jamás. Sus múltiples “puestos” constituyen una única “dinámica de la dinastía”.⁹⁰

Derrida respondería que el argumento de la diferancia del poder es al mismo tiempo lo que impide que este exista propiamente. Y eso, contra Freud. En efecto, Derrida considera que para este “la pulsión más pulsiva es la pulsión de lo propio; en otras palabras, la que tiende a reapropiarse. El movimiento de reapropiación es la pulsión más pulsiva. Lo propio de la pulsividad es el movimiento o la fuerza de reapropiación. Lo propio es la tendencia a apropiarse”.⁹¹ La pulsión de muerte recorre al propietario al reconducir el organismo “al estado inorgánico inicial”.⁹² No solo reconduce la vida a su “meta” *propia*, sino que garantiza a cada uno *su* muerte. Freud afirma en efecto que cada muerte es singular, y “el organismo solo quiere morir a su

88. *Ibid.*, p. 302.

89. *Ibid.*, p. 432.

90. *Ibid.*, p. 431.

91. *Ibid.*, p. 379.

92. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 73 [El malestar en la cultura, op. cit., p. 115].

manera".⁹³ Con la introducción de la pulsión de muerte, Freud habría finalmente rizado el rizo: "La pulsión de imperio debe ser [...] la *relación consigo misma* de la pulsión: no hay pulsión que no se vea impulsada a ligarse consigo misma y asegurarse el dominio de sí como pulsión. De ahí la tautología trascendental de la pulsión de imperio: es la pulsión como pulsión, la pulsión de pulsión, la pulsionalidad de la pulsión".⁹⁴

El "dominio" (poder, imperio) tiene pues en Freud, por esta razón, un estatus trascendental. A tal punto que del dominio psíquico, a la vez principal y pulsional, "se derivaría el dominio en el sentido calificado de corriente, habitual o literal e incluso propio en los 'dominios' de la técnica o el conocimiento experto, de la política o la lucha entre las conciencias".⁹⁵

Si hay anarquía, solo sería entonces, según Freud, ese trascendental puesto al desnudo. La anarquía sería el poder *a priori*.

Uno de los innumerables méritos de esa interpretación es el de preguntarse en qué podrían convertirse, en una sociedad anarquista, la pulsión de poder, el deseo de hacer mal, de sentir dolor, el impulso a destruir, la crueldad. ¿La relación entre dominar y sufrir no reemplazaría en esa sociedad la relación entre mandar y obedecer? ¿No sería peor que la lógica de gobierno?

Ahora bien, y una vez más, ¿tenemos la certeza de que la diferancia consigue introducir el juego (el "casi") en lo trascendental? ¿Permitir el surgimiento de un anarquismo deconstruido y deconstructor?

La pulsión anarquista

Nada es menos seguro. ¿Dónde ve Derrida en Freud la idea de una alteridad del principio de placer existente "directamente" en él?⁹⁶ ¿De dónde saca la identificación del dominio y lo

93. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 83 [Más allá del principio de placer, op. cit., p. 39].

94. J. Derrida, "Spéculer – Sur 'Freud'", op. cit., p. 430.

95. *Ibid.*, p. 419.

96. *Ibid.*, p. 303.

propio? ¿Dónde da Freud a entender que la compulsión de repetición no puede ser más que la tarjeta postal del principio de placer, el envío que, de sí mismo, este se hace a sí mismo por el rodeo de un diferimiento momentáneo? ¿Qué pasa con los traumas, los accidentes, las heridas de guerra y otras conmociones? ¿No vienen justamente del afuera, de un lugar *al margen de la diferancia*? ¿De un lugar tal vez situado, también, al margen del dominio? ¿Por qué la anarquía, lo anárquico, deberían ser siempre enviados del príncipe?

En todos los casos, *nada* permite decir con certeza que todo lo que va más allá del principio de placer sea para Freud lo propio exilado, momentáneamente descentrado. Nada permite tampoco hablar de una pulsión de lo propio, fórmula que Freud no utiliza nunca. En cambio, y al contrario de lo que afirma Derrida, *nada impide considerar, en Freud, la posibilidad de una independencia de la pulsión de muerte con respecto al poder*.

Derrida respondería a no dudar que la independencia es un efecto más del poder. Freud le da en parte la razón al reconocer por ejemplo la independencia del "componente sádico en la pulsión sexual". "Desde siempre hemos reconocido", escribe, "un componente sádico en la pulsión sexual; según sabemos, puede volverse autónomo y gobernar, en calidad de perversión, la aspiración sexual íntegra de la persona".⁹⁷ "Como pulsión parcial dominante", este componente se desprende de la organización libidinal para comportarse de manera autónoma y repetirse compulsivamente.

Freud reconoce que "no [es] fácil pesquisar" la existencia de la pulsión de muerte –que trabaja "muda dentro del ser vivo en la obra de su disolución"–,⁹⁸ como no sea convocando, a título de ejemplo, su única manifestación visible, la pulsión parcial de agresión y destrucción.⁹⁹

97. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 102 [Más allá del principio de placer, op. cit., p. 52].

98. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 74 [El malestar en la cultura, op. cit., p. 115].

99. *Ibid.* [ibid.].

Al mismo tiempo, es difícil no ver que la pulsión de muerte tal como Freud la piensa abre a la anarquía *otro destino, otra diferencia*. Al trabajar en la disolución de los conjuntos contruidos por Eros, la pulsión de muerte interrumpe su obra aglutinante, el tejido borreguil, fusional del lazo social. Y esa disolución, esa desligazón no son por necesidad los efectos de un furor destructivo. Paradójicamente, pueden dar origen a otros tipos de vínculo, distintos de los de la cohesión social gubernamental, distintos de los de la comunidad *obediente*. Vínculos salidos de una ruptura de los vínculos. Ruptura de los vínculos de dependencia. Ruptura de los vínculos jerárquicos. Ruptura de las tendencias al agrupamiento, a los movimientos de masas y a sus correlatos, el culto de los líderes, la celebración de los tiranos. ¿Y si la pulsión de muerte, contrariamente a lo que afirma Derrida, prefigurara la anarquía política como comunidad *liberada de su vínculo con el dominio*?

El hecho de que Freud nunca considere temáticamente ese destino no impide que algunos psicoanalistas arriesguen la hipótesis.¹⁰⁰ Es lo que hace, por ejemplo, Nathalie Zaltzman. Para ella, la pulsión de muerte no es ni pulsión anárquica ni pulsión de anarquía, sino sin duda "pulsión anarquista", "liberadora", "libertaria". "La pulsión anarquista" es por lo demás el título de su principal escrito, en el cual sostiene la existencia de "otro tipo de pulsión de muerte",¹⁰¹ que arranca *otra forma de vida a esa pulsión*. Una vida que se resiste al imperio unificador y hartado destructor de Eros.¹⁰² Que también se desolidariza en lo fundamental del dominio. Como dice Dominique Scarfone, "podría sostenerse, por consiguiente, que el imperio es otro nombre de

100. Al parecer, Freud no contempla ni por un segundo la posibilidad de que la cohesión político-social estatal se estremezca por obra de otra cosa que el instinto de destrucción.

101. Nathalie Zaltzman, "La pulsion anarchiste", en Nathalie Zaltzman, Jacques André et al., *Psyché anarchiste: débattre avec Nathalie Zaltzman*, París: Presses universitaires de France, 2011, col. "Petite bibliothèque de psychanalyse", pp. 15-79, en p. 53 [trad. esp.: *La pulsión anarquista*, trad. de Enrique Flores, México: Malatesta, 2020].

102. Véase *ibid.*, pp. 56-57.

aquello contra lo cual se levanta la pulsión anarquista sobre la que nos llama la atención Nathalie Zaltzman".¹⁰³

Volveré al trabajo de Zaltzman, que esboza una reflexión insoslayable sobre la relación entre esa otra pulsión de muerte y el anarquismo político. Por el momento quiero señalar que Derrida nunca considera que *Más allá del principio de placer* pueda leerse en el sentido de ese anarquismo, ese *otro* anarquismo: la posibilidad de sobrevivir a la ausencia de amo sin ser, empero, "irresponsable". La posibilidad de algo no gobernable que no se confunda con lo ingobernable de la diferencia.

PREGUNTAS A FOUCAULT

En *Resistencias*, Derrida confiesa que le habría gustado preguntarle a Foucault si la *Bemächtigungstrieb* había tenido algún papel en su pensamiento. "¿Cómo habría situado Foucault esa pulsión de dominio en su discurso sobre el poder o los poderes irreductiblemente plurales?"¹⁰⁴ Él, que no se refiere nunca a *Más allá del principio de placer*, ¿qué habría pensado de ella? "¿Hubiera inscrito esa matriz problemática *dentro* del conjunto cuya historia describe? ¿O bien del otro lado, el lado de lo que permite, al contrario, delimitar el conjunto y, justamente, problematizarlo?"¹⁰⁵ ¿La pulsión de poder habría ocupado el borde tematizante o el borde tematizado del pensamiento foucaultiano del poder?

Foucault sin duda habría respondido, *como él*, sugiere Derrida, que esa pulsión se sitúa en los dos bordes a la vez, ambos partes integrantes de la misma red, la misma diferencia. Derrida imagina la respuesta de Foucault en estos términos (los suyos):

103. Dominique Scarfone, "Besoin, emprise, 'régression' et anarchie", en *ibid.*, pp. 105-123, en p. 117.

104. J. Derrida, *Résistances...*, op. cit., pp. 144-145.

105. *Ibid.*, p. 145.

En lo que hay que dejar de creer es en la principalidad o la primacía, en la problemática del principio, en la unidad principal del placer y del poder, y asimismo de tal o cual pulsión a la que se supone más originaria que otra. El motivo de la *espiral* sería el de una dualidad pulsional (poder/placer) *sin principio*.¹⁰⁶

Foucault hubiera dicho pues lo que Derrida quería oír. Y lo que quería oír era lo que él mismo creía haber dicho en su lectura de *Más allá del principio de placer*. A saber, que la diferencia es la unidad no principal del principio y la pulsión, que impide detenerse en uno más que en otro al intentar ponerlos en relación como un más acá con un más allá. El poder circula, se transgrede, sin bloquearse en tal o cual de sus puestos, y ni siquiera en la transgresión misma. La diferencia –y no el más allá– del poder es su anarquía constitutiva, que nunca se fija ni se torna rígida y circula entre sus posiciones.

Pero esa ventriloquía de Foucault no es del todo convincente. En realidad, Derrida no pudo sostener verdaderamente esa respuesta: la que él cree que fue su respuesta. La pirámide, a decir verdad, sustituyó a la espiral. De hecho, Derrida reconoció, quisiera o no, el carácter no derivado, originario, de la pulsión de dominio (poder-imperio). Y por lo tanto, en definitiva, su valor de principio.

Respuestas de Freud

Derrida objetaría que es Freud, como hemos visto, quien asigna un “papel [de] predicado trascendental” a esa pulsión. Él mismo solo le reconoce, como también hemos visto, un estatus “cuasi trascendental”.

Trascendental o cuasi trascendental: Freud habría podido ver en esta interpretación casi kantiana del papel de la *Bemächtigungstrieb* una suerte de confesión enmascarada de Derrida acerca del carácter para él inevitable, inamovible, imposible de transgredir de esa pulsión. Freud, no deconstruido

106. *Ibid.*, p. 146.

al final de “Especular – Sobre ‘Freud’”, se habría propuesto tal vez emprender la deconstrucción de la obsesión *dominante* de su gran lector.

¿Qué hubiera dicho? Que Derrida no logra, *in fine*, diferenciar entre la diferencia y la pulsión de poder. Habida cuenta de que todo más allá de la pulsión de poder es solo un juego de la diferencia consigo misma, ¿cómo no serían idénticas? En consecuencia, la diferencia sigue siendo principio de la pulsión de poder, y esta, pulsión de aquella. ¿Puede la diferencia ser entonces otra cosa que una lógica de dominación? ¿Derrida no muestra a fin de cuentas, en nombre de su “anarquismo responsable” y al intentar paradójicamente deconstruir a Freud, que la pulsión de poder siempre llega a destino?

No, desde ya. Jamás habría admitido esto. Pero ¿cómo, si no es por un *abuso de poder*? De hecho, no hay elección. Para detener la identificación alocada de la diferencia y el poder, la única solución es instalar puertas cortafuegos, diques en la diferencia, porque no se la puede distinguir del poder y el imperio del imperio parece ilimitado. *Porque la deconstrucción no consigue deconstruir la pulsión de poder. Empezando por la suya propia.*

¿Cómo detener esa irreductible tendencia al dominio, al imperio, a la dominación, como no sea mediante la reintroducción, en carácter de barrera, de la vieja oposición que, sin embargo, creíamos deconstruida entre violencia y no violencia, *haciendo así violencia a la deconstrucción misma*? La negación de la anarquía y el anarquismo se produce precisamente ahí, en la restauración de viejas fronteras que creíamos divisibles y divididas.

TERRORISMO, ANARQUÍA Y BARRERAS PROTECTORAS

La obra tardía de Derrida trabaja en esa restauración. Años después de *La tarjeta postal*, en *La filosofía en una época de terror*,¹⁰⁷

107. Jacques Derrida, “‘Auto-immunités, suicides réels et symboliques’: un dialogue avec Jacques Derrida”, en Giovanna Borradori (ed.), *Le “Concept” du 11 septembre: dialogues à New York (octobre-décembre 2001), avec Giovanna Borradori*, Paris: Galilée, 2004, pp. 133-196 [trad. esp.: “Autoinmunidad: sui-

Derrida señala que el “nuevo orden mundial” ya no permite distinguir entre terrorismo de Estado y terrorismo anarquista. En efecto, tras el ataque a las Torres Gemelas, la diferencia “entre guerra y terrorismo, entre terrorismo nacional e internacional, terrorismo antiestatal y terrorismo de Estado” se ha tornado improbable.¹⁰⁸ El trauma del 11 de septiembre precipitó la realidad de esa falta de diferencia entre poder estatal-gubernamental y poder emanado de instancias no estatales, como Al Qaeda y Estado Islámico, “potencias anónimas, no-estatales [...], organizaciones armadas, virtualmente nuclearizadas”.¹⁰⁹

Ahora bien, al afirmar cada vez con más fuerza el carácter global, hegemónico, indiferenciado de la pulsión de poder, Derrida reintroduce efectivamente un más acá y un más allá de esa pulsión.

Más acá. La pulsión de poder termina de hecho por asimilarse a lo que es preciso sin duda llamar un *estado de naturaleza*. Es cierto, ya no es el que Lévi-Strauss proyecta sobre la sociedad nambiquara, sino más bien un estado de naturaleza de tipo hobbesiano, el del lobo. Es imposible, en efecto, no advertir la interpretación muy tradicional que Derrida propone de Hobbes. En *La filosofía en una época de terror* ve en la noción de *terror*, que Hobbes identifica con la “anarquía” (*anarchy*), el ancestro directo del terrorismo.¹¹⁰ La pulsión de poder se asimila por tanto al terror, y el terror a la anarquía-caos. Para Derrida lector de Hobbes, la anarquía se convierte en el estado de naturaleza del poder.¹¹¹

cidios simbólicos y reales: diálogo con Jacques Derrida”, en Giovanna Borradori (ed.), *La filosofía en una época de terror: conversaciones con Jacques Derrida y Jürgen Habermas*, trad. de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Madrid: Taurus, 2003, pp. 131-195].

108. *Ibid.*, p. 143.

109. *Ibid.*, p. 166.

110. *Ibid.*, p. 155.

111. Derrida recuerda que Einstein, en *¿Por qué la guerra?*, mostró que un “*craving for power*” [...], una necesidad de poderío político, caracteriza[ba]

Más allá. La vuelta atrás de la mirada, hacia la “naturaleza”, hacia el lobo, determina también el movimiento inverso, de la mirada hacia el “más allá” de ese terror generalizado. Hacia un halo de promesa, que Derrida llama “más allá del más allá”. Más allá del más allá freudiano del principio de placer, porque, como acabamos de ver, Freud, al parecer, no va más allá. En *Estados de ánimo del psicoanálisis* se plantea la cuestión: “¿Hay para el pensamiento [...] otro más allá, por decirlo así, un más allá que se mantenga más allá de los *posibles* que aún son *tanto* los principios de placer y realidad *como* las pulsiones soberanas de muerte o de dominio que parecen ejercerse por doquier allí donde se anuncia la crueldad?”¹¹²

El más allá del más allá se inviste entonces de una dimensión mesiánica. Sin mesías e incluso sin mesianismo, es cierto, pero disponible de todos modos para una venida redentora. Para una “hospitalidad de visitación”.¹¹³ Esta hospitalidad tiene varios nombres: el recién llegado absoluto, *khora* o los “no lugares” que son la isla, la tierra prometida, el desierto, los “lugar[es] más anárquico[s] y anarachable[s] que haya”. El anarquismo “pacifista”, no violento, (re)hace entonces su entrada.

Ese anarquismo mesiánico tiene en Derrida, es cierto, una base política. Pero se ancla en el centro, en una concepción bien sólida de la democracia parlamentaria y el Estado: “¿Qué hacer [hoy]”, se pregunta, “con una irreductible pulsión de muerte y una invencible pulsión de poder en una política y un derecho *progresistas*?”¹¹⁴ Eso es lo que exige un pensamiento de la democracia, que proteja al anarquismo mesiánico de la *anarchy* natural del anarquismo revolucionario.¹¹⁵

a la clase gobernante de todas las naciones” (J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse...*, *op. cit.*, p. 35.

112. *Ibid.*, p. 14.

113. *Ibid.*, p. 40.

114. *Ibid.*, p. 35.

115. Véase por ejemplo J. Derrida, *Voyous...*, *op. cit.*, pp. 61 y 111 y siguientes.

Aunque anuncie que la democracia está aún por llegar y se entregue a una cáustica crítica de la democracia representativa,¹¹⁶ Derrida considera no obstante que por el momento esta es la única transacción aceptable. Y ello aun cuando el concepto tradicional de democracia se muestre todavía hoy de conformidad con su definición clásica de "autodeterminación soberana", "auto-nomía", "uno mismo que se da a sí mismo su ley".¹¹⁷ Aun cuando desempeñe todavía su papel de *arjé*. De hecho, ese concepto también es capaz de pasar por alto su papel tradicional, de emanciparse de él. La democracia, que "nunca es propiamente lo que es, nunca es ella misma",¹¹⁸ puede sorprender. Sigue siendo de tal modo el único régimen político "que acepta la posibilidad de discutirse, criticarse y mejorarse constantemente a sí mismo".¹¹⁹ En ese sentido, siempre está por llegar.

Aceptemos pues, siempre por el momento, la transacción:

En ese desencadenamiento de violencia sin nombre [el 11 de septiembre], pues bien, si tuviera que hacerlo en una situación *binaria*, tomaría partido. Pese a mis reservas radicales con respecto a la política americana e incluso europea [...], pese a todo, pese a todas las traiciones *de hecho*, pese a todos los incumplimientos de la democracia, del derecho internacional, de las instituciones internacionales [...], tomaría partido por el campo que deja, en *principio* [vaya, el principio], *de derecho*, una perspectiva abierta a la perfectibilidad, en nombre de lo

116. Véase Jacques Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, París: Galilée, 1993, en particular la discusión de las tesis de Fukuyama, pp. 95-126 [trad. esp.: *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti della Rocca, Madrid: Trotta, 1995].

117. J. Derrida, *Voyous...*, op. cit., p. 30.

118. *Ibid.*, pp. 61 y 63.

119. J. Derrida, "'Auto-immunités, suicides réels et symboliques'..." , op. cit., p. 178.

"político", de la democracia, del derecho internacional, de las instituciones internacionales, etcétera.¹²⁰

He aquí la deconstrucción salvada del mal. La democracia es "indeconstructible".

ANARQUISMO INNEGABLE, ANARQUISMO NEGADO

Pero he aquí también la deconstrucción negada. En realidad, el carácter indeconstructible de la democracia marcaría y enmascararía a la vez el carácter indeconstructible de la pulsión de poder. En efecto, contra ella no se puede nada, más allá de oponerle la salvaguardia gubernamental.

Negar algo, objetaría Derrida, siempre equivale al mismo tiempo a afirmar su carácter innegable. Negar la posibilidad del anarquismo tal vez sea entonces declararlo innegable. La denegación del anarquismo sería así la condición *sine qua non* de su afirmación. Del anarquismo, Derrida diría sin duda lo mismo que dice de la fe: "no se la puede negar, y eso quiere decir que, a lo sumo, se la puede negar". En efecto, "el discurso que se le opondría entonces siempre cedería, de hecho, a la figura o la lógica de la negación".¹²¹

A pesar de todo, Derrida no contempla nunca, ni siquiera para negarla, la posibilidad de un anarquismo que no sea ni una república sadomasoquista ni una tierra prometida. Por eso no se puede quitarle razón a ese lector que afirma que "solo viene a leer la política como un asunto de Estado".¹²² El informe del GREPH [Groupe de recherche sur l'enseignement philosophique, Grupo de Investigación sobre la Enseñanza Filosófica] ya lo afirmaba: "Nos parece que cierta racionalidad estatal no solo está acorde con la unidad de lo filosófico que lisa y llana-

120. *Ibid.*, p. 169.

121. *Ibid.*

122. Benjamin Boudou, "La traversée du politique: Derrida et Ricœur entre pureté de la philosophie et tragique de l'action", *Raisons politiques*, 45, 2012, pp. 211-233, en p. 215.

mente no queremos abandonar, sino que representa el medio más potente de lucha contra las fuerzas o los intereses de clase (por ejemplo) que aprovechen el empirismo o el anarquismo político".¹²³ En consecuencia, la "libertad [...] con respecto a las estructuras estatales" solo debe ser "relativa".

¿En qué sentido los intereses de clase aprovecharían el anarquismo político? No lo sabremos. El anarquismo político no habrá de tener ninguna oportunidad en la deconstrucción.

Para terminar, sin embargo, querría ocuparme de la idea de "libertad relativa". De la desconfianza hacia la libertad absoluta de la que Derrida no se apartará jamás, ya se trate de la libertad de la energía inconsciente cuando se desencadena o, a la inversa, de la autonomía racional del sujeto. En el transcurso de un diálogo con Jean-Luc Nancy, confiesa: "me vi en la necesidad [...] de dejar en espera y bajo vigilancia la palabra 'libertad', a valerme de ella de manera exigua, reservada, parsimoniosa y circunspecta. Y siempre lo hice con inquietud y mala conciencia".¹²⁴ ¿Cómo no destacar todas y cada una de las palabras de esta declaración? ¡Dejar en espera la libertad!

El filósofo Charles Ramond no vacila en afirmar, sin intención crítica alguna y con la mejor voluntad del mundo, que "Jacques Derrida no fue nunca un pensador de la libertad".¹²⁵ ¿Tiene razón? A esta altura ya no sé si hay que responder "sí y no"... Pero ¡qué afirmación!

Tanto el anarquista como el canalla solo encuentran en definitiva su lugar en la calle o la cárcel. "El canalla carece de ocupación, está tal vez desempleado y, al mismo tiempo, activamente ocupado en ocupar la calle, ya sea 'suelto en las calles', de aquí para allá sin hacer nada, ya sea haciendo lo que

123. Jacques Derrida, "La crise de l'enseignement philosophique", informe del GREPH, en *Du droit à la philosophie*, París: Galilée, 1990, pp. 155-179, en pp. 177-178.

124. Jacques Derrida, "Maîtrise et métrique", en *Voyous...*, op. cit., pp. 67-83, en p. 69 [trad. esp.: "Dominio y métrica", en *Canallas...*, op. cit., pp. 61-75].

125. Charles Ramond, "Derrida: éléments d'un lexique politique", *Cités*, 30(2), 2007, pp. 143-151, en p. 148.

normalmente no debe hacerse, según las normas, la ley y la policía, ni en las calles ni en ninguna otra vía".¹²⁶ Aquí tenemos mezclados a desocupados, bandidos y revolucionarios. ¿Es justo? Una vez más, ya no sé a esta altura si hay que responder "sí y no"...

Hay algo seguro: si situamos la "canallocracia" en alguna parte entre "el caos del anarquismo y el desorden estructurado",¹²⁷ Derrida parece haber olvidado la tercera vía: la posibilidad de un orden anarquista, la posibilidad misma de lo no gobernable.

La posibilidad, al mismo tiempo, de que los anarquistas no sean canallas.

126. Jacques Derrida, "Le voyou que je suis", en *Voyous...*, op. cit., pp. 95-103, en p. 98 [trad. esp.: "El canalla (al) que estoy si(gui)endo", en *Canallas...*, op. cit., pp. 85-92].

127. *Ibid.*

LA ANARQUEOLOGÍA

EL ÚLTIMO GOBIERNO DE MICHEL FOUCAULT

[U]n día, Platón habría visto a Diógenes el Cínico lavando una lechuga. Al verlo, recuerda que Dionisio había recurrido a él, pero que Diógenes había rechazado ese llamado, y entonces le dice: si hubieras sido más cortés con Dionisio, no estarías obligado a lavarte la lechuga. A lo cual Diógenes replica: si tú te hubieses acostumbrado a lavar tu lechuga, "no habrías sido esclavo de Dionisio".¹

Michel Foucault

No, Foucault no cree en la existencia de una pulsión de poder. Es imposible, dice, asignar al poder un origen, una raíz, una procedencia, aun "diferante", aun difractada entre los bordes de un juego de máscaras. En contraste con una idea frecuentemente admitida, el poder no tiene un origen instintivo: instinto de violencia o instinto de muerte. Si no hay poder sin manifestaciones de verdad, y si en la cuestión política la relación entre poder y verdad constituye la parte más oscura, la más difícil de pensar, es precisa y paradójicamente porque no hay una verdad del poder. No hay poder en estado puro. De ahí esta impactante declaración:

A menudo se dice que, detrás de todas las relaciones de poder, hay en última instancia algo que es como un núcleo de violencia y que, si se despoja al poder

1. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París: Gallimard/Seuil, 2008, col. "Hautes Études", p. 270 [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009].

de sus oropeles, lo que se encuentra es el juego desnudo de la vida y la muerte. Tal vez. Pero ¿puede haber un poder sin oropeles? En otras palabras, ¿puede haber en concreto un poder que prescindiera del juego de la luz y la sombra, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo invisible?²

Si bien las relaciones de poder pueden consolidarse como relaciones de dominación y estas pueden consolidarse en el Terror, no hay sin embargo una "tendencia" destructiva universal que, revelada por esas petrificaciones, sea capaz de trascender las apariciones históricas, siempre particulares, del ejercicio de la agresividad. Es tentador procurar que la pulsión de poder quede despojada de su ropaje, pero esta desnudez no es en sí misma más que una vestimenta. El poder no existe de por sí y no tiene "relación consigo mismo". Por tanto, ni pulsión ni principio de poder, ni siquiera "postal".

En consecuencia, la definición de la anarquía no debe buscarse más acá o más allá y menos aún más allá del más allá de la *arjé*. Foucault sitúa la anarquía en otra parte, donde esta resiste... y, al mismo tiempo, resiste tal vez al anarquismo.

EL ANARQUISMO REPENSADO

De todos modos, es muy difícil localizar la negación del anarquismo en Foucault. Ante todo —aunque esta no es sino una primera razón, la más evidente—, porque la disociación entre anarquía y anarquismo no es en él tan nítida, tan franca como en los otros pensadores.

Foucault, es cierto, toma distancia respecto del anarquismo tradicional. "No soy anarquista en cuanto no admito [esta]

2. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, ed. de M. Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París: Gallimard/Seuil, 2012, col. "Hautes Études", p. 18 [trad. esp.: *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014].

concepción enteramente negativa del poder",³ dice. Tampoco admite la "idea de la existencia de una naturaleza o un fondo humano que, a raíz de unos cuantos procesos históricos, económicos y sociales, haya quedado enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y por mecanismos de represión".⁴

Admitir la hipótesis anarquista de una naturaleza humana oprimida por el Estado es creer que "bastaría con hacer saltar esos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o volviera a tomar contacto con su origen y restableciera una relación plena y positiva consigo mismo".⁵ Conclusión aún más contradictoria por el hecho de que los anarquistas del siglo XIX son partícipes en el racismo político "inscri[to] en el funcionamiento del Estado moderno".⁶

Es evidente, con todo, que esas críticas del anarquismo tradicional no pueden interpretarse propiamente hablando como rechazos. El mismo Foucault, por lo demás, las juzga rápidas, proferidas sin cuidado por los matices, y siente a veces la necesidad de atenuarlas.⁷ En *Del gobierno de los vivos*, por ejemplo, exclama:

3. Michel Foucault, "La vérité et les formes juridiques" [1973], en *Dits et écrits*, París: Gallimard, 2001, col. "Quarto", vol. 1, 1954-1975, texto núm. 139, pp. 1406-1514, en p. 1510 [trad. esp.: *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de Enrique Lynch, Barcelona: Gedisa, 1978].

4. Michel Foucault "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté" [1984], en *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 2, 1976-1988, texto núm. 356, pp. 1527-1548, en pp. 1528-1529 [trad. esp.: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, III*, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 393-415].

5. *Ibid.*, p. 1529.

6. M. Foucault, "Il faut défendre la société"..., *op. cit.*, p. 232. Foucault agrega: "El socialismo fue desde el comienzo, en el siglo XIX, un racismo. Y ya se trate de Fourier, a principios de siglo, o de los anarquistas, al final, pasando por todas las formas de socialismo, siempre constatamos un componente de racismo" (*ibid.*).

7. En "La vérité et les formes juridiques", *op. cit.*, p. 1510, Foucault juega con su interlocutor, y cuando este lo interroga sobre la revolución, contesta: "ahí, yo sería mucho más anarquista".

Ustedes me dirán: listo, ya está, es la anarquía, es el anarquismo. A lo cual responderé: no veo muy bien por qué la palabra "anarquía" o "anarquismo" habría de ser tan peyorativa que baste utilizarla para hacer que un triunfo crítico funcione y se imponga. [...] [L]a posición que adopto no excluye en modo alguno la anarquía, y, después de todo, lo reitero, ¿por qué sería tan condenable la anarquía?⁸

En términos generales, la desconfianza foucaultiana se inscribe en un proceder consistente en repensar y reorientar el anarquismo político, nunca en condenarlo ni excluirlo.

El concepto de "anarqueología", que aparece en *Del gobierno de los vivos*, permite precisamente ver todo lo que Foucault deja de lado, pero también todo lo que mantiene del anarquismo clásico: "está claro que, en vez de utilizar las palabras 'anarquía' o 'anarquismo', que no convendrían, voy a hacer un juego de palabras [...]. Les diré entonces que lo que les propongo sería más bien una especie de anarqueología".⁹

La anarqueología es una actitud crítica que considera que "ningún poder va de suyo, ningún poder, sea cual fuere, es evidente o inevitable",¹⁰ y procede a hacer una génesis paradójica de las jerarquías sin término fundador ni teleología.

Es difícil pues, una vez más, tematizar una negación del anarquismo en uno de los pocos filósofos del siglo XX que lo toma políticamente en serio. Al extremo de haberse convertido, con el concepto de anarqueología, en el filósofo de referencia del "posanarquismo". De hecho, no hay ninguna teorización contemporánea de la anarquía que no se relacione de una manera u otra con Foucault. Los "posanarquistas" ven precisamente en acción en su pensamiento una profunda reelaboración del anarquismo histórico que lo libera de su teleologismo y, de tal modo, lo pone a disposición de las

8. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, op. cit., pp. 76-77.

9. *Ibid.*, p. 77.

10. *Ibid.*, p. 75

ideas de transversalidad, multiplicidad e intersección de las luchas. Todd May, en particular, afirma que Foucault "propone una convincente visión anarquista que surge de la tradición anarquista y a la vez la prolonga" al desplazarla hacia "una nueva teoría de la práctica".¹¹ Saul Newman sube la apuesta: Foucault fue el primero en hacer posible la "teorización de la posibilidad de la resistencia sin ninguna garantía esencialista".¹²

RESISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN

Las voces que se alzan para sostener la existencia de un anarquismo foucaultiano –los posanarquistas, Derek Barnett y, antes que ellos, como veremos, Gilles Deleuze– destacan dos de sus rasgos salientes, inseparables uno de otro: la *resistencia* y la *transformación*.

Resistencia

Decir que no hay "núcleo de violencia" que esté "detrás" de las relaciones de poder es, ante todo, poner en entredicho la existencia de un estado de naturaleza, sea cual fuere su forma: tradicional, reactualizada o incluso deconstruida. El origen del poder es la resistencia al poder y, por lo tanto, un poder más.

11. Todd May, "Anarchism from Foucault to Rancière", en Randall Amster et al. (eds.), *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, Londres: Routledge, 2009, pp. 11-17 [trad. esp.: "Anarquismo de Foucault a Rancière", trad. de Nicole Darat G., en Andrés Maximiliano Tello (ed.), *Gobierno y desacuerdo: diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*, Viña del Mar: Asociación Communes, 2016, pp. 75-91].

12. Saul Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lanham: Lexington Books, 2001, p. 157. El pensamiento de Foucault se convirtió así en una referencia insoslayable para el anarquismo contemporáneo, como lo testimonia asimismo el surgimiento de los *Anarchist Studies* y los *Resistance Studies* en los Estados Unidos, transformados en campos disciplinarios autónomos en ciencias políticas y sociales. Véase Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella II y Deric Shannon, "Introduction", en R. Amster et al., *Contemporary Anarchist Studies...*, op. cit., pp. 1-7.

La lectura foucaultiana de Hobbes, lo hemos visto, tiende a mostrar que es la sociedad, no el estado de naturaleza, lo que este describió como un estado de guerra permanente.

[E]l cuerpo social no está compuesto por una pirámide de órdenes o una jerarquía, no constituye un organismo coherente y unitario, sino que está conformado por dos conjuntos no sólo perfectamente distintos sino opuestos. Y esa relación de oposición existente entre los dos conjuntos que constituyen el cuerpo social y que trabajan el Estado es, de hecho, una relación de guerra, de guerra permanente: el Estado no es otra cosa que la manera misma en que esta continúa librándose, con formas aparentemente pacíficas, entre los dos conjuntos en cuestión.¹³

No se tardó mucho en pensar que la soberanía se impone en Hobbes como una fuerza de erradicación de la "anarquía" (*anarchy*). Y es cierto que, "[e]n el fondo, el discurso de Hobbes implica cierto 'no' a la guerra".¹⁴

Pero si, pese a todo, resulta posible interpretar la *anarchy* como el "fondo permanente" de la guerra civil, es en la medida en que Hobbes tiene en mente la aparición de grupos rebeldes, formados durante la guerra civil inglesa de 1642 a 1651, en particular los *Levellers* (Niveladores) y los *Diggers* (Cavadores), que reivindicaban contra el soberano la igualdad ante la ley. Sus combates suelen relacionarse con el anarquismo como ejemplos de luchas históricas. Para los *Levellers* (a quienes se llamaba de este modo para reprocharles su intención de aplanar la jerarquía social), "los nobles y el rey no tienen con [el pueblo] una relación de protección sino una mera y constante relación de rapiña y robo. Lo que se extiende sobre el pueblo no es la protección real; es la exacción nobiliaria, con la que el rey se beneficia y que el rey garantiza".¹⁵ Y más adelante:

13. M. Foucault, "Il faut défendre la société"..., *op. cit.*, pp. 74-75.

14. *Ibid.*, p. 84.

15. *Ibid.*, p. 93.

En cierto modo, el pueblo denunció incesantemente el carácter de pillaje de la propiedad, de exacción de las leyes y de dominación del gobierno. Y lo mostró simplemente porque no dejó de rebelarse —y la rebelión no es para los *Diggers* sino la otra cara de la guerra, cuya cara permanente la constituyen la ley, el poder y el gobierno—. [La rebelión] [v]a a ser el reverso de una guerra que el gobierno no cesa de librar. El gobierno es la guerra de los unos contra los otros; la rebelión va a ser la guerra de estos otros contra los primeros. [...] [L]os Niveladores y los *Diggers* van a decir que hay que liberarse de las leyes mediante una guerra que responda a la guerra. Hay que librar la guerra civil hasta el final, contra el poder normando.¹⁶

La aparente puesta al desnudo que hace Hobbes de una raíz del poder —la naturaleza lupina del hombre— encubre de hecho una estrategia consistente en declarar en negativo, *a contrario*, que no existe ningún estado prepolítico de la política. Que la naturaleza está ya siempre dentro de la política. La realidad del presunto estado de naturaleza es esa guerra social que determina que la política estatal sea y no sea más que "la guerra proseguida por otros medios".¹⁷

La resistencia, para Foucault, es entonces nada menos que el poder constituyente:

Sí. Ve, si no hubiera resistencia no habría relaciones de poder. Porque todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Tan pronto como el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia, por consiguiente, es lo primero y sigue siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto, obliga a las relaciones de poder a cambiar. Considero pues que el término "resistencia" es la palabra más importante, la *palabra clave* de esta dinámica.¹⁸

16. *Ibid.*, pp. 93-94.

17. *Ibid.*, p. 16.

18. Michel Foucault, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir, et la politique de l'identité" [1984], en *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 2, texto núm. 358,

Afirmar que la resistencia es lo primero implica que es ella, y no la *arjé* estatal-gubernamental, la que constituye el origen de la política. Contra las teorías oficiales que hacen de la institución del Estado y el gobierno el acto político principal, Foucault afirma la primacía del "agonismo", "relación que es a la vez de incitación recíproca y de lucha".¹⁹ Partir del agonismo equivale por lo tanto a

[T]omar como punto de partida las formas de resistencia a los diferentes tipos de poder. O [a] utilizar esa resistencia como un catalizador químico que permite poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. En vez de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones del poder a través del enfrentamiento de las estrategias.²⁰

La singularidad de la intervención de Foucault consiste en esa secundarización, lógica y cronológica, del paradigma árquico en beneficio de lo que se le resiste. En lo sucesivo, el pensamiento político no se apoya ni "en modelos jurídicos (¿qué es lo que legitima el poder?)"²¹ ni "en modelos institucionales (¿qué es el Estado?)"²² y rompe así con todas las teorías del contrato. En efecto, "el poder no es del orden del consentimiento"²³ o de la "servidumbre volun-

pp. 1554-1565, en pp. 1559-1560; las bastardillas son nuestras [trad. esp.: "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad", en *Sexualidad y política: escritos y entrevistas 1978-1984*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2016, pp. 199-215].

19. Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir" [1982], en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, texto núm. 306, pp. 1041-1062, en p. 1057 [trad. esp.: "El sujeto y el poder", trad. de Corina Iturbe, *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), julio-septiembre de 1988, pp. 3-20, entre otras ediciones].

20. *Ibid.*, p. 1044.

21. *Ibid.*, p. 1042.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 1055.

taria".²⁴ Contra la "ciencia política", "la tiranía de los discursos englobadores",²⁵ Foucault hace valer la importancia de los "saberes sometidos",²⁶ "dejados en suspenso"²⁷ y entregados al "saber histórico de las luchas" y "la memoria en bruto de los combates".²⁸

Sin embargo, la resistencia a la *arjé* no se inviste de ninguna dignidad trascendental. Y menos aún de un estatus pulsional. Si puede haber resistencia, es porque ningún poder es necesario. "[N]o hay ningún poder que no se apoye en la contingencia y la fragilidad de una historia [...], el contrato social es un bluf y la sociedad civil, un cuento para niños [...], no hay ningún derecho universal, inmediato y evidente que pueda siempre y en todas partes sostener una relación cualquiera de poder".²⁹ Al mismo tiempo, la resistencia misma es imprevisible, contingente en su forma, siempre particular, involucrada en el movimiento de sus transformaciones. "[E]l pequeño rumbo lateral y a contracarril que les propongo", afirma Foucault, "consiste en tratar de hacer intervenir en forma sistemática [...] la falta de necesidad de todo poder, sea el que fuere".³⁰ Ese "pequeño rumbo lateral" consiste en identificar la transformabilidad de la resistencia con la "falta de necesidad del poder" y la falta de necesidad del poder con el "principio de inteligibilidad del saber [político] mismo".³¹

24. *Ibid.*

25. M. Foucault, "Il faut défendre la société"..., op. cit., p. 9.

26. *Ibid.*, pp. 8-9.

27. *Ibid.*, p. 9.

28. *Ibid.*

29. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*..., op. cit., p. 76.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 77.

Transformación

La transformabilidad también es para Foucault una apuesta política de primera importancia. Este no solo afirma que relaciones de poder, pensamiento, *praxis*, trayectorias y experiencias personales son transformables, sino además que poder, pensamiento, *praxis*, trayectorias y experiencias personales no existen, no pueden existir a menos que se transformen. De ahí la famosa declaración:

Mi problema: sustituir la forma abstracta, general y monótona del "cambio", a través de la cual, de tan buena gana, se piensa la sucesión, por el análisis de *tipos diferentes de transformación*. [...] Reemplazar, en suma, el tema del *devenir* (forma general, elemento abstracto, causa primera y efecto universal, mezcla confusa de lo idéntico y lo nuevo) por el análisis de las *transformaciones* en su especificidad.³²

Transformabilidad y transformaciones de las relaciones de poder. Transformabilidad y transformaciones de las modalidades de resistencia. Transformabilidad y transformaciones del propio Foucault.

Lejos de ser el espectador neutral de los "modos de objetivación" que son en realidad los procesos de subjetivación, Foucault siempre se autoincluyó en su estudio, poniendo en juego su propia vida en la economía sobrecogedora de una filosofía experimental. "Uno debe ser para sí, y a lo largo de toda su existencia, su propio objeto".³³ Por eso, dice además, "no hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia

32. Michel Foucault, "Réponse à une question", en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 1, texto núm. 59, pp. 701-723, en p. 705 [trad. esp.: "Para una política progresista no humanista. Respuesta a una pregunta", en *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, pp. 193-221].

33. Michel Foucault, "L'herméneutique du sujet", en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, texto núm. 323, pp. 1172-1184, en p. 1175 [trad. esp.: "La hermenéutica del sujeto", en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., pp. 275-288].

directa, personal".³⁴ Y asimismo: "No me preocupo de ningún modo por el estatus universitario de lo que hago, porque mi asunto es mi propia transformación".³⁵

Mutaciones personales y mutaciones colectivas mantienen un estrecho vínculo. Si un libro siempre es, de una manera u otra, el trazado de una metamorfosis, involucra necesariamente a sus lectores en el movimiento de su plasticidad. "La relación con la experiencia debe, en un libro, permitir una transformación, una metamorfosis, que no sea simplemente la mía sino que pueda tener cierto valor, un carácter accesible para los otros, que los otros puedan hacer esa experiencia. [Esta] debe poder, en fin, ligarse hasta cierto punto a una práctica colectiva".³⁶

En *L'Anarchisme aujourd'hui*, Vivien García encuentra la palabra justa: Foucault "se atrevió a aplicar la actitud anarquista al propio anarquismo".³⁷

NEGACIÓN: LAS LECTURAS ENCUBRIDORAS

De todos modos, en este último argumento –transformabilidad y transformación– atribuido a un anarquismo de Foucault veo asomar algo que se vuelve contra ese mismo anarquismo presunto.

34. Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (entrevista con D. Trombadori), en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, texto núm. 281, pp. 860-914, en p. 863 [trad. esp.: "El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault", en *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 33-99].

35. Michel Foucault, "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins", en *Dits et écrits*, vol. 2, texto núm. 336, pp. 1344-1357, en p. 1355 [trad. esp.: "Entrevista con Stephen Riggins", trad. de Jorge Álvarez Yágüez, en *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*, trad. de Jorge Álvarez Yágüez y Horacio Pons, Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 273-290].

36. *Ibid.*

37. V. García, *L'Anarchisme aujourd'hui*, op. cit., p. 44.

He hablado de los lectores involucrados en la plasticidad de las transformaciones. Pero ¿cómo leer a Foucault si nunca es el que es? El carácter metamórfico de sus trayectorias condena necesariamente a los intérpretes a un trabajo de periodización de la obra. Los libros y los artículos ya son incontables: primer Foucault, segundo Foucault, tercer Foucault...³⁸ *El problema es que hay un último*. El último Foucault: el Foucault "ético", el Foucault de los últimos cursos en el Collège de France. ¿Se inscribe él, de una manera u otra, en la continuidad de los precedentes? ¿O cambia por completo de perspectiva al tornarse, en cierto modo, políticamente irre recuperable?

Estos interrogantes son de gran importancia para la determinación del anarquismo. ¿El "último" Foucault elabora una forma de anarquismo ético que consuma sin una verdadera ruptura la prolongada crítica del gobierno y la gubernamentalidad desarrollada en toda la obra? ¿O, a la inversa, se atiene a un anarquismo *life style*, como afirma con condescendencia Murray Bookchin,³⁹ un anarquismo, en cierto modo, de abandono de la resistencia, que amenaza anular todas las elaboraciones anteriores? ¿Un anarquismo que prolonga la ambigüedad de la relación con el neoliberalismo desarrollada en *Nacimiento de la biopolítica* y que se afirma como un derivado del anarcocapitalismo?⁴⁰

En mi opinión, ninguna de estas dos interpretaciones es justa. A ambas se les escapa el anarquismo de Foucault en el

38. H. Dreyfus y P. Rabinow elaboran el estudio sin duda más exacto y más útil de la evolución del pensamiento de Foucault: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, trad. de Fabienne Durand-Bogaert, París: Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. de Corina de Iturbe, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001].

39. Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: The Unbridgeable Chasm*, Edimburgo: AK Press, 1995 [trad. esp.: *Anarquismo social o anarquismo personal: un abismo insuperable*, trad. de Roser Bosch, Barcelona: Minúscula, 2012].

40. Véase por ejemplo Mitchell Dean y Daniel Zamora, *Le Dernier homme et la fin de la révolution: Foucault après mai 1968*, Montreal: Lux Éditeur, 2019.

momento en que creen circunscribirlo. Este, en efecto, no consiste ni en la inmanencia ni en la traición.

Fenómeno único: la negación del anarquismo de Foucault se constata ante todo en sus lectores, que intentan caracterizarlo pero no lo ven donde está. La inmanencia y la traición son en sustancia conceptos encubridores.

Para intentar aclarar esta compleja situación, participaré en el juego y me embarcaré yo misma en una periodización que siga las grandes transformaciones del concepto de gobierno en el pensamiento de Foucault, pero me detendré muy en particular, precisamente, en el momento más tardío. La cuestión del gobierno es con toda seguridad la que experimentó más cambios en ese pensamiento y fue objeto, en consecuencia, de la mayor cantidad de interpretaciones. Ahora bien, a mi manera de ver estas últimas no lograron en ningún caso aislar el punto de ruptura que, escapando totalmente al par continuidad-discontinuidad o inmanencia-traición, señala el anarquismo radical de Foucault. Y esa ruptura sale a la luz precisamente en el último curso en el Collège de France, *El coraje de la verdad*,⁴¹ donde aparece por fin el motivo de lo no gobernable.

Foucault sostiene durante largo tiempo la necesidad de ser gobernado, incluso en los casos en que afirma ponerla en tela de juicio. Suspender la lógica de gobierno: esa es sin duda alguna la cuestión que le da más dolores de cabeza. En *¿Qué es la crítica?*, asimila la crítica al "no querer ser gobernado". Y de inmediato aclara, sin embargo, que ese "no querer" es no querer "ser gobernado de esa manera, por esas personas, en nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos y por medio de determinados procedimientos, no de esa manera, no

41. Michel Foucault, *Le Courage de la vérité: Le Gouvernement de soi et des autres, II. Cours au Collège de France, 1983-1984*, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París: Gallimard/Seuil, 2009, col. "Hautes Études" [trad. esp.: *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros, II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010]

para eso, no por esas personas".⁴² No dice: "no ser gobernado en absoluto". Además, en la discusión que sigue a la conferencia agrega: "No me refería a una cosa que fuera un anarquismo fundamental, algo así como la libertad original reacia por completo y en esencia a toda gubernamentalización. No lo dije, pero eso no quiere decir que lo excluya por completo".⁴³ Pese a todo, lo excluye "relativamente".

Solo a último momento, cuando se produce la deflagración final, Foucault logrará abandonar la necesidad de ser gobernado. El problema es que esa deflagración del gobierno *se disimula todavía detrás de un concepto de gobierno*. Lo cual autoriza, por parte de los lectores, a encubrir la mediante el contrasentido de la inmanencia o, a la inversa, mediante el de un culto del estilo de vida que expresa directamente la renuncia a la resistencia política.

Doble dificultad, por tanto: opacidad encubridora de las lecturas, disimulo de la confesión.

La verdadera explosión anarquista de Foucault, subterránea, secreta —en cierta manera incluso para sí mismo—, queda entonces enteramente por pensar.

El "problema del gobierno" y el problema del problema

La elaboración del concepto de gobierno pasa en Foucault por tres grandes etapas y transformaciones. En primer lugar, cuando emprende los análisis de la soberanía, aquel mantiene el sentido tradicional del gobierno como "instancia suprema de las decisiones ejecutivas y administrativas de los sistemas estatales",⁴⁴ consagrado al ejercicio de la soberanía política. En segundo lugar, hacia fines de los años ochenta el "gobierno" da paso a la "gubernamentalidad". El estudio de esta,

42. Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, suivi de *La Culture de soi*, París: Vrin, 2015, p. 37 [trad. esp.: ¿Qué es la crítica?, seguido de *La cultura de sí. Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Siglo XXI, 2018].

43. *Ibid.*, p. 65.

44. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, op. cit., pp. 13-14.

como lo muestra en particular el curso *Seguridad, territorio, población* (1981), prevalece entonces sobre el de la soberanía. Propiamente hablando, la gubernamentalidad ya no designa el gobierno sino el "problema del gobierno".⁴⁵ De hecho, Foucault declara: "Estamos acaso en los comienzos de una gran crisis de revaluación del problema del gobierno".⁴⁶

En tercer lugar, la gubernamentalidad se transforma a su vez con la introducción de la *parresia* en el centro mismo de ese "problema", convertido entonces en problema del "gobierno de los hombres por la verdad".⁴⁷ Foucault lo desarrolla de conformidad con dos direcciones: la del gobierno de sí y la del gobierno de los otros. Pero en el punto extremo de esta exploración, en *El coraje de la verdad*, se produce una última transformación, muy escasamente advertida: el abandono de la "escena política". Un abandono que no significa por cierto dejar de lado la política: lo que se abandona es lisa y llanamente el motivo del gobierno, tanto de su concepto como de su necesidad institucional.

¿Por qué ese anarquismo se mantiene inconfesado? Es eso lo que hay que tratar de comprender.

La gubernamentalidad

Partamos de la gubernamentalidad, del "problema del gobierno". Este problema es doble. Caracteriza por un lado el hecho de que el surgimiento de una lógica de "gubernamentalización del Estado"⁴⁸ sustituya gradualmente, a partir del siglo XVI, al

45. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, ed. de M. Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París: Gallimard/Seuil, 2004, col. "Hautes Études", p. 98 [trad. esp.: *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006].

46. M. Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (Trombadori), op. cit., p. 913.

47. M. Foucault *Du gouvernement des vivants...*, op. cit., p. 12.

48. Michel Foucault, "La 'gouvernementalité'" [1978], en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, texto núm. 239, pp. 635-657, en p. 656 [trad. esp.: "La

modelo jurídico de la soberanía. Designa por otro lado, y al mismo tiempo, la resistencia a esa misma gubernamentalización.

Gubernamentalización del Estado. Detrás de la oleada de tratados consagrados al "arte de gobernar" en el siglo XVI, el filósofo detecta la aparición de una nueva economía del poder que debe distinguirse con claridad de la soberanía.⁴⁹ Surge una racionalidad gubernamental específica, aún vigente en nuestros días, que ya no consiste simplemente en "imponer una ley a los hombres"⁵⁰ sino en desarrollar "tácticas diversas",⁵¹ en respuesta a una multiplicidad de "finalidades específicas"⁵² para mejorar la "suerte de las poblaciones". Nivel y duración de la vida, higiene, salud: "la población va a aparecer como la meta última por excelencia del gobierno".⁵³

Esas diferentes "tácticas" constituyen una nueva "razón de Estado":⁵⁴ "el Estado se gobierna de conformidad con las leyes racionales que le son propias, no deducidas de las meras leyes naturales o divinas".⁵⁵ El hecho de que esa razón de Estado intente erigirse por sí misma en un nuevo tipo de soberanía, y de que soberanía y gubernamentalidad no puedan existir en modo alguno la una sin la otra, según la lógica del paradigma arqui-co, es algo que no obstruye empero el desarrollo autónomo de ese arte de gobernar. Por lo demás, Foucault concluye: "Creo que el gobierno se opone muy claramente a la soberanía".⁵⁶

'gubernamentalidad"', en *Estética, ética y hermenéutica...*, op. cit., pp. 175-197].

49. *Ibid.*, p. 639, donde Foucault se refiere en particular a la obra de Guillaume de la Perrière, *Le Miroir politique, contenant différentes manières de gouverner et policer les républiques, qui sont et ont esté par cy devant*, Lyon: Bonhomme Macé, 1555.

50. M. Foucault, "La 'gouvernementalité'", op. cit., p. 646.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 648.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 645.

Resistencia. Aparecen nuevas formas de resistencia. En tanto que la soberanía se establece en un régimen de *obediencia*, ajustado a un fin que es el "bien común", la gubernamentalidad pone en práctica un régimen de *sujeción*, estructurado de acuerdo con "modos de objetivación" —relaciones entre los hombres y las cosas— "que transforman a los seres humanos en sujetos".⁵⁷ Esta diferencia abarca por tanto dos tipos de lógicas de gobierno.

La característica fundamental de la soberanía "es la obediencia a la ley":⁵⁸ "el bien que se propone la soberanía es que la gente la obedezca".⁵⁹ La forma más habitual de resistencia a esta lógica es la guerra civil.

La sujeción gubernamental sin duda es asimismo una lógica de sumisión. Pero, según su sentido literal —lo que constituye al sujeto como sujeto—, la sujeción es indisociable de un despertar de la conciencia. Conciencia, para el sujeto, de su carácter de sujeto. En una palabra, de su autonomía. Por eso la sujeción es igualmente la condición paradójica de la desujeción. Con ello, "los problemas de la gubernamentalidad, las técnicas de gobierno, se convirtieron realmente en la única apuesta política y el único espacio real de la lucha y las contiendas políticas".⁶⁰ La sujeción se resiste.

Las técnicas de gobierno contemporáneas "se ejercen sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los liga a su identidad, les impone una ley de verdad que les hace reconocer y que los otros deben reconocer en ellos".⁶¹ Los individuos están doblemente sujetos, sometidos. Exteriormente, "por mecanismos de poder que reivindican para sí una verda-

57. M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", op. cit., p. 1042.

58. M. Foucault, "La 'gouvernementalité'", op. cit., p. 645.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*, p. 656.

61. M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", op. cit., p. 1046.

d",⁶² e interiormente, en la medida en que interiorizan dichos mecanismos. Así, el sujeto está a la vez "dividido de los otros" y "dividido dentro de sí mismo".⁶³ Foucault dice haber observado esos fenómenos durante sus estancias de investigación en Suecia, Polonia o Túnez. "¿Qué es lo que [está] en cuestión por doquier? [...] Una especie de opresión permanente en la vida cotidiana".⁶⁴

La resistencia adopta entonces la forma de "luchas transversales", "oposición[es] al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre sus hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre la manera de vivir de la gente".⁶⁵ Esas luchas, que "no se limitan a un país en particular", no tienen por guía, tal vez, "una promesa de liberación, de revolución, [de] final del conflicto de las clases".⁶⁶ Pero no por ello son menos "anárquicas".⁶⁷

Así, entre "relación de poder" y "estrategia de lucha" hay "encadenamiento indefinido e inversión perpetua".⁶⁸

La persistencia del mando y la obediencia

Aparece aquí lo que llamo *el problema del problema del gobierno*: la desujeción, como resistencia al gobierno, tal como Foucault la piensa y diga de ella lo que diga, sigue supeditada a la lógica de la obediencia. En efecto, la desujeción encuentra su fuerza en... la obediencia del sujeto a sí mismo. Lo testimonian los acentos kantianos de los análisis de la relación entre desujeción y crítica. "La crítica", escribe Foucault, "será el arte de la

62. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?...*, op. cit., p. 39.

63. M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", op. cit., p. 1042.

64. M. Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (Trombadori), op. cit., p. 901.

65. M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", op. cit., p. 1045.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*, p. 1061.

inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción".⁶⁹ Pero la obediencia no tarda en reaparecer: "en vez de dejar que otro nos diga 'obedezcan', en ese momento, cuando nos hayamos hecho de nuestro propio conocimiento una idea justa, podremos descubrir el principio de la autonomía y ya no tendremos que escuchar el *obedezcan* o, mejor, el *obedezcan* estará fundado en la autonomía misma".⁷⁰ En consecuencia, la sujeción respeta de tal modo, a pesar o a causa de su alcance "crítico", la lógica de gobierno, la del yo por sí mismo.

Las transformaciones que, con la gubernamentalidad, Foucault aplica al concepto de gobierno, no prevalecen aún del todo, por tanto, sobre su significación tradicional. A despecho de los golpes infligidos a dicha significación, esta resiste: resiste a la resistencia, resiste al anarquismo.

La parresia: el último punto de inflexión

Sin que se lo haya señalado en la medida suficiente, los cursos tardíos en el Collège de France hacen un avance decisivo en el enfoque del problema del gobierno. Foucault se propone "elaborar la noción de gobierno de los hombres por la verdad",⁷¹ y da así inicio, con la introducción del motivo de la *parresia*, a la tercera metamorfosis del concepto de gobierno.

En dicho concepto hay algo que se distingue de "lo que es útil y necesario para gobernar de manera eficaz".⁷² Se impone a fin de cuentas el examen "aletúrgico",⁷³ dado que definir la gubernamentalidad por la pragmática del fin conveniente en la disposición de las cosas no es suficiente o ya no lo es. Conviene entonces, en lo sucesivo, sacar a la luz ese "suplemento"⁷⁴ o

69. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?...*, op. cit., p. 39.

70. *Ibid.*, p. 42.

71. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, op. cit., p. 12.

72. *Ibid.*, p. 18.

73. De *aletheia*, verdad.

74. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, op. cit., p. 23.

“excedente”⁷⁵ de gobierno en el gobierno. Buscarlo más allá de la finalidad pragmática. Volver a un sentido antiguo del término “gobierno”, como conjunto de “mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres”.⁷⁶ Como es obvio, ese nuevo examen también se acompañará de una revaluación de la resistencia.

¿Por qué, después del pragmatismo de la investigación sobre la gubernamentalidad, ese movimiento aparentemente regresivo? Contra toda expectativa, la idea de un gobierno de los hombres por la verdad, pese a su aspecto convencional, es el fermento revolucionario que prepara la destrucción mutua del concepto de verdad y del concepto de gobierno. Última palabra de Foucault. La más fuerte. Que muchos creyeron la más débil.

El Foucault más radical no es el de la soberanía y ni siquiera el de la biopolítica o los dispositivos, sino el que de ordinario se considera el menos radical, el menos expuesto, el más “neoliberal”. El Foucault griego, el Foucault clásico. El Foucault cínico. El Foucault venidero. El Foucault que *cambia de tema*. Que, sin embargo, solo cambia de tema, una vez más, al final, en el punto culminante de una trayectoria compleja, a menudo muy mal comprendida, que ahora es preciso seguir con mucha paciencia.

La imposible posibilidad de la relación entre gobierno y verdad

La *parresia*, decir veraz o hablar franco, es el nombre de un tipo de verdad específica, irreductible a la verdad científica. Esa verdad se manifiesta “en la forma de la subjetividad [...] bastante más allá de las relaciones [...] del conocimiento”.⁷⁷ En lo sucesivo, el espacio donde se articulan una con otra subjetividad y

75. *Ibid.*, p. 18.

76. *Ibid.*, p. 14.

77. *Ibid.*, p. 73.

verdad se presenta para Foucault como el núcleo mismo del problema del gobierno. El motivo de la *parresia* no responde en modo alguno a la búsqueda de una verdad del poder. Indica la existencia de una economía del poder que no sea la fundada en el mando y la obediencia.

Esta otra economía del poder, en la que desaparece la dualidad entre uno que manda y otro que obedece, Foucault la define ante todo como “asociación consigo mismo”. “La *parresia* es una manera de ligarse a sí mismo en el enunciado de la verdad, de ligarse libremente a sí mismo”.⁷⁸ Suspensión de la jerarquía, de la distancia entre mando y obediencia. Otra libertad y no la de la autonomía. El yo camina en compañía de sí mismo, en el mismo suelo. (Se) vive. Por eso Foucault afirma que la *parresia* no puede separarse de la “forma de vida”. Con ella, el *bios* se introduce en el problema del gobierno.

El alma instrumentista: primer abordaje

¿Cómo profundizar en la caracterización de ese “libre lazo” consigo mismo? En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault, en su lectura de *Alcibiades*, recurre a la metáfora platónica del alma instrumentista. Cuando se ocupa de sí misma, el alma se acompaña a la manera en que el instrumento musical acompaña al instrumentista, y este a su instrumento. Instrumentista e instrumento se interpretan así mutuamente. La metáfora del instrumento permite comprender la razón por la cual Foucault habla de “tecnologías de sí”. El alma-instrumento no es sustancia sino sujeto de una *tekné*: “en la música, está el instrumento (la cítara) y además está el músico”.⁷⁹ Esa relación se expresa mediante el verbo *khraomei*, “me sirvo”, y el sustantivo *khresis*. El alma “se sirve de sí misma” y del cuerpo, pero ese “servirse”

78. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres...*, op. cit., p. 64.

79. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París: Gallimard/Seuil, 2001, col. “Hautes Études”, p. 54 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002].

no es una servidumbre. *Khraomei* quiere decir "usar de", pero "de ningún modo en el sentido de una utilización". Conviene, en efecto, distinguir entre uso y utilización. El uso "es cierta actitud" consistente no en dominar sino en "abandonarse" a aquello de lo cual se hace uso, a darse al instrumento y con ello, en un sentido, a renunciar a uno mismo, al sí mismo como instancia de mando. Por eso el alma "usuaria", dice Foucault, "no es el alma estructurada según una jerarquía de instancias [...] que haya que armonizar, como en la *República*".⁸⁰

El efecto del uso es "desatar el lazo que liga al poder".⁸¹

El instrumento del alma del gobernante es la inquietud de justicia. "Ocuparse de uno mismo u ocuparse de la justicia equivalen a lo mismo".⁸² Ocuparse de la justicia supone, como es obvio, resistirse en cierto modo al poder propio. "Si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo mismo",⁸³ el gobernante debe entonces, y paradójicamente, de algún modo resistirse. Gobernarse para resistir el deseo de gobernar.

Las relaciones entre Platón y Dionisio o entre Aristóteles y Alejandro lo probaron en parte: "La *parresia* con el príncipe es arriesgada pero no imposible",⁸⁴ aun cuando "por definición, el poder que ejerce el príncipe carece de límites y a menudo de leyes, y es capaz, por consiguiente, de todas las violencias".⁸⁵ A pesar de todo, el hecho de "que el soberano sea accesible a la verdad, que haya, en la relación con el soberano, un lugar, un sitio, un emplazamiento para el decir veraz, es lo que reconocen algunos autores", empezando, pues, por Platón.⁸⁶

80. *Ibid.*, p. 55.

81. *Ibid.*, p. 56: Véase también p. 75.

82. *Ibid.*, pp. 70-71.

83. *Ibid.*, p. 241.

84. M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, op. cit., p. 59.

85. *Ibid.*, p. 57.

86. Véase, en *ibid.*, p. 56, el ejemplo de Pisístrato y el campesino.

¿Está resuelto entonces el problema del problema del gobierno? ¿Hemos verdaderamente salido —con el gobierno por la verdad, la asociación consigo mismo, el alma instrumentista— de la lógica de gobierno?

En un sentido, sí. La idea de un abandono del paradigma árrquico recorre desde hace largo tiempo cierta modernidad política. Lo testimonian las teorías fisiocráticas del siglo XVIII. Así, Foucault atribuye al economista François Quesnay el pensamiento "utópico" de un gobierno por la verdad que alcance tamaña perfección que ya no haya necesidad... de gobierno.

Si la verdad puede llegar a constituir el clima y la luz comunes a los gobernantes y los gobernados, advertirán con claridad que debe llegar un momento, una especie de punto utópico en la historia, en que el imperio de la verdad pueda hacer reinar su orden sin que las decisiones de una autoridad, sin que las elecciones de una administración, tengan que sobrevenir de otra manera que como formulación evidente a los ojos de todo el mundo de lo que hay que hacer. El ejercicio del poder nunca será por lo tanto otra cosa que el indicador de la verdad. Y si esa indicación de la verdad se hace de manera suficientemente demostrativa, todo el mundo estará de acuerdo con ella y en última instancia ya no será necesario tener un gobierno [...]. Demos a esto el nombre, si les parece, de principio de Quesnay, que a pesar, reiterémoslo, de su carácter abstracto y casi utópico, tuvo una importancia considerable en la historia del pensamiento político en Europa.⁸⁷

Todas las concepciones de la relación entre gobierno y verdad que aparecerán a continuación, de Saint-Simon a Rosa Luxemburgo y hasta Solzhenitsyn, más allá de sus diferencias, no serán "en el fondo sino el desarrollo [...] de esa idea fisiocrática".⁸⁸

87. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, op. cit., p. 15.

88. *Ibid.*, pp. 16-17.

A pesar de todo, es preciso volver a plantear la pregunta. ¿El problema del gobierno está resuelto? ¿Foucault radicalizó la "idea fisiocrática"? En opinión de muchos, no hizo más que aportar a esta cuestión fundamental la respuesta de un "esteta o un nihilista".⁸⁹ La única manera de contemplar la falta de necesidad del gobierno sería en definitiva, tal como lo atestiguan los últimos cursos en el Collège de France, el aislamiento ético, como ya se ve con claridad en *La hermenéutica del sujeto*, que deja muy pronto a Alcibiades y sus interrogantes políticos para explorar el repliegue de la inquietud de sí como forma exclusiva de resistencia.

Foucault pregunta: "¿Qué relación hay entre el hecho de ser sujeto en una relación de poder y sujeto por el cual, para el cual y respecto del cual se manifiesta la verdad? ¿Qué es ese doble sentido de la palabra 'sujeto', sujeto en una relación de poder, sujeto en una manifestación de verdad?"⁹⁰ Para muchos, esta pregunta jamás encontró respuesta.

Hay que decir que Foucault parece cerrar, inmediatamente después de haber dejado entreverla, la posibilidad de una abolición de la lógica del gobierno mediante el uso político de la verdad. La idea de una "libre asociación" de uno consigo mismo y entre el yo de los gobernantes y el de los gobernados revela muy pronto su extrema fragilidad. Un discurso contrario la hace tambalear de inmediato.

Imposible parresia

En referencia a las *Historias* de Polibio, Foucault recuerda que en Grecia existen dos conceptos de igualdad, la *isonomía* y la *isegoría*. La *isonomía* designa la "igualdad de todos ante la

ley".⁹¹ Caracteriza "la igualdad de palabra, la posibilidad que tiene todo individuo, siempre que forme parte, desde luego, del *demos*, de que forme parte de los ciudadanos, de disfrutar del acceso a la palabra",⁹² de defenderse ante los tribunales o de emitir libremente su opinión. En cuanto a la *isegoría*, que es cualitativa, sirve para medir la igualdad y por lo tanto también la desigualdad de los talentos.

Foucault recuerda que, en Grecia, la "política" no solo remite a la *politeia* sino también a la *dynasteia*. La *politeia* es "la constitución, [el] marco que define el estatus de los ciudadanos, sus derechos, su manera de tomar decisiones, su manera de elegir a su jefe, etc".⁹³ Por su parte, la *dynasteia* define "la potestad, el ejercicio del poder".⁹⁴ "Los problemas de la *politeia*", prosigue, "son los problemas del juego político, esto es: de la formación, el ejercicio, la limitación y también la garantía aportada al ascendiente que algunos ciudadanos ejercen sobre otros".⁹⁵ Ahora bien, la *dynasteia* exige talento, y no todos lo disfrutaban en igual medida. Por eso, se puede ser igual ante la ley *-isonomía-*, sin serlo en cierto modo en cuanto al talento: *isegoría*.

Así, "[l]a *politeia* define y garantiza el lugar de la *parresia*. Pero esta, el decir veraz del hombre político, es el elemento en virtud del cual va a asegurarse el juego conveniente de la política", la *dynasteia*. Ese "juego conveniente" requiere un talento específico que supone la habilidad retórica.

Los talentosos tienen en sus manos las llaves del "juego político". "En el juego de la democracia dispuesto por la *politeia*, que da a cada uno el derecho a hablar, resulta que aparece alguien para ejercer su ascendiente, un ascendiente demostrado en la palabra y la acción".⁹⁶ El hombre que ejerce ese

89. Judith Butler, "What is critique? An essay on Foucault's virtue", en David Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Londres: Basil Blackwell, 2002, pp. 212-228, en p. 213 [trad. esp.: "¿Qué es la crítica?: un ensayo sobre la virtud de Foucault", trad. de Marcelo Expósito, *Brumaria: prácticas artísticas, estéticas y políticas* (Madrid), 7, "Arte, máquina, trabajo inmaterial", diciembre de 2006, pp. 15-31].

90. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants...*, op. cit., p. 79.

91. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres...*, op. cit., p. 138.

92. *Ibid.*

93. *Ibid.*, p. 145.

94. *Ibid.*, p. 146.

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*, p. 159.

ascendiente es el más indicado para ser arconte. El problema es entonces el de la imposible coexistencia de la igualdad y el ascendiente, que vuelve a ahondar la disimetría entre gobernados y gobernantes.

El equilibrio adecuado entre *politeia* y *parresia* solo tendrá lugar una vez en Grecia, con el reinado de Pericles. En la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, "la paradoja y el genio de Pericles [...] y Tucídides lo dice— consisten justamente en haber logrado ser el hombre más influyente, el único, pese a lo cual ejercía mediante la *parresia* su poder no de una manera tiránica o monárquica, sino de una manera que era sin lugar a dudas democrática".⁹⁷ El momento Pericles es el momento único en que el ascendiente no se otorga a los ricos ni a los bien nacidos sino a los meritorios.⁹⁸

Ese equilibrio no tardó en romperse. "Tras [la] muerte [de Pericles], el juego de la democracia y el juego de la *parresia*, de la democracia y el decir veraz, no logran combinarse y ajustarse de una manera que sea conveniente y permita la supervivencia misma de esa democracia".⁹⁹ La *parresia* se convierte en adulación, demagogia, "falso decir veraz".¹⁰⁰ De suerte tal que, en lo sucesivo, cualquiera puede decir cualquier cosa. Quienes tienen ascendiente sobre los demás ya no son los mejores según el mérito, sino los más fuertes, los más aptos para convencer con vistas a satisfacer sus intereses egoístas.

La *parresia*, condición de posibilidad de la democracia, es pues, al mismo tiempo, su condición de imposibilidad. Introduce en ella algo que es "irreductible a [la] estructura igualitaria".¹⁰¹ Al final de la clase, Foucault lanza la paradoja democrática: "No hay discurso verdadero sin democracia, pero ese discurso introduce diferencias en esta. No hay democracia

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*, p. 162.

99. *Ibid.*, p. 164.

100. *Ibid.*, p. 166.

101. *Ibid.*, p. 168.

sin discurso verdadero, pero aquella amenaza la existencia misma de este".¹⁰² Crisis de la democracia y crisis de la *parresia* son una sola crisis.

Ahora bien, ¿no es la constatación de esa crisis lo que lleva a Foucault a concluir que la *parresia* solo es verdaderamente liberadora cuando es individual y se confunde con la transformación ascética del individuo, la forja de su vida como obra de arte, estilo ético? ¿El *bios* estilizado no parece imponerse de improviso como único horizonte —*bioapolítico*, en cierto modo— de resistencia? El Foucault parresiasta promovería entonces el "anarquismo 'estilo de vida'", una vez más, como única respuesta a la crisis. "En realidad", suben la apuesta Michael Hardt y Antonio Negri, "si [...] le hubiéramos preguntado a Foucault [...] qué es el *bios*, su respuesta habría sido inaudible o inexistente".¹⁰³ No hubiera podido, precisamente, demostrar su alcance político. "A fin de cuentas, lo que Foucault no logra comprender es sin duda la dinámica real de [esa] producción [...]. En contraste", prosiguen los mismos autores, "Deleuze y Guattari nos ofrecen una comprensión" del *bios* "que renueva el pensamiento materialista y se ancla sólidamente en la cuestión de la producción del ser social".¹⁰⁴

La inmanencia foucaultiana según Deleuze

Sin embargo, contrariamente a lo que sostienen Hardt y Negri, Deleuze siempre estuvo convencido del alcance político concreto del *bios* foucaultiano. Toma clara nota de un "desenganche" en el pensamiento tardío de Foucault, pero muestra que no interrumpe en nada la continuidad de su reflexión. A fin de defenderlo contra toda acusación de deriva individualista neoliberal, Deleuze desarrolla una lectura orientada por su propio concepto de inmanencia.

102. *Ibid.*

103. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, París: Exils, 2000, pp. 53-54 [trad. esp.: *Imperio*, trad. de Alcira Bixio, Barcelona: Paidós, 2002].

104. *Ibid.*

Si hay desencanche, incumbe al paso de un sujeto "heterónimo" a un sujeto "autoconstituido".¹⁰⁵ El sujeto que Foucault describió durante largo tiempo como normado desde afuera deja lugar, en los últimos cursos del Collège de France, a una subjetividad que encuentra en la relación consigo mismo su poder de resistencia. Ahora bien, Deleuze tiene el cuidado de afirmar que no hay allí ruptura alguna.

"¿Cómo es que la nueva dimensión, no obstante, estaba presente desde el inicio?"¹⁰⁶ se pregunta. El "pensamiento [de Foucault] atravesó, sí, una crisis [...], pero era una crisis creadora y no un arrepentimiento".¹⁰⁷ Crisis creadora de "modos de subjetivación" que se producen "al margen de las potestades del poder".¹⁰⁸ Esos modos de subjetivación -nacidos de la "relación consigo mismo"¹⁰⁹ pensada como "constitución de sí mismo"¹¹⁰ corresponden a la "invención de nuevas posibilidades de vida".¹¹¹

Para Deleuze, la inmanencia no es una obstinación de lo idéntico. Revela que lo mismo solo es lo mismo al diferir de sí. En Foucault, el sujeto del cuidado de sí no rompe con los sujetos precedentes: "no es un desdoblamiento del Uno, es un redoblamiento del Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un

105. R. Schürmann, "Se constituer soi-même comme sujet anarchique", *op. cit.*, p. 463.

106. Gilles Deleuze, *Foucault*, París: Éditions de Minuit, 1986, p. 103 [trad. esp.: *Foucault*, trad. de José Vázquez Pérez, Barcelona: Paidós, 1987].

107. Gilles Deleuze, "La vie como œuvre d'art", en *Pourparlers* (1972-1990) [1990], París: Éditions de Minuit, 2003, pp. 129-138, en p. 134 [trad. esp.: "La vida como obra de arte", en *Conversaciones*, 1972-1990, trad. de José Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos, 1995, pp. 115-128].

108. Gilles Deleuze, "Fendre les choses, fendre les mots", en *ibid.*, pp. 115-128, en p. 116 [trad. esp.: "Hender las cosas, hender las palabras", en *ibid.*, pp. 135-151].

109. G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 107.

110. *Ibid.*

111. G. Deleuze, "Fendre les choses...", *op. cit.*, p. 125.

YO [JE], es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo".¹¹²

La obra de Foucault, como toda gran obra, es un tejido que se pliega. El *pliegue*, tal es el otro nombre de la inmanencia, la manera en que la obra-sujeto de Foucault se agrega continuamente a sí misma al diferenciarse de manera intensiva. Su "redistribución", su "reorganización",¹¹³ no son realizaciones separadas sino los roces de un mismo tejido. Foucault siempre habría de describir la relación consigo mismo como un plegado.

Es cierto, Deleuze habla de la obra tardía de Foucault como un "desgarrón", porque el cuidado de sí introduce una dimensión del sujeto hasta entonces ausente.¹¹⁴ "Esa deriva, ese desencanche, hay que entenderlos en el sentido de que la *relación consigo mismo* cobra independencia". Sin embargo, "el desgarrón ya no es el accidente del tejido, sino la nueva regla conforme a la cual el tejido externo se tuerce, se invagina y se dobla".¹¹⁵ Como Roussel, "Foucault soldó, cosió todos los sentidos de la palabra doblez".¹¹⁶ Y "de desgarrón en desgarrón", vemos que se refuerzan los hilos y el tejido resiste las roturas.¹¹⁷ Hablar de pliegue es caracterizar el afuera como una invaginación. El "plegamiento del afuera"¹¹⁸ aparece como el doblez del "espacio del adentro".¹¹⁹

La decisión de leer el pensamiento foucaultiano a la luz de la inmanencia es antigua y ya se había desarrollado en los cursos de Vincennes. Deleuze admite por un instante, con todo, que "la palabra 'inmanente' no conviene. [...] Retiro lo que dije, porque Foucault no utiliza la palabra 'inmanencia', se limita a

112. G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p. 105.

113. *Ibid.*, p. 110.

114. *Ibid.*, p. 105.

115. *Ibid.*

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*, p. 106.

118. *Ibid.*, p. 113.

119. *Ibid.*, p. 126.

decirnos que poder y saber están uno en otro". De todos modos, agrega, "traducir eso en términos de inmanencia no me parece exagerado. Yo diría, bueno, que poder y saber están uno en otro... y he dado las razones por las cuales creía que se podía decir que las relaciones de fuerzas o de poder eran causa inmanente de las formas de saber". A fin de cuentas, es posible por tanto sostener que Foucault, pese a todo, y sin decirlo, "escogió el punto de vista de la inmanencia".¹²⁰ ¿No afirma que la resistencia nunca es exterior al poder? Y "la regla de inmanencia", en *La voluntad de saber*, ¿no es una de las cinco reglas de método del análisis del poder?¹²¹

Por eso Deleuze se autoriza a ver en la obra de Foucault el desarrollo continuo de una "causa inmanente": causa "que se actualiza en su efecto, se integra en su efecto, se diferencia en su efecto. O, mejor, la causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia. Por eso hay correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto".¹²²

¿Cuál es pues el efecto actualizado de esa causa inmanente en los últimos cursos del Collège de France? Nada menos —y esto es desde luego lo que atrae toda mi atención— que el concepto de *gobierno*, convertido en "gobierno de sí" sin perder nada de su alcance político:

120. Gilles Deleuze, curso de Vincennes, clase del 7 de enero de 1986, Deleuze Webinaire.

121. Véase Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *La Volonté de savoir*, París: Gallimard, 1976, col. "Tel", capítulo 2, "Méthode", pp. 123-124 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guíñazú, Buenos Aires: Siglo XXI, 2016]: "Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad con respecto a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que [...] son inmanentes a ellas".

122. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., pp. 44-45. Véase también Gilles Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif?", en *Deux régimes de fous et autres textes* (1975-1995), ed. de David Lapoujade, París: Éditions de Minuit, 2003, pp. 316-325, en p. 320 y siguientes [trad. esp.: "¿Qué es un dispositivo?", en *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas* (1975-1995), trad. de José Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos, 2007, pp. 305-312].

Es como si las relaciones del afuera se plegaran, se curvaran para hacer un doblez y dejar surgir una relación consigo mismo, constituir un adentro que se ahonda y se desarrolla según una dimensión propia: la *enkrateia*, la relación consigo mismo como dominio, es un poder que uno ejerce sobre sí mismo en el poder que ejerce sobre los otros (¿cómo podría uno gobernar a los otros si no se gobernara a sí mismo?), a punto tal que la relación consigo mismo se convierte en "principio de regulación interna" con respecto al poder constituyente de la política, la familia, la elocuencia y los juegos, y de la virtud misma.¹²³

Deleuze señala aquí una similitud entre Foucault y Spinoza. Entre la relación del poder constituyente y el poder constituido en el primero y la de la *natura naturans* (sustancia y causa) y la *natura naturata* (modo y efecto) en el segundo. Relaciones que son, tanto en uno como en otro, el revés y el derecho de una misma tela.

La autoafección

Ahora bien, y tocamos aquí el punto esencial, ese pliegue de la tela es para Deleuze la imagen concreta de la *autoafección*. Un papel que se pliega es un papel que se toca. Cuando Foucault habla del gobierno de sí, designa precisamente un repliegue del yo sobre sí mismo. Ese re-toque es al mismo tiempo un acto de resistencia. Un papel plegado es más grueso. Una fuerza gana en fuerza al replegarse. "Superar el poder sería como doblegar la fuerza, hacer que se afecte a sí misma, en vez de afectar otras fuerzas: un 'pliegue', según Foucault, una relación de la fuerza consigo misma".¹²⁴

La autoafección constituye el centro del pensamiento deleuziano de la inmanencia. Sin consideración alguna por todas las deconstrucciones que ese término sufrió en la segunda mitad del siglo XX, Deleuze sostiene que la autoafección es la ley del

123. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 107.

124. G. Deleuze, "La vie como œuvre d'art", op. cit., p. 134.

ser, "la esencia que se afecta a sí misma". Ahí están el sentido y el alcance del conocimiento del tercer género en Spinoza. El curso de Vincennes del 24 de marzo de 1981 muestra, en efecto, que a cada uno de los tres géneros de conocimiento distinguidos por Spinoza corresponden tres maneras de ser afectado: la piel afectada por el sol, la tela del pintor tocada por la luz que ella refleja y, por último, la afección de Dios por su propia esencia. Ahora bien, Deleuze ve una proximidad real entre ese motivo de la diferenciación intrínseca como pliegue y la significación del gobierno de sí en Foucault.

La dinámica de la autoafección tiene para Deleuze un alcance político evidente: a su juicio, decide precisamente acerca de una *orientación anarquista de la ontología*. Si hasta Dios se autoafecta, quiere decir que la autoafección es la ley de *todo* ser. La imagen de la fuerza replegada sobre sí misma "expresa" la ausencia de jerarquía entre lo constituyente y lo constituido: la causa no tiene autoridad de principio sobre su efecto. El cual, al mismo tiempo, deja de estar subordinado a ella. La inmanencia es en verdad la disidente anarquista de la ontología.

Lo que me parece sorprendente en una ontología pura [como la de Spinoza] es hasta qué punto repudia las jerarquías. En efecto, si no hay Uno superior al Ser y el Ser se dice de todo lo que es y se dice de todo lo que es en un único y el mismo sentido, me parece que esta es la proposición ontológica clave: no hay unidad superior al ser y, con ello, el ser se dice de todo de lo que él se dice, vale decir, se dice de todo lo que es, se dice de todo ente, en un único y el mismo sentido. Es el mundo de la inmanencia. Ese mundo de la inmanencia ontológica es un mundo esencialmente antijerárquico. [...] Todo ente efectúa su ser en la medida en que este está en él. No hay más que hablar. Ese es el pensamiento antijerárquico. En última instancia, es una especie de anarquía. Hay una anarquía de los entes en el ser.¹²⁵

125. Gilles Deleuze, curso de Vincennes, clase del 16 de diciembre de 1989, Webdeleuze.

En un texto titulado "Las zonas de inmanencia", escrito en homenaje a Maurice de Gandillac, Deleuze afirma que también en Plotino, en una semejanza anticipada y asombrosa con Spinoza, de quien todo, empero, parece separarlo, el "Ser es unívoco, igual: es decir que los seres son igualmente ser, en el sentido de que cada uno efectúa su propia potencia en una cercanía inmediata con la causa primera. Ya no hay causa distante: la roca, el lirio, el animal y el hombre cantan por igual la gloria de Dios en una suerte de anarquía coronada".¹²⁶

Al adoptar el criterio de leer a Foucault a partir de la inmanencia, Deleuze ve en su pensamiento una aparición sorprendente del mismo anarquismo ontológico: forma fundamental de la autoafección, el gobierno de sí, pensado como pliegue, pierde toda dimensión jerárquica. No más desnivel. No más "provenir". El sujeto ya no es, como en Aristóteles, una sustancia de donde vienen los accidentes. No más diastema predicativo. El gobierno de sí, al plegar el yo sobre sí mismo, reduce su distancia y en cierto modo lo horizontaliza. La inmanencia es un flujo ontológico que vincula a Plotino con Spinoza y a Spinoza con Foucault. Cada vez una. Cada vez diferente. Cada vez anarquista.

* * *

Entonces, si es verdad que inmanencia y anarquía coinciden, ¿por qué no estoy satisfecha con esta lectura? Porque el propio Deleuze no puede evitar la reintroducción de la lógica del mando y la obediencia en el pliegue de la inmanencia. En efecto, ¿cómo define el gobierno de sí? La "relación de la fuerza consigo misma", dice, es un "poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí misma por sí misma".¹²⁷ Ahora bien, ese "afecto de

126. Gilles Deleuze, "Les plages d'immanence", en *Deux régimes de fous...*, op. cit., pp. 244-246, en p. 244 [trad. esp.: "Las zonas de inmanencia", en *Dos regímenes de locos...*, op. cit., pp. 237-239].

127. G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 107.

sí misma por sí misma" es "dominación de sí".¹²⁸ El individuo libre es el que debe saber dominarse para mandar a los otros. "De conformidad con el diagrama griego", declara en efecto Deleuze, "solo los hombres libres pueden dominar a los otros [...]. Pero ¿cómo dominarían a los otros si no se dominaran a sí mismos? Es preciso que la dominación de los otros se acompañe de una dominación de sí mismos. Es preciso que la relación con los otros se acompañe de una relación consigo mismo".¹²⁹ Con el concepto de autoafección se reintroduce, subrepticia pero necesariamente, el par actividad-pasividad, que es difícil de separar del par del mando y la obediencia. La dominación se mantiene. De tal modo, la interpretación por la inmanencia omite, debido al concepto de autoafección que la sostiene, la verdadera dimensión anarquista del pensamiento de Foucault, su afirmación de lo no gobernable.

La respuesta de Foucault

Volvamos a partir de la pregunta planteada en *La hermenéutica del sujeto*: "pero ¿qué es ese sí mismo (*auto to auto*), habida cuenta de que es preciso ocuparse de sí mismo?"¹³⁰ "Hay que saber [en efecto]", prosigue Foucault, "qué es *auto to auto*".¹³¹

Ahora bien, esta pregunta solo encuentra su respuesta definitiva, que desbarata la tesis de la inmanencia, en el último de los cursos del Collège de France, *El coraje de la verdad*. Foucault empieza por hacer un recorte en el corpus platónico, con el cual debilita el resto del discurso. Según afirma, está el Platón de *Alcibiades* y está el Platón de *Laques*. A partir de ahí, una catata de esquizias provoca la fisura del sujeto, el rechazo de la autoafección y, por último, el adiós al gobierno.

128. *Ibid.*, p. 108.

129. *Ibid.*

130. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet...*, op. cit., p. 39.

131. *Ibid.*, p. 52.

Dos diálogos de Platón, dos sujetos

El tema tanto de *Alcibiades* como de *Laques* es la educación, pero según dos perspectivas contrarias entre las cuales Foucault zanja radicalmente.

Recordemos que Alcibiades está destinado a gobernar la ciudad y que, con ese fin, Sócrates lo educa en el cuidado de sí, lo exhorta a ocuparse ante todo de sí mismo. Todavía es posible la *parresia* con el futuro arconte, y el cuidado de la justicia aún es compatible con el juego político. Ese cuidado aparece como la forma misma del alma.

La educación del alma en el cuidado se emparenta, recordémoslo, con la práctica de un instrumento. Se advierte sin embargo que Platón pasa de manera casi imperceptible, en el transcurso del diálogo, de la imagen del alma usuaria a la del alma piloto, del instrumento a la cibernética. La asociación consigo mismo se asimila progresivamente al control de sí. La estructura psicojerárquica del mandar-obedecer impone finalmente su esquema en reemplazo del uso y del vínculo libre con el poder. Ocuparse de sí mismo significa gradual y exclusivamente gobernarse a sí mismo. El cuidado de sí implica en cierto modo la interiorización del paradigma árquico, la lógica del mando y la obediencia.

En *El coraje de la verdad*, Foucault reconoce, en lo referido a Alcibiades, que "en el fondo, el filósofo es el individuo capaz de instaurar en su alma y con respecto a sí mismo un tipo de jerarquía y un tipo de poder que es del mismo orden, tiene la misma forma, la misma estructura que el poder ejercido en una monarquía por un monarca [...]. Hay por ende, en efecto, una esencia, una forma, una estructura comunes a la monarquía política y a la soberanía de sí sobre sí mismo".¹³² Esta estructura jerárquica suplanta la economía de la asociación.

El coraje de la verdad desarrolla explícitamente una crítica de esa estructura, que a *La hermenéutica del sujeto* le cuesta aún abandonar. Durante mucho tiempo, Foucault seguirá definiendo

132. M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, op. cit., p. 251.

do las técnicas del yo como prácticas de *dominación* de uno mismo, lo cual parece convalidar la interpretación de Deleuze. "Llamo 'gubernamentalidad'", declara en una entrevista, "el encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí. Tal vez insistí demasiado en las técnicas de dominación y poder. Me intereso cada vez más en la interacción que se produce entre uno mismo y los otros, y en las *técnicas de dominación individual*, el modo de acción que un individuo ejerce sobre sí mismo a través de las técnicas de sí".¹³³ Foucault todavía no abandona al individuo-monarca.

Pero no es esa su última palabra.

Comienza, en *El coraje de la verdad*, la lectura del *Laques*, que aporta una nueva luz acerca del "yo". En ese diálogo, el tema es esta vez la educación fallida. Los jóvenes Melesias y Lisímaco fueron mal educados por sus padres, que, demasiado consagrados a su carrera política, no se ocuparon de ellos. "[S]i hemos llevado en efecto una vida tan oscura", dice Lisímaco, "¿no es precisamente porque nuestros progenitores, nuestros padres, se ocuparon de los asuntos de los otros? Estaban tan absorbidos en los asuntos de la ciudad, tan ocupados en tratar *ta ton allon prágmatas* (los asuntos de los otros), que no pudieron sino descuidarnos".¹³⁴ Debido a ello, Melesias y Lisímaco confiesan su temor a Nicias y Laques, dos reputados generales: tienen miedo, dicen, de reproducir ese esquema con sus propios hijos.

¿Cómo criar a los hijos? ¿Hay que ponerlos en manos de un maestro? ¿Y de cuál? Los dos generales, uno tras otro, van a presentar su visión de la educación en el coraje. Sócrates interviene tarde en el diálogo, dice Foucault, y produce una transformación del campo de la discusión. Realiza "el paso del modelo político de la discusión a un modelo que podríamos calificar de técnico".¹³⁵ Quien debe imponerse, en materia de edu-

133. Michel Foucault, "Les techniques de soi", en *Dits et écrits*, vol. 2, *op. cit.*, texto núm. 363, pp. 1602-1632, en p. 1604 [trad. esp.: "Las técnicas de sí", en *Estética, ética y hermenéutica...*, *op. cit.*, pp. 443-474].

134. M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, *op. cit.*, p. 123.

135. *Ibid.*, p. 125.

cación, no es un gobernante sino un instrumentista, "un técnico del cuidado",¹³⁶ que enseñe a esculpir la existencia, como una estatua o tal como se saca un instrumento de un pedazo de madera. El mando se borra, y con él la jerarquía gubernamental. De paso, el "alma" se convierte en "forma de vida". El esquema instrumental adquiere por fin su potestad de suspensión de la lógica de gobierno. Esta vez, a la inversa de lo que se produce en *Alcíbiades*, no lo contradice ninguna temática de control.

El contraste entre los dos diálogos se aclara: contraste entre el "conocimiento del alma por sí misma" por un lado, y la "prueba de vida" por otro. Entre "el modo de ser ontológico del alma" y "el estilo de vida, la forma misma que se da a la vida".¹³⁷ Dos comprensiones diferentes del cuidado.¹³⁸ *Laques* es un texto "en el cual vemos aparecer con mucha claridad el *bios* como objeto del cuidado, mucho más que el alma".¹³⁹

De un diálogo a otro, lo que está en juego es nada menos que el surgimiento de un *sujeto totalmente distinto*. "¿Qué pasa contigo [las bastardillas son nuestras] y el *logos*? ¿[...] puedes dar el *logos* de ti mismo?",¹⁴⁰ pregunta Sócrates en *Laques*. Dar el *logos* de sí mismo es mostrar que este está inscrito en "la manera como se vive".¹⁴¹ A partir de ese momento, el curso se concentra en la bifurcación que lleva al tema del "modo de vida".¹⁴²

Pero la interpretación del *Laques* no es más que un comienzo.¹⁴³ Comienzo de un cambio total de trayectoria que se agrava en lo que sigue del curso. En efecto, durante la misma clase del 22 de febrero de 1984 se pasa sin transición de la lectura del *Laques* a la de los cínicos. El cuidado como manera de "formar

136. *Ibid.*, p. 126.

137. *Ibid.*, p. 134.

138. *Ibid.*, p. 119.

139. *Ibid.*

140. *Ibid.*, p. 134.

141. *Ibid.*

142. *Ibid.*

143. *Ibid.*, p. 119.

[el] modo de vida"¹⁴⁴ cobra entonces su dimensión política radical. Es cierto que, en el *Laques*, Sócrates terminaba su discurso con estas palabras: "digamos adiós a la escena política, a los procedimientos de la escena política", exhortando a los jóvenes dejados de lado por sus padres a alejarse de lo mismo que había causado su abandono.

El cinismo aparece como la forma más radical de ese adiós. Un adiós que, repitámoslo, no es una despedida a la política, sino a su "escena". Un adiós a la dinastía, un adiós a la *arjé*, al microcosmos, a la casta, a la oligarquía; en una palabra, como vamos a verlo, *un adiós al gobierno*.¹⁴⁵ El *bios*, lejos de ser el cementerio de la política, es su nuevo nacimiento.

Cinismo y anarquismo

¿Cómo comprenderlo? Foucault insiste en el parentesco existente entre cinismo y anarquismo. En *El coraje de la verdad*, el cinismo aparece, en efecto, como el primer rostro del anarquismo por venir.¹⁴⁶ "El cinismo, la idea de un modo de vida que sea la manifestación irruptiva, violenta y escandalosa de la verdad", dice Foucault, "forma y ha formado parte de la práctica revolucionaria y de las formas asumidas por los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XIX".¹⁴⁷ El *bios* cínico anuncia la "vida revolucionaria".

¿Por qué? ¿Solo a causa de la conducta "escandalosa" del cínico, que acomete contra "las convenciones, las leyes, las instituciones"?¹⁴⁸ Sin duda, pero este no es más que un primer nivel de explicación. El segundo, donde se produce la verdadera ruptura, tiene que ver con la separación definitiva entre *forma de vida* y *autoafección*. Una separación que a primera vista pa-

144. *Ibid.*, p. 135.

145. *Ibid.*, p. 126.

146. Foucault precisa: "del período helenístico y romano [...], Diógenes Laercio, Dión Crisóstomo, hasta cierto punto Epicteto", *ibid.*, p. 153.

147. *Ibid.*, p. 169.

148. *Ibid.*, p. 261.

rece imposible, habida cuenta de que, tanto en biología como en filosofía, la autoafección se presenta de ordinario como el fenómeno mismo de la vida. Sin embargo, es en efecto una separación de ese tipo la que caracteriza la vida cínica y, más allá, provoca la esquizia del sujeto foucaultiano. El anarquismo que se perfila en *El coraje de la verdad* procede de hecho de una ruptura con el esquema de la autoafección.

Volvamos al gobierno del alma en el *Alcibiades*. La relación jerárquica que lo estructura encuentra su origen en la posibilidad que tiene el alma de reflejarse. "Si queremos saber de qué manera el alma -dado que ahora sabemos que es el alma la que debe conocerse a sí misma- puede conocerse a sí misma, pues bien, tomemos el ejemplo del ojo. Cuando los ojos pueden verse, ¿en qué condiciones lo hacen, y cómo? Pues bien, cuando perciben la imagen de sí mismos que les devuelve un espejo".¹⁴⁹ La autoafección es la denominación tardía de la reflexividad del alma.

El espejo del alma señala la presencia de lo divino en ella: "el alma va a poder captarse a sí misma al volverse hacia lo divino".¹⁵⁰ En una economía que no está tan lejos de la descrita por Deleuze como afección de la esencia, el alma se refleja al hacer que resplandezca su parte divina, como si ella misma se plegara para captar mejor la luz.

Pero ese "pliegue" también debe entenderse necesariamente como un "plegarse a", un obedecer. En efecto, el alma se vuelve ante todo hacia lo alto para mirar en el espejo: la autoafección supone en primer lugar una "ascensión" interior, un gesto de obediencia a "ese principio de pensamiento y conocimiento que es lo divino".¹⁵¹ Dotada de ese saber, el alma está ahora lista para "volver al mundo de aquí abajo".¹⁵² Los grados de esa

149. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet...*, op. cit., p. 68.

150. *Ibid.* El mismo análisis se retoma en M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, op. cit., p. 147.

151. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet...*, op. cit., p. 70.

152. *Ibid.*

ascensión y este descenso, esta jerarquía interna de lo alto y lo bajo, revelan la estructura árquica del gobierno de sí.

¿Es la autoafección (el pliegue resplandeciente del yo sobre sí mismo) la que determina la lógica política del mando y la obediencia o, a la inversa, la lógica política del mando y la obediencia la que determina la autoafección de la *psique*? Imposible saberlo. Lo indudable, en todo caso, es que la autoafección implica en todas las oportunidades la "estructura monárquica" que supone pasividad y actividad, distancia entre lo alto y lo bajo.

Ahora bien, el "*gnothi seautón*", ese conocimiento de sí que vale en el *Laques* como vale en el *Alcibíades*, que sirve para descubrir el alma por un lado y para sacar a la luz el problema del *bios* por otro, tiene como es evidente una forma muy diferente cuando la rendición de cuentas de sí mismo se ajusta al problema del *bios* (de la vida) y no al descubrimiento del alma como realidad ontológicamente distinta".¹⁵³ Esa "diferencia" obedece al hecho de que, justamente, el "yo" del cínico no se refleja, rompe los espejos y, con ellos, el par constituido por la actividad y la pasividad.

Schürmann percibió con mucha claridad que en los textos tardíos de Foucault, "la reflexión apuntada al adentro se dispersa[ba] en otros tantos reflejos apuntados al afuera".¹⁵⁴ Al afirmar la diferencia de las "dos estrategias, la analítica y la ascética",¹⁵⁵ comprendió que en el último Foucault no había ninguna "retirada tópica hacia la vida interior".¹⁵⁶ Que el discurso seguía siendo político hasta el final. No obstante, al buscar también él una manera de suturar el "desgarrón", Schürmann superpuso al texto foucaultiano un esquema que no le hace más justicia que el de la inmanencia, porque se parece demasiado

153. R. Schürmann, "Se constituer soi-même comme sujet anarchique", *op. cit.*, p. 471.

154. *Ibid.*, p. 458.

155. *Ibid.*, p. 465.

156. *Ibid.*, p. 469.

a este: el esquema de la autoconstitución, que no es sino otro nombre de la autoafección.

Sorprende advertir que, como Deleuze, Schürmann llega a la conclusión de que en Foucault hay un anarquismo que no es el adecuado. "¿Qué puedo hacer [...]?", pregunta Schürmann dando la palabra al sujeto foucaultiano. "Constituirme como sujeto anárquico". "Constituirse uno mismo como sujeto anárquico" –título de su hermoso artículo– designa el viraje por el que se pasa de un sujeto gobernado "por las formaciones discursivas de los efectos de poder" a un sujeto "práctico" en vías de "autoconstitución".¹⁵⁷

El problema es que la idea de una constitución de sí remite una vez más a la lógica de gobierno y siempre supone, de una manera u otra, una autoridad.

El yo del cínico, precisamente, no se autoconstituye. En ese sentido, su ascesis es diferente de la del cuidado. Hay por cierto dos "mitades" en ese yo, pero no se reflejan una a otra. Una de ellas es un perro. Y no hay espejeo posible entre las dos caras de esa extraña pareja. La vida cínica –*bios kynikos*– "carece de pudor, de vergüenza, de respeto humano", justamente porque deja de mirarse en el espejo. Foucault recuerda que el cínico se masturbaba en público. Se tocaba, por tanto, pero al exponerse de esa manera ridiculizaba el tocarse y por eso mismo profanaba la autoafección, que sustituía por la indiferencia: "La vida cínica es una vida de perro porque, como la de los perros, es indiferente. Indiferente a todo lo que puede suceder, no está atada a nada".¹⁵⁸

No hay vida, se dice, sin autoafección ni homeostasis. Es cierto. Pero estas no implican necesariamente el contacto especular con uno mismo. Hoy se sabe que la autoafección es en primer lugar y ante todo un mecanismo cerebral y que, en ese carácter, escapa a la captación reflexiva. Diógenes, que observaba largamente a los animales, parecía sentirlo. "Encontramos al respecto toda una serie de anécdotas: la de Diógenes cuando

157. *Ibid.*, p. 453.

158. M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, *op. cit.*, p. 224.

observa cómo viven los ratones, la del mismo Diógenes cuando, al ver a un caracol que lleva su casa a cuestras, decide vivir de la misma manera".¹⁵⁹ Más adelante: "La animalidad es un ejercicio. [...] El *bios philosophikós* [...] es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo".¹⁶⁰ En los animales no hay estadio del espejo. Pero ese es un recurso, no una carencia.

Con la misma moneda

La divisa de los cínicos era *parakharaxon to nomisma*, que se traduce como "cambiar el valor de tu moneda" o "altera tu moneda".¹⁶¹ Esta divisa saca a la luz la conexión inmediata que existe entre la moneda (*numismos*) y la ley (*nomos*). "Cambiar el valor de la moneda es [...] adoptar una actitud determinada con respecto a lo que es convención, regla, ley".¹⁶²

En filosofía, la metáfora de la moneda suele utilizarse para designar la usura, la devaluación de la verdad que es la resultante de su circulación demasiado larga. Al circular, la moneda se desgasta de hecho, su efigie se borra, su metal pierde espesor. Revaluar la moneda consiste entonces en emitir nuevas monedas. El sentido de esta metáfora designa la pérdida y luego la regeneración de la verdad. Foucault insiste en el hecho de que en la divisa cínica, al contrario, la moneda justamente no se desgasta, no se devalúa. No pierde nada de su materia.¹⁶³ En consecuencia, al cambiar o alterar su valor no se trata de volver a emitirla ni de reemplazarla. Se trata de cambiar su efigie.

Metáfora poco comprensible en comparación con la del desgaste. Todos hemos visto monedas gastadas, oxidadas,

159. *Ibid.*, p. 244.

160. *Ibid.*, p. 245.

161. *Ibid.*, p. 22. Lo que "permitirá a esa pieza circular con su verdadero valor", *ibid.*, p. 209.

162. *Ibid.*, p. 209.

163. *Ibid.*

manchadas, oscurecidas, pero jamás el cambio de efigie en una misma moneda. Cuando una moneda cambia de efigie, es otra moneda. Una nueva moneda.

Aquí, el metal de la moneda sigue siendo lo que es, solo cambia la efigie. El metal simboliza "el verdadero valor",¹⁶⁴ el conjunto de los "principios de la verdadera vida" (*alethes bios*), que los cínicos comparten con Platón y quieren "retomar lo más cerca posible de la significación tradicional que ha recibido".¹⁶⁵ "Desde ese punto de vista, los cínicos no cambian [...] el metal mismo de esa moneda".¹⁶⁶ Pero la efigie ya no es el alma. La moneda ya no está marcada con el sello psíquico. Los principios pierden la marca de su piloto, de su gobierno. Con ello, el cambio de efigie "lleva esos principios a su punto extremo", un punto en que ya no significan nada. "Retomar la moneda, cambiar la efigie [es] procurar de alguna forma que el tema de la verdadera vida gesticule".¹⁶⁷

De ordinario, la moneda del alma es la superficie rutilante en la que la propia alma se ve en perfecta conformidad con los principios, los *arjai* de la verdadera vida. Ahora bien, aquí, debido a un cambio en la superficie, la moneda se convierte en el otro del espejo. El cinismo es "el espejo roto" de la filosofía.¹⁶⁸

En la moneda cínica aparece pues un perro en lugar del alma. El perro cínico, dice Foucault, es diacrítico. Encarna la diferencia entre dos efigies, la diferencia que no se ve, no se refleja. La incorpora. El alma del perro es su cuerpo. La efigie animal de la vida incorpora el límite de lo gobernable, ladra, en cierto modo, lo no gobernable. Lo que no se contempla nunca. Lo que no puede sino ser dominado. Sometido a la dominación. Jamás se gobierna a un animal, sea cual fuere el método utilizado. Se lo domina. Aun la domesticación más dulce, más

164. *Ibid.*

165. *Ibid.*

166. *Ibid.*

167. *Ibid.*

168. *Ibid.*, p. 214.

amorosa, es una dominación. Lo no gobernable, dije para empezar, es, como el animal, lo que no puede más que dominarse, nunca gobernarse. Un perro solo obedece debido a que está adiestrado, y en ese sentido permanece no gobernable. Lo no gobernable es lo que el cínico opone a la hegemonía. Por su modo de vida, su *bios*, Diógenes se expone por completo a la dominación, al asesinato. Se lo puede aplastar como se aplasta un caracol. Se lo puede romper, reducir a migajas. Se lo puede exilar, torturar. No se puede gobernarlo. Es *ajeno* al gobierno. No es que el cínico sea desobediente. Sucede más bien que, en él, algo está absolutamente alejado del orden jerárquico. Y ese "algo" es la vida. Nada menos que la vida.

Lejos de ser idéntico a sí mismo, el sujeto de Foucault está escindido, desgarrado entre el gobierno monárquico del alma y la organización anarquista del alma no gobernable. Al final, cansado de reflejarse, el sujeto abandona la escena política, abandona el gobierno. Y sin embargo, Foucault sigue llamando "gobierno" a ese adiós. Gobierno de sí. *El coraje de la verdad* debe leerse entonces como un testamento anarquista disimulado.

Conclusión

¿Qué pasa, para terminar, con el Foucault "neoliberal"? Es verdad que afirmó, en *Nacimiento de la biopolítica*, que el neoliberalismo presentaba cierta forma de emancipación debido a su "fobia al Estado": el interrogante "¿por qué, entonces, habría que gobernar?" es sin duda su divisa.¹⁶⁹ Muchos consideraron que, al enunciar esta conclusión, Foucault había incumplido su tarea, porque a menudo se admite que la vocación crítica de la filosofía consiste precisamente en sublevarse contra el orden neoliberal. Pero está claro al mismo tiempo que esa crítica se ajusta a principios que Foucault no dejó, el primero, de poner en tela de juicio: la celebración de la obediencia, de la sumisión, la figura del sujeto de derecho o la del ciudadano respetuoso del gobierno. Como dice justamente Geoffroy de Lagasnerie, "si es cierto que el poder político funciona con la obediencia,

169. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique...*, op. cit., p. 324.

la resignación, la negatividad, salir de ese marco representa entonces [para Foucault] una tarea urgente".¹⁷⁰ Recordemos que para Foucault, "[d]onde hay obediencia, no puede haber *parresia*".¹⁷¹

El cínico de *El coraje de la verdad* se desmarca radicalmente del anarquista del capital, por el hecho de que este último se mantiene en todos los casos sometido a lo que cabe llamar una gubernamentalidad antigubernamental: la de la empresa, el interés y las transacciones.¹⁷² Por su parte, la moneda cínica no tiene curso en el circuito del mercado. Con ella no puede comprarse nada.

El *bios* cínico, anarquista, persiste en su posición extraeconómica. ¿Encarna pese a todo, como tanto se ha dicho, un individualismo narcisista, apartado de toda preocupación política y ocupado en oponer resistencia únicamente a lo que lo amenaza? Está claro que no. *El coraje de la verdad* da a entender que la retirada de la escena política, que la corrupción y la devaluación de la *parresia* hacen necesaria, no es más que el preludio de un contragolpe, un despertar que anuncian una nueva categoría del obrar.

El anarquismo cínico prefigura la prueba por la vida, lo que los activistas contemporáneos llaman *acción prefigurativa* (*prefigurative action*). La acción prefigurativa afirma que las cosas pueden cambiarse aquí y ahora, sin ninguna necesidad de gobierno, por medio del modo de vida y la transformación de las maneras de vivir. El cínico es un rey en "militancia", dice Foucault. Ahora bien, "[e]s [...] una militancia que pretende cambiar el mundo", aquí y ahora, por el estilo de vida, "mucho

170. Geoffroy de Lagasnerie, "Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique", *Raisons politiques*, 52, 2013-2014, pp. 63-76, en p. 74. Véase también Serge Audier, *Penser le "néolibéralisme": le moment néolibéral, Foucault, et la crise du socialisme*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2015, col. "Documents".

171. M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, op. cit., p. 307.

172. Véase M. Foucault, *Naissance de la politique...*, op. cit., p. 248 y siguientes.

más que una militancia que se limite a procurar brindar a sus adeptos los medios de alcanzar una vida dichosa".¹⁷³

La "prefiguración" política es un modo de acción experimental. No depende de principios, desdibuja los límites entre medios y fines y se concentra en el presente y la posibilidad de transformarlo.¹⁷⁴ El "presente", tan bien analizado en "¿Qué es la Ilustración?",¹⁷⁵ se convirtió para Foucault, a través de la lectura de los cínicos, en el presente de la acción directa. Lo que se trata de alcanzar ya no es "el otro mundo", sino el "mundo otro", es decir "la vida otra".¹⁷⁶ Entre otra vida y vida otra, entre otro mundo y mundo otro, se dibuja la ruptura entre dos destinos de la subjetividad. Dos destinos, al mismo tiempo, de la filosofía y la política. "El otro mundo y la vida otra fueron en esencia, creo, los dos grandes temas, las dos grandes formas, los dos grandes límites entre los cuales la filosofía occidental no dejó de desarrollarse",¹⁷⁷ aun cuando el primero de esos "límites" haya encubierto y ocultado constantemente el segundo.

* * *

Las dos interpretaciones más difundidas del anarquismo aparente de Foucault, inmanencia y traición —la primera es sin duda la más profunda e interesante, lo cual explica el extenso tratamiento que le he dedicado—, no logran sacarlo a la luz como lo que aquel es: una ruptura temática, una derrota del mandar-obedecer y una crítica de la autoafección.

La duda sobre la pertinencia de la lectura inmanentista permite también reexaminar la afirmación deleuziana del vínculo entre política y afecto y sospechar del hábito ahora bien esta-

173. M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, op. cit., p. 262.

174. Véase por ejemplo Marianne E. Maeckelbergh, "Doing is believing: prefiguration as strategic practice in the alterglobalization movement", *Social Movement Studies*, 10(1), 2011, pp. 1-20.

175. M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", op. cit.

176. M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, op. cit., p. 226.

177. *Ibid.*

blecido de pensar el juego político a partir, justamente, de los afectos. Por un lado, porque toda teoría de los afectos, sea cual fuere, tiene *necesariamente* sus raíces en un pensamiento de la autoafección, que aprisiona el pensamiento político, aun cuando este se diga "revolucionario", en la lógica del gobierno. Por otro, y en consecuencia, porque la teoría política de los afectos llega las más de las veces a la conclusión de que la multitud desencadenada, desbordada por sus pasiones, necesita un amo.

Es esa fatalidad del gobierno la que Foucault, en ultimísimo lugar, al cabo de múltiples intentos, recusa y desecha. Está el sujeto gobernante, está el sujeto gobernado, está el sujeto "no gobernado así". Y para terminar, está el sujeto no gobernable. Está la política gubernamental. Está la gubernamentalidad política. Y está la afirmación de lo no gobernable y de la política otra.

* * *

Lo no gobernable es al mismo tiempo un concepto que debo elaborar por mi cuenta, porque Foucault se detiene en el umbral. En él, la negación del anarquismo se manifiesta, como se habrá comprendido, a través de la persistencia paradójica del motivo del gobierno en el momento mismo en que este ya no gobierna.

Volvamos al famoso pasaje de "¿Qué es la crítica?", el de "no ser gobernado así, de este modo, de esta manera". Con estas palabras, dice Judith Butler, "Foucault afirma con claridad que no está planteando la posibilidad de la anarquía radical [*the possibility of radical anarchy*] y que la cuestión no es saber cómo llegar a ser radicalmente ingobernable".¹⁷⁸ Esto es cierto en un sentido. La cuestión de Foucault no es y nunca fue lo ingobernable. Su cuestión es lo no gobernable, que encontrará en el final su espacio de despliegue. Espacio que sin duda es esta vez, diga Butler lo que diga, el del anarquismo. El anarquismo obtiene sus recursos de la diferencia, a primera vista ínfima pero en realidad abismal, entre lo ingobernable y lo no gobernable.

178. J. Butler, "What is critique?...", op. cit., p. 216.

La diferencia entre ingobernable y no gobernable conduce a la existente entre poder y dominación.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracteriza estas últimas por el "gobierno" de los hombres los unos por los otros —en el sentido más amplio de esa palabra—, se incluye un elemento importante: el de la libertad. El poder solo se ejerce sobre "sujetos libres" y en cuanto son "libres"; entendamos por ello sujetos individuales o colectivos que tienen frente a sí un campo de posibilidad donde pueden tener lugar varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento.¹⁷⁹

En lo referido a los estados de dominación, aparecen cuando diversos elementos "logran bloquear un campo de relaciones de poder, tornando estas inmóviles y fijas".¹⁸⁰

La relación entre gobernantes y gobernados es una relación de poder, una coerción que, por lo tanto, supone la "libertad" de los sujetos, su resistencia, su capacidad de desobediencia y de tal modo, es cierto, su potencial ingobernabilidad: negativa a obedecer, actos de rebelión, guerras civiles. Lo hemos visto, la capacidad de gobernarse a sí mismo, la autonomía, son los acompañantes positivos del ser gobernado. El poder, para Foucault, conlleva una innegable dimensión de creatividad. Entre libertad y gobierno hay a la vez oposición y circularidad. Se puede recusar al gobierno e incluso derrocarlo. El país, de hecho, puede ser ingobernable durante un tiempo. Pero el círculo poder-libertad, la reversibilidad de la relación de poder, no se suspenden. El gobierno de sí, como autonomía de los sujetos, autoriza lo ingobernable como una de sus manifestaciones esenciales.

179. M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *op. cit.*, p. 1056.

180. M. Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *op. cit.*, p. 1530.

La dominación, en cambio, pone el concepto de gobierno en el límite, toda vez que bloquea —vale decir, anula de hecho— la relación de poder. El blanco o la presa de la dominación no es exactamente, como podría creerse, la libertad de los sujetos. Lo que aquella procura aplastar y hasta destruir es algo que, al contrario de la libertad, no entra en la relación de poder. A saber, la indiferencia al poder, la indiferencia a la lógica del mando y la obediencia, la ajenidad a la libertad misma. Es eso lo que la dominación domina, eso lo que no puede gobernarse. Y eso, la indiferencia al gobierno, es el *bios*, la vida tal como Foucault la encuentra en particular en la ética de los cínicos, una ética que es en realidad un mensaje cifrado anarquista cuya significación política se revela hoy.

* * *

No, Foucault no cree en la existencia de una pulsión de poder. Ni siquiera cree que el sadomasoquismo [S/M] revele la existencia "de tendencias sadomasoquistas profundamente sepultadas en nuestro inconsciente. [...] [E]l S/M es mucho más que eso: es la creación real de nuevas posibilidades de placer, antes no imaginadas. La idea de que el S/M está ligado a una violencia profunda, que su práctica es un medio de liberar esa violencia, dar rienda suelta a la agresión, es una idea estúpida".¹⁸¹ En ese sentido, el S/M es también del orden de la relación de poder, de la reversibilidad que supone toda relación de poder y por lo tanto de la libertad. En la relación de poder, libertad y restricción se reflejan una a otra. Toda relación de poder, cualquiera que sea, es especular. Cosa que la dominación no es.

Recordemos la extraordinaria comunicación radiofónica titulada "El cuerpo utópico", realizada en 1966, en la cual Foucault afirma que un cuerpo está "siempre en otra parte [...], ligado a todas las otras partes del mundo". Ni obediente, ni desobediente: en otra parte. Lo que lo reduce a la realidad del poder es jus-

181. M. Foucault, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir...", *op. cit.*, p. 1556.

tamente el espejo. El espejo es cadáver reflexivo. "Son el espejo y el cadáver los que hacen callar y apaciguan y encierran en una clausura –sellada ahora para nosotros– esa gran rabia utópica que deteriora y volatiliza a cada instante nuestro cuerpo".¹⁸²

Ahora bien, ¿por qué el anarquismo, por qué esa "gran rabia utópica" de un alma-cuerpo sin arconte, irreductible a todo principio y toda pulsión, no apareció con mayor claridad? ¿Por qué disimuló Foucault, bajo los rasgos sabios de una ética aparentemente inofensiva, el aspecto más revolucionario de su pensamiento?

Esta podría ser su respuesta, en la forma de una revelación parcial del secreto: "La idea de una experiencia límite, que arranca al sujeto a sí mismo, es lo que fue importante para mí en la lectura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, y lo que hace que, por tediosos, por eruditos que sean mis libros, siempre los haya concebido como experiencias directas tendientes a arrancarme a mí mismo, a impedirme ser yo mismo".¹⁸³

Lejos de lo educado de la inmanencia o de una plena forma de vida, el sujeto Foucault, arrancado a sí mismo, revela como a su pesar esta perturbadora verdad: el anarquismo es la experiencia límite de la política. Experiencia que pone a la política en el límite, experiencia de los límites de la política, experiencia del más allá de la política, experiencia de lo ilimitado como experiencia política.

En eso radica tal vez su carácter inconfesable.

182. Michel Foucault, "Le corps utopique", en *Le Corps utopique – Les hétérotopies*, París: Ligne, 2019 [trad. esp.: "El cuerpo utópico", en *El cuerpo utópico – Las heterotopías*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, pp. 7-18].

183. M. Foucault, "Entretien avec Michel Foucault" (Trombadori), *op. cit.*, p. 862.

LA ANARQUÍA PROFANADORA ZONAS DE GIORGIO AGAMBEN

¿Por qué es difícil, por ejemplo, pensar cosas como la anarquía (la ausencia de mando, de poder) o la anomia (la ausencia de ley)? ¿Por qué es tan difícil pensar ese concepto que, sin embargo, parece contener algo?¹

El malentendido consistente en concebir el gobierno como poder ejecutivo es uno de los errores de más graves consecuencias del pensamiento político occidental.²

Giorgio Agamben

Agamben tampoco comparte el juicio de Hardt y Negri acerca del carácter supuestamente mal definido del *bios* foucaultiano. La larga trayectoria de *Homo sacer* se propone justamente sacar a la luz el alcance político y, para decirlo con más precisión, anarquista de la "forma de vida". De Deleuze, Agamben conserva la inmanencia. Como él, "inmanentiza" el pensamiento foucaultiano (de ahí la decisión de insertar guiones entre cada uno de los términos de la "forma-de-vida"). Pero, a diferencia de Deleuze, ve en la inmanencia una determinación ontológi-

1. Giorgio Agamben, "Vers une théorie de la puissance destituante", *lundimatin*#45, 25 de enero de 2016 [trad. esp.: "Para una teoría del poder destituyente", trad. de Omar Montilla, http://lapaginademontilla.blogspot.com/2014_02_09_archive.html].

2. Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire: pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, vol. 2.2 de *Homo sacer*, trad. de Joël Gayraud y Martin Rueff, en *Homo sacer: l'intégrale*, 1997-2015, París: Seuil, 2016, col. "Opus", pp. 387-688, en p. 664 [trad. esp.: *El reino y la gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008].

ca que ya no puede conformarse con el concepto de gobierno, aunque se trate de la forma de gobierno de sí o la autoafección. Valido de esa determinación, Agamben se propone consumir, en beneficio de Foucault, la crítica del gobierno que, a justo título, considera inconclusa en los últimos cursos del Collège de France.

Es pues mediante un nuevo uso de la inmanencia, coincidente además con una definición de esta en cuanto uso, como Agamben intentará suturar la división entre mando y obediencia –aún vigente en el concepto foucaultiano de gobierno de sí– y terminar definitivamente con la lógica de gobierno.

¿Qué gesto político realiza esta nueva orientación de la relación entre inmanencia y anarquía, que conduce a la postulación de un “ingobernable”? La respuesta está en el destino de la empresa filosófica llamada “profanación” (*profanazione*).

PROFANACIÓN Y ANARQUÍA: PROBLEMÁTICA

Agamben es el único filósofo contemporáneo que pone en cuestión la relación entre anarquía y sacralidad, cuando recuerda que todo anarquismo es profanación y toda profanación de lo sagrado lleva en sí una “firma” anarquista. Todo el problema radica en no malinterpretar esa relación: sagrado y profano no son en primer lugar categorías religiosas. En un gesto decisivo, Agamben afirma que se trata de categorías políticas, cuyo sentido fija ante todo el derecho.

Según el jurista romano Trebacio, “en sentido propio es profano aquello que, de sagrado que era, se restituye al uso y la propiedad de los hombres”.³ En consecuencia, la profanación es ante todo la restitución a la esfera del derecho humano de algo que se había separado de ella.

3. Giorgio Agamben, “Éloge de la profanation”, en *Profanations*, trad. de Martin Rueff, París: Payot, 2005, col. “Bibliothèque Rivages”, 2005, pp. 91-117, en p. 95 [trad. esp.: “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, pp. 95-119].

Agamben no recurre entonces a los sinónimos habituales de la palabra “profanación”: desacralización, desafectación, execración, violación o blasfemia, y tampoco a los equivalentes corrientes del verbo “profanar”: degradar, manchar, ensuciar, violar... Utiliza antes bien “desactivar”, “destituir”, “neutralizar” o “tornar inoperante”. Estos verbos y locuciones verbales y los sustantivos que derivan de ellos no tienen nada que ver con lo que se representa de ordinario con el término “profanación”, cuyo sentido más extremo es la violación de una sepultura. Designan más bien, y en todos los casos, una suspensión de la acción, una desactivación de la tensión.

Al profanar, se trata ante todo de suspender un poder, una puesta en acción, una actualización (*energeia*). La cuestión pasa entonces por comprender cómo puede la suspensión de un poder de actuar no ser en sí misma una acción. Cómo puede la profanación no ser un acto. Cómo pueden desactivación, destitución, neutralización seguir siendo posibles sin actualizarse. Para ser precisos, hay que decir que en Agamben la anarquía auténticamente profanadora encuentra su lugar en el intervalo de la potencia y el acto.

¿Qué significa eso? La muy singular audacia profanadora de Agamben obedece ante todo al hecho de que él asigna el término *sacer* –*Homo sacer*– a algo que, justamente, no es sagrado. Comprendido sobre la base de la *sacratio* romana, lo sagrado es en el origen, una vez más, un fenómeno político.

“Sagrado” significa pues separado. Pero ¿qué significa a su vez “separado”? Toda separación, afirma Agamben, depende de un mecanismo: el de la excepción. El mecanismo de la excepción –máquina de separar– es el hecho político originario.

La excepción es en efecto “la estructura de la soberanía”,⁴ consistente en integrar, englobar en ella un elemento a la vez que lo excluye. De una cosa se dice que es sagrada por su “ex-

4. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, vol. 1, *Le Pouvoir souverain et la vie nue*, París: Seuil, 1997, p. 33 (citado en lo sucesivo como *Homo sacer*, I) [trad. esp.: *Homo sacer*, I, *El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinero, Valencia: Pre-Textos, 1998].

clusión inclusiva" o su "inclusión exclusiva" en el orden político.⁵ Ahora bien, la excepción excepcional, que hace posibles todos los otros gestos de separación, de exclusión y por lo tanto de sacralización, es la vida. El mecanismo de la excepción revela el "vínculo secreto que une el poder a la vida nuda".⁶ La "vida nuda", en su origen integrada a la vida política por su no pertenencia a ese mismo orden, es así la excepción privilegiada del poder.

¿Qué significa esto? Esa "exclusión originaria [de la vida] a través de la cual se constituyó la dimensión política"⁷ occidental, si bien se afirmó en Roma, había sido sin duda preparada por la definición aristotélica de la *polis*. Lo hemos visto, al separar el *oikos* de la *polis*, Aristóteles ya había determinado el espacio específico de la ciudadanía mediante su distinción respecto del espacio doméstico. Esta distinción permitió asignar a cada una de las dos esferas su "vida" propia: la vida como *zoe* –vida nuda– a la esfera doméstica, la vida como *bios* –vida calificada– a la esfera política.

En consecuencia, fue en verdad la vida la que sirvió de criterio, en su división, a la determinación de una especificidad de la política. "Me pareció que el lugar originario de lo político, en la política occidental, es algo así como una operación sobre la vida, o una operación consistente en dividir y capturar la vida por su exclusión misma, es decir en incluirla en el sistema en virtud de su exclusión".⁸

De ordinario, "sagrado" designa aquello que, prohibido, inviolable, es objeto de una reverencia religiosa. Ahora bien, Agamben señala que, al contrario de lo que suele creerse, la vida no se consideraba "sagrada" en ese sentido ni en Grecia ni en Roma. "La oposición entre *zoe* y *bios* [...] (es decir entre

5. *Ibid.*, p. 28.

6. *Ibid.*, p. 15.

7. *Ibid.*, p. 73.

8. G. Agamben, "Vers une théorie de la puissance destituante", *op. cit.*, p. 1.

la vida en general y el modo de vida calificado que es propio de los hombres), aunque decisiva para el origen de la política occidental, no contiene nada que pueda llevar a pensar en un privilegio o una dimensión sagrada de la vida como tal".⁹ De hecho, "la vida es sagrada únicamente en cuanto está contenida en la excepción soberana; y la confusión entre un fenómeno jurídico-político [...] y un fenómeno propiamente religioso está en el origen de todos los equívocos que, en nuestra época, marcaron tanto los estudios sobre lo sagrado como los dedicados a la soberanía".¹⁰ Si una cosa está separada, no es por ser sagrada. Muy por el contrario, es la separación la que la consagra. Una manera de decir que lo sagrado no es una propiedad existente de la cosa. Nada, ni siquiera la vida, es sagrado en sí mismo. "El principio del carácter sagrado de la vida se ha tornado tan familiar para nosotros que, al parecer, olvidamos que la antigua Grecia, a la que debemos la mayor parte de nuestros conceptos éticos y políticos [...], ignoraba ese principio".¹¹ La excepción consagra sin ser sagrada.¹²

El estudio de un caso jurídico esclarece la significación política de lo "sagrado". Es el caso del *homo sacer*, ahora bien conocido, "enigma de una figura de lo sagrado más acá o más allá de lo religioso",¹³ el caso de un individuo excluido de la esfera política que no cuenta ya con ningún derecho cívico y a quien cualquiera puede matar (*qui occidit parricidi non damnatur*), sin que su muerte se califique de homicidio. Y sin que su ejecución sea tampoco objeto de un sacrificio religioso (*neque fas est eum immolari*). En consecuencia, la vida del *homo sacer*, puesto con toda impunidad a merced de

9. G. Agamben, *Homo sacer*, I, *op. cit.*, p. 64.

10. *Ibid.*, p. 80.

11. *Ibid.*, p. 64.

12. Más adelante, en Roma, "la *sacertas* [se convierte en] la forma originaria de la implicación de la vida nuda en el orden jurídico-político. [...] Constituye la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano" (*ibid.*, p. 80).

13. *Ibid.*, p. 17.

cualquier tipo de asesinato, es a la vez "matable e insacri- cable", calificativos que, como se advertirá, son ajenos a las definiciones habituales de lo sagrado: venerable, intocable, santificado o protegido de los dioses.

Es cierto, la religión también es poder de exceptuar: "la reli- gión puede definirse como lo que sustrae las cosas, los lugares, los animales o las personas al uso común para trasladarlos al seno de una esfera separada. No solo no hay religión sin se- paración, sino que toda separación contiene en sí misma un núcleo auténticamente religioso".¹⁴

Sin embargo, esto no pone en tela de juicio la disocia- ción profunda que existe entre *sacer* y sagrado, *sacratio* y consagración. El poder de separar, religioso o no, es el arcano del poder político. Prueba de ello es que, una vez más, corresponde al derecho efectuar la primera distinción entre sagrado y profano. Y no hay religión independiente del derecho.

Lo religioso, lo jurídico y lo político circulan uno en otro a partir de la estructura de la excepción. Por eso la profanación no apunta a abolir lo sagrado en el sentido puramente religioso del término, sino a extender su luminosidad por la exhibición de su origen político.

LA VERDADERA ANARQUÍA

Volvamos a la anarquía. ¿Cómo profanar el mecanismo de la excepción? ¿Desactivar su potencia? ¿Destituir, al mismo tiem- po, lo "sagrado"?

Hay algo seguro: el anarquismo tradicional, según Agamben, no lo hizo. No logró deducir la verdadera signi- ficación política de la profanación, identificar el mecanismo de la excepción como "estructura originaria de la esfera es- tatal",¹⁵ y, por tanto, no apuntó al blanco adecuado en su

operación de desacralización. Se impone entonces distinguir el "verdadero" anarquismo del anarquismo clásico.¹⁶

La crítica anarquista tradicional del Estado atacaba los efectos más que la causa, al denunciar de manera superficial el carácter presuntamente místico de la autoridad política. Para los anarquistas, "el problema de la soberanía se resumía [...] en identificar" aquello que, en el orden estatal, "estaba investido de ciertos poderes".¹⁷ El anarquismo compartió con el marxismo la visión de la autoridad estatal como autoridad sagrada —en el sentido corriente del término—, envuelta en un aura de religiosidad y reflejo, en el orden superestructural, de la fetichización de las mercancías. Al pasar por alto el verda- dero sentido de lo sagrado, anarquismo y marxismo asimila- ron con demasiada celeridad la política, como la religión de la que la pensaban inseparable, a una lisa y llana construcción ideológica: "La insuficiencia de la crítica anarquista y marxia- na del Estado consistió precisamente en [...] dejar de lado con demasiada rapidez el *arcanum imperii* [el arcano del mando], como si este no tuviera por toda consistencia otra cosa que los simulacros y las ideologías que se alegaron para justificarlo".¹⁸

Al pasar por alto la verdadera naturaleza de la soberanía, la crítica anarquista de lo sagrado —ni Dios ni amo— no profanó nada en absoluto y se le escapó su objeto, "lo Ingobernable que

14. G. Agamben, "Éloge de la profanation", *op. cit.*, p. 96.

15. G. Agamben, *Homo sacer*, I, *op. cit.*, p. 19.

16. G. Agamben, *L'Usage des corps*, *op. cit.*, p. 1330. En esa misma página, Agamben señala también el fracaso de los diversos pensamientos filosóficos de la anarquía. "Es ese poder destituyente que tanto la tradición anarquista como el pensamiento del siglo XX intentaron definir, sin lograrlo jamás verdaderamente. La destrucción de la tradición en Heidegger, la deconstrucción de la *arjé* y la fractura de las hegemonías en Schürmann, lo que yo, tras las huellas de Foucault, llamé 'arqueología filosófica', son intentos pertinentes pero insuficientes de remontarse a un *a priori* histórico a fin de destituirlo". Sobre la relación de Agamben con Schürmann y Derrida, véase el notable artículo de Malte Fabian Rauch, "An-arche and indifference: between Giorgio Agamben, Jacques Derrida and Reiner Schürmann", *Philosophy Today*, 65(3), verano de 2021, pp. 619-636.

17. G. Agamben, *Homo sacer*, I, *op. cit.*, p. 19.

18. *Ibid.*

es al mismo tiempo el punto de origen y el punto de fuga de toda política".¹⁹

DENUNCIAR LA INFLACIÓN SEMÁNTICA, DESTITUIR LO SIMBÓLICO

¿Por qué ese fracaso? Porque el anarquismo —como el marxismo, insistamos— es contemporáneo de cierta ceguera semántica. El proceder de Agamben va mucho más allá de una mera rehabilitación del sentido político de lo sagrado. También evalúa a su vez las consecuencias políticas de una sacralización del sentido. Se trata de comprender por qué palabras como "sagrado" o "profano" terminaron por significar más de lo que significaban por sí mismas (y por lo tanto también menos), al inflarse hasta la vacuidad. En Agamben, el esfuerzo de devolver lo sagrado a su lugar es constantemente sostenido por un movimiento más amplio que puede caracterizarse como una *deflación de lo simbólico*, otro nombre de la profanación.

Al esforzarse por desecar el aura mística de lo sagrado —por apagar su aureola—, Agamben se propone denunciar una tendencia general del pensamiento occidental a la inflación significativa, inseparable compañera del paradigma árquico, iniciada con el nacimiento de las ideologías revolucionarias y llegada a su plena realización en el desarrollo de las ciencias humanas. El "mitologema de la ambigüedad de lo sagrado", "elaborado entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX",²⁰ es su síntoma más notable. Esta tendencia consiste en desplazar una palabra de su registro semántico de origen para llevarla a un punto donde se vacía de todo significado y todo referente y se convierte en un "significante flotante", un "significante excedente que solo sirve para indicar el exceso de

la función significante sobre los significados".²¹ El estado de excepción político se acompaña así, necesariamente, de estados de excepción lingüísticos.

La "teoría de la ambivalencia" de lo sagrado "sumió durante mucho tiempo en el desconcierto las investigaciones en ciencias humanas".²² Su "primera formulación aparec[e] en las *Lectures on the Religion of the Semites* de Robertson Smith (1889)".²³ Tuvo una profunda influencia sobre los trabajos de Freud (*Tótem y tabú* sobre todo). Se la encuentra asimismo en "De la naturaleza y de la función del sacrificio", de Hubert y Mauss (1899), "que se inicia precisamente con la mención del 'carácter ambiguo de las cosas sagradas'".²⁴ Wundt, por su parte, formulará un poco más adelante el famoso concepto de "horror sagrado".²⁵ Y el artículo *sacer* del *Dictionnaire etymologique de la langue latine* de Ernout y Meillet (1932) "sanciona de ahí en más la 'doble significación' de este término": venerado y maldito a la vez. "Sacer designa a aquel o aquello que no se puede tocar sin mancharse o sin manchar; de ahí el doble sentido de 'sagrado' y 'maldito'".²⁶ El *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* de Émile Benveniste, "obra maestra de la lingüística del siglo XX" también oficializa esas significaciones.²⁷

Este mitologema también ejerció un peso muy fuerte sobre la crítica política de lo sagrado. La teoría de una mística del Estado, propia del marxismo y el anarquismo, procede de él. Por asociar la política, como ideología, a una forma de magia, esa crítica no hace sino batirse contra molinos de viento sin llegar al meollo del problema político: la excepción.

19. Giorgio Agamben, "Théorie des dispositifs", trad. de Martin Rueff, *Po&sie*, 115(1), 2006, pp. 25-33, en p. 33 [trad. esp.: "¿Qué es un dispositivo", en *¿Qué es un dispositivo?*, seguido de *El amigo* y *La Iglesia y el Reino*, trad. de Mercedes Ruvituso, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014, pp. 5-26].

20. G. Agamben, *Homo sacer*, I, op. cit., p. 72 y siguientes.

21. *Ibid.*, p. 76.

22. *Ibid.*, p. 72.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 73.

25. *Ibid.*, p. 74.

26. *Ibid.*, p. 75.

27. *Ibid.*, p. 72.

¿Cómo hacer entonces para liberar a la profanación de la supuesta omnipotencia del orden simbólico, nacida de la tendencia a la inflación semántica? A esta pregunta fundamental, Agamben responde: marcando la diferencia irreductible que separa la *profanación* de la *transgresión*. Al asimilar política y religión, el anarquismo concibió justamente, y hasta el día de hoy, la profanación como una transgresión, es decir como una lógica del sacrilegio, la efracción, la iconoclasia, la muerte de Dios. Como si fuera indispensable acompañar de un asesinato simbólico la destitución efectiva del poder estatal-gubernamental. Como si fuera preciso, al pasar al otro lado del Estado, pasar al otro lado del sentido. Como si derrocar al gobierno equivaliera a sacar un ojo.

La transgresión no profana nada, no desactiva nada. Y menos que nada lo simbólico mismo. En Agamben, la diferencia entre anarquismo tradicional y "verdadero anarquismo" se juega precisamente en el contraste entre transgresión simbólica y profanación desactivante. La mejor enemiga de la transgresión es la desactivación.

Por estar encerrada en el orden simbólico, la transgresión conduce siempre a una reconstitución de lo sagrado. Sin duda es eso lo que reconocía Foucault cuando, en su "Prefacio a la transgresión", escribía sobre Bataille:

Una profanación en un mundo que ya no reconoce un sentido positivo a lo sagrado: ¿no es más o menos esto lo que podríamos llamar transgresión? Esta, en el espacio que nuestra cultura da a nuestros gestos y nuestro lenguaje, no prescribe la única manera de encontrar lo sagrado en su contenido inmediato, sino de recomponerlo en su forma vacía, su ausencia convertida por eso mismo en centelleante.²⁸

28. Michel Foucault, "Préface à la transgression", en *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., texto núm. 13, pp. 261-278, en p. 262 [trad. esp.: "Prefacio a la transgresión", en *De lenguaje y literatura*, trad. de Isidro Herrera Baquero, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 123-142, entre otras ediciones].

La crítica más virulenta que Agamben hace a Foucault apunta precisamente a su fascinación por Bataille, que, definitivamente atado a "la lógica de la transgresión",²⁹ es hoy políticamente "inutilizable".³⁰ Foucault sería así demasiado transgresivo para ser anarquista. Demasiado batailleano para ser ingobernable.

La transgresión, para Agamben, siempre le hace el juego al capitalismo, que maneja como nadie lo simbólico y va cada vez más lejos en la creación de nuevos significantes flotantes. El capitalismo es transgresivo en cuanto reduce los ídolos a puras formas vacías. De ese modo, determina nuevas idolatrías, con lo cual sume lo real en la comedia de su propio espectáculo. "El capitalismo y las figuras modernas del poder parecen generalizar y llevar al extremo los procesos de separación que definen la religión".³¹ De resultas, "mientras que el sacrificio marcaba el paso de lo profano a lo sagrado y de lo sagrado a lo profano, de ahora en más damos con un proceso incesante de separación, único y multiforme, que inviste cada cosa, cada lugar, cada actividad humana para separarla de sí misma, y barre con indiferencia la cesura sagrado/profano, divino/humano".³² Lo sagrado, que no lleva a ninguna parte, ya está siempre —es decir nunca— transgredido, lo cual torna imposible cualquier profanación.³³

¿Imposible? A menos que el anarquismo de transgresión, mero doble del capitalismo, sea sustituido por otro anarquismo. Un anarquismo profanador que renuncie a fetichizar el exceso, a celebrar la mística del éxtasis, del erotismo y del fuera de sí. "Tres decenios de innovaciones pornográficas continuas han agotado todos los atractivos de la transgresión y la liberación",

29. G. Agamben, *Homo sacer*, I, op. cit., p. 102.

30. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1267.

31. G. Agamben, "Théorie des dispositifs", op. cit., p. 31. Véase también G. Agamben, *Homo sacer*, I, op. cit., p. 103.

32. G. Agamben, "Éloge de la profanation", op. cit., p. 106.

33. "La religión capitalista, en su fase extrema, apunta a la creación de un Improfanable absoluto" (*ibid.*, p. 107).

se lee en *La insurrección que viene*.³⁴ En vez de transgredir, de ir más allá, hay que ver ante todo que “el poder se constituye por la exclusión inclusiva (la *ex-ceptio*) de la anarquía” y que, con ello, “la única posibilidad de pensar una verdadera anarquía coincide con la exposición lúcida de la anarquía interna del poder”.³⁵

La lucidez es el antónimo del deslumbramiento. Desactivar la anarquía interna del poder implica disminuir el resplandor de sus transgresiones. Ver claro en ellas bajando la luz. No se trata de negar el poder simbólico sino de poner en entredicho la idea de que lo simbólico constituye a fin de cuentas la esencia del poder. Ya se trate del cuerpo del rey (discusión de la tesis de Kantorowicz), de las celebraciones litúrgicas, de la gloria y hasta del “sacrificio” cristico, en Agamben encontramos una y otra vez la misma crítica del privilegio simbólico.

La apuesta es lograr hablar de poder, de potencia, de cuerpo, de asesinato, de religión, de gloria, de sacrificio, de vida y de forma de vida, sin tomar nada de los suplementos significantes que han conferido al paradigma árquico su dimensión “sagrada”. Para eso hay que llegar a exhibir la dimensión política de Dios, recordar que “Dios” no es quizás otra cosa que el mecanismo mismo de la excepción, lo cual dispensa del deseo absurdo y vano de matarlo.

El “verdadero anarquismo” se elabora, paradójicamente, a costa del renunciamento a ese deseo. ¿Por qué? Porque la anarquía está inscrita en Dios. Para comprender este punto difícil, es preciso abordar el problema del gobierno. Si bien aparece en *Homo sacer* I, este término no reviste aún la significación decisiva que adquirirá en los volúmenes ulteriores: la de “dispositivo”, que Agamben toma de Foucault y que traduce para él el griego *oikonomia*. “[Mi] investigación se refiere a las modalidades y las razones que empujaron al poder, en Occidente,

34. Comité Invisible, *L'Insurrection qui vient*, París: La Fabrique, 2007, p. 26 [trad. esp.: *La insurrección que viene*, trad. de Yaiza Nerea Pichel Montoya, Barcelona: Melusina, 2009].

35. G. Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 1330.

a adoptar la forma de una *oikonomia*, es decir de un gobierno de los hombres”,³⁶ afirma en *El reino y la gloria*. El análisis del motivo gubernamental radicaliza en él la resituación política de lo sagrado iniciada en la obra de 1997. Este análisis toma un elemento esencial de Foucault, si bien este no habría advertido todas sus consecuencias: la diferencia entre *reinar* y *gobernar*, característica de la anarquía constitutiva del poder.

FOUCAULT Y EL CURSO DE 1977-1978: “EL REY REINA PERO NO GOBIERNA”

En el curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault, al explicar el cambio que lo llevó a trasladar su atención de la crítica de la soberanía a la de la gubernamentalidad, cita la famosa frase de Thiers: “el rey reina pero no gobierna”. ¿Cómo comprender esta distinción? Con la gubernamentalidad, prosigue Foucault,

[m]e veía en la necesidad de designar o apuntar a algo que, me parece, también es relativamente nuevo, no en la denominación, no en cierto nivel de realidad, sino como técnica. O, mejor dicho, el privilegio que el gobierno comienza a ejercer con respecto a las reglas —a punto tal que un día podrá decirse, para limitar el poder del rey: “el rey reina pero no gobierna”—, esa inversión del gobierno en relación con el reino y el hecho de que aquel sea en el fondo mucho más que la soberanía, mucho más que el reino, mucho más que el *imperium*, el problema político moderno.³⁷

Gobernar no es reinar porque, con la gubernamentalidad, ya no se trata de imponer leyes desde arriba sino de hacer que proliferen por doquier reglas y normas a la vez explícitas y difusas. De ahí la importancia del concepto de “dispositivo”.³⁸

36. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire...*, op. cit., p. 393.

37. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population...*, op. cit., pp. 77-78.

38. Que aparece por primera vez en ese curso (*Seguridad, territorio, población...*).

Lo que trato de identificar bajo ese nombre [dispositivo] es [...], en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, ordenamientos arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho como lo no dicho: tales son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que puede establecerse entre esos elementos.³⁹

El dispositivo aparece como un ensamblaje sin unidad centralizada. En “¿Qué es un dispositivo?”, Agamben informa acerca de lo que conserva y lo que abandona del concepto foucaultiano.⁴⁰ Se propone mostrar que la distinción entre reinar y gobernar, que sitúa la anarquía en el centro del paradigma árquico, no solo es histórica sino estructural.

LA FRACTURA ENTRE COMENZAR Y MANDAR

De hecho, la diferencia entre reinar y gobernar dilata secretamente los dos sentidos de *arjé*: comenzar y mandar. Reinar sin gobernar es en cierto modo comenzar sin mandar. Todos los “dispositivos” se fundan en esa disociación que Agamben, en toda su obra posterior, va a determinar como fractura anárquica irreductible.

39. Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault” (entrevista con D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot y G. Wajeman publicada en *Ornicar?: bulletin périodique du champ freudien*, 10, julio de 1977, pp. 62-93), en *Dits et écrits*, vol. 2, op. cit., texto núm. 206, pp. 298-329, en p. 299 [trad. esp.: “El juego de Michel Foucault”, en *Saber y verdad*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid: La Piqueta, 1991, pp. 127-162].

40. “Uno de los principios de método que aplico constantemente en mis investigaciones consiste en identificar en los textos y los contextos que estudio lo que Feuerbach llamaba el punto de su *Entwicklungsfähigkeit*, el locus y el momento hasta los que se los puede llevar. [El intérprete] comprende entonces que es hora de abandonar el texto que somete al análisis y proseguir el trabajo por su propia cuenta” (G. Agamben, “Théorie des dispositifs”, op. cit., p. 29).

Ante todo, ¿por qué traducir gobierno por “economía” (*oikonomia*)? Economía, recordémoslo, significa “administración de la casa”⁴¹ y, en consecuencia, no tiene *a priori* nada que ver con el gobierno. Agamben va a mostrar sin embargo que el gobernante y el amo de la casa comparten un mismo destino, habitan la misma morada. “Reinar sin gobernar” es, en efecto, el destino común a toda autoridad, tanto la del rey como la del amo. Amo o jefe de Estado no reinan nunca como no sea a partir de una imposibilidad real, estructural de mandar. El “estatus ontológico”⁴² del gobierno revela contra toda expectativa la inscripción en el ser de una incapacidad de mandar. Expresión decisiva de la anarquía interna del poder.

La unidad proclamada de las dos significaciones de *arjé*, comienzo y mando, niega, es cierto, esa fractura. “El término griego *arjé* tiene dos sentidos: significa tanto ‘origen’, ‘principio’, como ‘mando’, ‘orden’”.⁴³ A primera vista, prosigue Agamben, “seguramente no es difícil comprender que de la idea de un origen derive un mando, que del hecho de ser el primero en hacer algo provenga el hecho de ser jefe y, a la inversa, que quien manda sea también el primero, que en el origen haya un mando”.⁴⁴

Esas dos significaciones, que parecen tan bien ajustadas la una a la otra, están en realidad profundamente desunidas. La fisura que las atraviesa provoca una serie de “aporías con las cuales debe medirse una arqueología del mando”.⁴⁵

41. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire...*, op. cit., p. 413.

42. “El problema se desplaza [...] de la filosofía política a la filosofía primera: la política, si se quiere, se remite a su estatus ontológico”, *ibid.*, p. 46.

43. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le commandement?*, París: Payot & Rivages, 2013, col. “Bibliothèque Rivages”, p. 10 [trad. esp.: “¿Qué es un mando?”, en *Creación y anarquía: la obra de arte en la época de la religión capitalista*, trad. de Rodrigo Molina-Zavala y María Teresa D'Meza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019, pp. 81-101].

44. *Ibid.*, pp. 11-12.

45. *Ibid.*, p. 20.

Agamben recuerda que si Aristóteles liga entre sí los dos valores de la *arjé*, toma al mismo tiempo la precaución de distinguir, en la *Poética*, los dos regímenes gramaticales que les corresponden: el constatativo y el imperativo. "Esa gran cesura que, según Aristóteles, divide el campo del lenguaje",⁴⁶ torna sin duda problemática la unidad proclamada de la *arjé*.

Aristóteles distingue de hecho el logos apofántico, al que compete la categoría del comienzo, del logos no apofántico, al que compete la categoría del mando.⁴⁷ El logos apofántico, que se enuncia en proposiciones, tiene la tarea de hacer manifiesto (*apophanein*), por la predicación, el ser de las cosas. Lo que estas son en verdad, tan pronto como comienzan a ser. Hay en cambio otro logos, objeto propio de la poética y la retórica, que actúa en "la plegaria, el mando, la amenaza, el relato, la pregunta y la respuesta". No dice el ser, pero expresa todas las modalidades del discurso y el mandato. Mediante esta distinción de los dos géneros del logos, Aristóteles parece anticipar la teoría de los actos de habla y la diferencia entre enunciados constatativos y enunciados performativos.

¿Cómo pudo entonces unir en un mismo paradigma esos dos tipos heterogéneos de enunciación que son el comienzo y el mando? La *apophansis* "reina" sobre el dominio de la verdad del ser, pero está privada de interlocución, del poder, en particular de dar órdenes. En lo tocante al mando, no se remite ni al ser ni a la verdad, gobierna sin referirse a una realidad existente. En consecuencia, lo que decide puede ser tanto cierto como falso. Lo cual quiere decir asimismo que el gobierno no puede fundarse en el ser. Aquí reside la anarquía "interna", en

46. *Ibid.*, p. 27.

47. "No todo discurso", escribe Aristóteles (*De interpretatione*, 17 a 1 y siguientes), "es apofántico; solo es tal un discurso en el que sea posible decir lo verdadero o lo falso [*aletheuein e pseudesthai*]. No sucede esto con todos los discursos: por ejemplo, la plegaria es un discurso [*logos*], pero no es ni verdadera ni falsa. No nos ocuparemos pues de esos otros discursos, porque su estudio compete a la retórica y la poética; solo el discurso apofántico será objeto del presente estudio" (citado en *ibid.*, p. 25).

la fractura que existe entre la apraxia del ser y la eficacia del imperativo.

El paradigma árquico aparece entonces como una máquina bipolar. Una máquina que, mediante el mecanismo de la excepción, fuerza la articulación entre una ontología de la aserción y una pragmática del mando. Es preciso entonces embarcarse en una reflexión profunda sobre el mando (cuya "ausencia casi total en la tradición filosófica" constata Agamben)⁴⁸ para comprender cómo puede coexistir precisamente con el comienzo. Si el mando no puede encontrar su fundamento en el comienzo, ¿cómo puede comenzar a hacerse obedecer?

Agamben desplaza entonces el centro de gravedad de sus análisis del concepto de poder al de potencia. La potencia es lo que puede el poder. Ahora bien, ¿cómo se inicia la potencia del poder si en el origen, como origen, el poder no manda, no puede?

Se trata de comprender de qué manera una orden, un imperativo *pueden* efectuarse, ejecutarse, obedecerse a partir de una ausencia de fundamento ontológico de la efectución. ¿De dónde viene la energía necesaria para la puesta en práctica de un principio, la aplicación de una ley, un edicto, un decreto o simplemente un consejo? La gran cuestión planteada por la potencia es la de las modalidades de su paso al acto. Por lo demás, Agamben no deja de examinar el pensamiento de la *dynamis* y la *energeia* para ver cómo se resuelve y se agrava a la vez en él la bipolaridad del comienzo y el mando.⁴⁹

48. *Ibid.*, p. 21.

49. Agamben muestra aquí el contraste de su gesto con el de Schürmann. Este último, aunque también afirma la inscripción de la anarquía dentro del poder, caracteriza la *arjé* como intento metafísico de fundar la *praxis* en el ser. Ese es, según Agamben, "el límite de la posición de Schürmann". En efecto, es inútil intentar liberar la acción de la tiranía de la *arjé*, porque la separación entre ser y actuar es precisamente su estructura secreta: "Hacer que un polo juegue contra otro no podría bastar para detener su funcionamiento" (G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., p. 1331).

EL DESTINO TEOLÓGICO DE LA FRACTURA, O LA ESTRUCTURA DE EXCEPCIÓN DE DIOS

La desconstitución del paradigma árquico consiste entonces en mostrar de qué manera los dispositivos aseguraron la efectividad del poder –su “hacerse dueño”– enmascarando y revelando a la vez su bipolaridad y su fractura anárquica.

La genealogía o arqueología del gobierno prosigue a lo largo de *Homo sacer* con el estudio de las transformaciones romanas y luego cristianas de la *oikonomia*. La primera traducción latina del término *oikonomia* como *dispositio* –ancestro de “dispositivo”– es obra de Cicerón, que hace de él un término retórico. Pero a continuación, con el paso de los siglos, la *oikonomia* se convierte en un gran operador teológico, que decide nada menos que la imposible posibilidad del gobierno (*dispositio*) del mundo por Dios. De la “disposición ordenada del material de una oración o un tratado”⁵⁰ se pasa al “plan divino de la salvación”⁵¹.

Al desarrollar la línea genealógica del gobierno, Agamben prosigue con su profanación del *sacer*, mostrando que, en el cristianismo, la fractura del paradigma árquico se sitúa en el ser mismo de Dios. En efecto, ¿cómo puede Dios ser a la vez soberano y gobernante? ¿Cómo puede ser “una” *arjé*? ¿Trascendente, exterior al mundo por un lado, inmanente al orden y la disposición de las cosas por otro?⁵²

La estrategia elaborada por los Padres de la Iglesia consistió en declarar que Dios, como sustancia, es ontológicamente uno, pero que actúa a través de la triplicidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Es en Hipólito y Tertuliano, afirma Agamben,

50. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire...*, op. cit., p. 415.

51. *Ibid.*, p. 416.

52. En el curso de 1977, Foucault mostró que el origen del vínculo entre soberanía y gubernamentalidad debía buscarse en los tratados teológicos medievales, de Salviano a santo Tomás, más que en los archivos de ciencia política. Pero si bien examina la noción de gobierno divino del mundo en santo Tomás, no exhibe sus fundamentos ontológicos, cosa que Agamben se propone justamente hacer.

donde la *oikonomia* se convierte en un término técnico que designa la articulación trinitaria de la vida divina. Dios es uno según el ser, triple según el obrar.⁵³ Así, “la *oikonomia* hace posible una conciliación por la cual un Dios trascendente, uno y trino a la vez, puede asumir la tarea de ocuparse del mundo sin dejar de ser trascendente y fundar una *praxis* inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad”⁵⁴.

Sin embargo, la estrategia trinitaria no oculta por entero la fractura anárquica. Anarquía del ser en primer lugar: el ser carece de poder porque no manda. “Ninguna figura del ser está, como tal, en posición de *arjé*”⁵⁵. Anarquía de la *praxis* a continuación, porque el gobierno no está fundado en el ser.

Por eso, de la economía trinitaria a la “mano invisible” de la economía moderna,⁵⁶ “tanto la fractura entre ser y *praxis* como el carácter anárquico de la *oikonomia* divina definen el lugar lógico donde se torna comprensible el nudo esencial que, en nuestra cultura, une gobierno y anarquía”⁵⁷. Y asimismo: “El paradigma gubernamental cuya genealogía estamos reconstruyendo siempre es ya, en realidad, ‘anárquico-gubernamental’”⁵⁸.

LA DOBLE ANARQUÍA DEL PADRE Y EL HIJO

El análisis de la distribución del poder entre el Padre y el Hijo hace manifiesta la “vocación originariamente ‘anarquista’ de la cristología”⁵⁹. Dios, por un lado, es anárquico por ser impotente para gobernar. Según la “doctrina de la impotencia divina”,⁶⁰

53. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire...*, op. cit., p. 447.

54. *Ibid.*, p. 445.

55. *Ibid.*, p. 530.

56. *Ibid.*, p. 665 y siguientes.

57. *Ibid.*, p. 457.

58. *Ibid.*, p. 458.

59. *Ibid.*, p. 452.

60. *Ibid.*, p. 495.

"es menester que Dios sea impotente para que el mundo esté bien gobernado".⁶¹ Jesucristo, por otro lado, es anárquico por su impotencia para ser, es decir para fundarse en el Padre. "El carácter anárquico del Hijo, es decir el hecho de que el Hijo no esté ontológicamente fundado en el Padre, es totalmente esencial para la economía trinitaria".⁶² El Hijo "carece de principio, es *anarchos*, es decir sin fundamento".⁶³

En la conversación del Padre y el Hijo, dos anarquías se responden. "La economía es anárquica y, como tal, no tiene fundamento alguno en el ser de Dios". Como contrapartida, es Dios quien ha engendrado esa anarquía: "paradoja original de una anarquía engendradora".⁶⁴ El problema es que "el poder—todo poder, ya sea humano o divino— debe mantener unidos [los] dos polos, vale decir que debe ser a la vez reino y gobierno, norma trascendente y orden inmanente".⁶⁵ Ese es todo el misterio contenido en la idea de actualización de la potencia divina. Una actualización que solo es posible al precio de la exclusión de su imposibilidad, porque el ser no tiene la potencia de obrar.

Volvemos a encontrar, en consecuencia, la estructura de la excepción, que en realidad nunca nos había dejado. La anarquía de la potencia solo aparece al ser excluida del paradigma en el cual, sin embargo, está incluida por razones esenciales, en sentido propio: ausencia de fundamento ontológico de la economía, ausencia de eficacia práctica de la ontología. Y está excluida en la medida en que la fractura entre el ser y la acción es objeto de gestos persistentes de recubrimiento que fuerzan a la potencia a actualizarse, sea por la intervención del concepto de "voluntad" de Dios,⁶⁶ que supuestamente torna a

61. *Ibid.*, p. 497.

62. *Ibid.*, p. 529.

63. *Ibid.*, p. 451.

64. *Ibid.*, p. 601.

65. *Ibid.*, p. 474.

66. Véase G. Agamben, *Qu'est-ce que le commandement?*, *op. cit.*, p. 58, y *Le Règne et la Gloire...*, *op. cit.*, p. 448 y siguientes.

este "operante", o por todas las tentativas, características de la ontología medieval, de "confundir el ser en el obrar".⁶⁷ "El ser", escribe Agamben, "es algo que debe realizarse, debe ponerse en acción".⁶⁸

"Política" y "economía", unidas y desunidas a la vez: tal es la máquina de poder que lleva el nombre de Dios. Dios es la excepción suprema. Sin que se sepa si es el origen de la excepción o siempre está ya sometido a ella. Si Dios comienza excepcionalmente o es la excepción la que manda a Dios. Lo seguro es que "a partir de los siglos VI y VII", el término *oikonomia* adquiere "la significación de 'excepción'".⁶⁹

RETORNO A LO "SAGRADO"

Volvamos a Agamben y su manera de disociar el *sacer* de lo aurático de lo "sagrado", del prestigio sacrificial y de la sobredeterminación simbólica. Al exhibir las fuentes teóricas del concepto de gobierno, aquel realiza una increíble proeza, consistente en situar la profanación del *sacer* no solo en el corpus cristiano antiguo y la patrística sino también, por tanto, en el propio Dios.

Al insistir en la dimensión política de la estructura de la excepción divina, Agamben se prohíbe todo recurso al resplandor simbólico. De ordinario, lo sagrado y la dimensión simbólica que lo acompaña se consideran justamente como reductores de fractura. ¿Qué se entiende habitualmente al hablar de "poder simbólico", como no sea la fuerza misteriosa que permite la actualización plena y total tanto de la potencia divina como de la potencia regia? ¿Una energía de auxilio que suple la im-

67. Giorgio Agamben, *Opus Dei: archéologie de l'office (Homo sacer, vol. 2.5)*, trad. de Martin Rueff, en *Homo sacer: l'intégral...*, *op. cit.*, pp. 689-810, en p. 743 [trad. esp.: *Opus Dei: arqueología del oficio*, trad. de Mercedes Ruvituso, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2012].

68. *Ibid.*

69. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire...*, *op. cit.*, p. 444: "El paradigma del gobierno y el del estado de excepción coinciden en la idea de una economía".

tencia ontológica? Como si el aura, el prestigio, el brillo de los signos, al dar al ser un excedente de sentido, le confirieran la energía imperativa que le falta. Como si otorgaran al mismo tiempo al mando una base "sagrada", un trono.

Suele pensarse, como lo hace Louis Marin, que "los signos de la fuerza [solo tienen] necesidad de ser vistos para que la fuerza crezca". "Las representaciones", agrega, "son delegaciones de fuerzas en los signos".⁷⁰ El poder simbólico se concibe de ordinario como un poder inductivo, un poder de transferencia, que consiste en hacer creer que el sentido permite "intensificar una presencia".⁷¹ La crítica de Agamben apunta precisamente a esa creencia en un poder *sui generis* de lo sagrado, cuando lo sagrado no es más que un engranaje de la máquina de la soberanía, destinado a hacerla funcionar, es decir, ante todo, a ocultar la fractura anárquica que la constituye.

Sin embargo, una crítica como esa no tiene nada que ver con una defensa de la secularización. Esta última es, de hecho, "una forma de represión que deja intactas las fuerzas y se limita a desplazarlas de un lugar a otro. Así, la secularización política de los conceptos teológicos (la trascendencia divina como paradigma del poder soberano) se conforma con transformar la monarquía celeste en monarquía terrestre, pero deja intacto el poder".⁷²

Pero, sin sacrilegio ni secularización, ¿cómo tiene lugar la profanación? ¿A qué se ve reducido lo "sagrado"? Agamben responderá en tres tiempos, que corresponden a los tres momentos fuertes de su empresa de profanación por deflación simbólica: la "arqueología de la gloria" (*El reino y la gloria*); el análisis de la función sacerdotal de Jesucristo (*El reino y la gloria*

70. Louis Marin, "Le pouvoir et ses représentations", en *Politiques de la représentation*, ed. de Alain Cantillon et al., París: Kimé, 2005, pp. 71-86, en p. 74.

71. *Ibid.*, p. 73.

72. G. Agamben, "Éloge de la profanation", *op. cit.*, pp. 100-101.

y *Opus Dei*), y por último, el punto más sensible, la interpretación del sacrificio de Cristo (*Opus Dei y Pilato y Jesús*).⁷³

LA GLORIA

"Gloria" (*doxa*) es la traducción del hebreo *kabod*, que significa importancia, peso, potencia. La palabra designa por lo común el esplendor, el fulgor de la fuerza regia o divina a la que se rinde homenaje al celebrarla (hablamos de la glorificación, *doxazesthai*). La "gloria" de Cristo también designa habitualmente su aureola.

Ahora bien, el análisis de Agamben jamás se ocupa de ese halo de luz que rodea la cabeza de Jesucristo. La palabra "aureola" solo aparece una vez en *El reino y la gloria* y no se refiere a Jesús. Es importante, de hecho, separar lo que parece sin embargo indisociable: la gloria y el "espectáculo",⁷⁴ la gloria y la "puesta en escena",⁷⁵ la gloria y la sobresignificación.

"Si la máquina gubernamental es doble (Reino y Gobierno), ¿qué función cumple en ella la gloria?"⁷⁶ Para responder a esta pregunta, Agamben rechaza varias tesis que sostienen que la gloria es esencial y precisamente una energía simbólica: tesis de una función mágica de la gloria, tesis de una función estética de la gloria, tesis de una función maquiaveliana de la gloria.

La elaboración de la primera es en esencia obra de los antropólogos y los sociólogos. Estos, declara Agamben al referirse en particular al trabajo de Marcel Mauss,

tienen siempre la posibilidad de recurrir a la magia como la esfera que, al afectar la racionalidad y precederla inmediatamente, permite explicar en última instancia

73. Giorgio Agamben, *Pilate et Jésus*, trad. de Joël Gayraud, París: Payot & Rivages, 2014, col. "Bibliothèque Rivages" [trad. esp.: *Pilato y Jesús*, trad. de María Teresa D'Meza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014].

74. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire...*, *op. cit.*, p. 394.

75. *Ibid.*, p. 586.

76. *Ibid.*, p. 620.

como una supervivencia mágica lo que no logramos comprender de las sociedades donde vivimos. [Ahora bien,] nosotros no creemos en un poder mágico de las aclamaciones y estamos convencidos de que los teólogos y los emperadores tampoco creyeron jamás verdaderamente en él.⁷⁷

La gloria no sutura la fractura “por arte de magia”.

La tesis de una función estética de la gloria es presentada sobre todo por Urs von Balthasar en *Herrlichkeit, eine Theologische Aesthetik* (Gloria: una estética teológica).⁷⁸ Se trata de otra “pista falsa”, que desplaza la soberanía, el señorío (término alemán para referirse a la gloria), hacia “la esfera de la belleza”.⁷⁹ “Ahora bien, ni *kabod* ni *doxa* se utilizaron jamás en la Biblia en sentido estético: tienen que ver con la terrible aparición de YHWH con el Reino, con el Juicio, con el trono, todas ellas cosas que no podrían tenerse por ‘bellas’ salvo en una perspectiva que es difícil no definir como estetizante”.⁸⁰

La función maquiaveliana de la gloria corresponde a la hipótesis de que esta permitiría al soberano producir un efecto de pavor en sus súbditos, con lo cual los forzaría a someterse. La gloria no es el teatro de la restricción.

La explicación instrumental, demasiado facilista, según la cual se trataría de una estratagema de los poderosos para justificar su ambición o de una puesta en escena para producir temor reverencial y obediencia en sus súbditos, aunque pueda eventualmente resultar justa, no está por cierto en condiciones de dar razón de una relación tan profunda y original, que implica no solo la esfera política sino la esfera religiosa.⁸¹

77. *Ibid.*

78. Citado en *ibid.*, p. 588.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 589.

81. *Ibid.*, p. 586.

“Si la elaboración de una ‘arqueología de la gloria’ se ha tornado necesaria, es porque la dimensión gloriosa del poder no ha sido objeto de suficientes estudios que determinen su valor propiamente político”. Un valor que no se basa ni en la magia, ni en la belleza, ni en el espectáculo, fuerzas de coerción simbólica. Volvemos entonces aquí, una vez más, a la estructura de excepción.

La gloria tiene su verdadero lugar en la conjunción del ser de Dios y la práctica salvífica del Hijo en el “proceso de [su] glorificación recíproca”.⁸² En verdad hay entre los dos, si se quiere, traspaso de potencia. Agamben cita a Juan (17, 1-5): “Padre, la hora ha llegado. Glorifica [*doxason*] a tu Hijo para que también tu Hijo te glorifique [*doxasei*] a ti”. Y comenta: “la economía glorifica el ser, así como el ser glorifica la economía [...]. Por un instante, Reino y Gobierno parecen coincidir”.⁸³ La gloria es sin duda operante en cuanto es dativa (la glorificación cruzada es un *don* mutuo) y permite de tal modo la transferencia de la potencia de un lado a otro de la fractura. Pero al hacerlo (en sentido literal), revela al mismo tiempo la amplitud anárquica de esa misma fractura. La gloria solo opera para revelar la inoperatividad de Dios.

“El dispositivo de la gloria encuentra su cifra perfecta en la majestad del trono vacío. Su meta es capturar dentro de la máquina gubernamental –para hacer de ello el motor secreta de esta– el impensable desobramiento que constituye el misterio último de la divinidad”.⁸⁴ El poder de Dios coincide extrañamente con su desobramiento ontológico. “Podemos servirnos [del dispositivo teológico de la gloria] como el paradigma epistemológico que nos permitirá penetrar el arcano central del poder”.⁸⁵ El arcano central del poder, sacado a la luz en sentido propio por la gloria, es la incapacidad fundamental del ser para

82. *Ibid.*, p. 597.

83. *Ibid.*, p. 599.

84. *Ibid.*, p. 635.

85. *Ibid.*

hacer obra. Ese desobramiento es así "la sustancia política de Occidente, el alimento glorioso de todo poder".⁸⁶

De esta manera, Agamben responde a su propia pregunta: ¿por qué necesita el poder "recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, ponerse coronas y tiaras incómodas, someterse a un ceremonial penoso y a un protocolo inmutable; en síntesis, inmovilizarse hieráticamente —él, que es en esencia operatividad y *oikonomia*— en la gloria"?⁸⁷ Si el poder "necesita" la gloria, no es para encontrar un plus de ser en la pompa y el esplendor sino, a la inversa, para celebrar con pompa y esplendor el hecho de que ningún plus puede suturar la fractura que lo vacía en el origen, "esa fractura entre teología y economía a la que la doctrina trinitaria nunca logró del todo poner fin".⁸⁸ Misterio de la operatividad: el ser de vacaciones pone al gobierno a trabajar.

LOS "SÍMBOLOS DEL PODER"

¿Para qué sirven entonces los "signos" e "insignias" del poder?⁸⁹ Son, se dice habitualmente, sus "símbolos". "Así, Mommsen ya señalaba que a partir del siglo III, 'la vestimenta de guerra púrpura se convierte en el símbolo de la monarquía'. Pero, ¿qué significa aquí 'símbolo'?",⁹⁰ se pregunta Agamben, que sostiene, una vez más, que "símbolo" es en el origen una noción jurídico-política y que "aún hoy falta una teoría jurídica capaz de definir con precisión su ámbito y su valor".⁹¹

La investigación sobre el "ceremonial" y los "signos" del poder por los cuales se manifiesta la majestad tanto de Dios como del emperador o del rey comienza con la "aclamación"

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*, p. 586.

88. *ibid.*, p. 620.

89. *Ibid.*, p. 568.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*, p. 569.

o "elemento doxológico aclamatorio". Hay a no dudar una continuidad entre fenómeno de la potencia imperial y fenomenalización de la gloria de Dios, a tal punto que puede hablarse de una "confusión entre culto imperial y liturgia eclesiástica".⁹²

¿Qué es una aclamación? Es "un grito de aprobación, de triunfo (*Io triumphe!*), de alabanza o de desaprobación (*acclamatio adversa*), proferido por una multitud en circunstancias precisas".⁹³ Las aclamaciones también están presentes en el "medio cristiano": "*A populo acclamatum est* (el pueblo lo aclama): *Deo gratias, Christo laudes* [...]" (a Dios gracias, alabado sea Jesucristo).⁹⁴ Peterson insiste en los dos casos la dimensión jurídica de la aclamación, que tiene valor de "decisión popular" y da testimonio del poder constituyente del consenso. Este último, al celebrar el poder, constituye al pueblo de los súbditos o los fieles como pueblo.⁹⁵

Esa es la "fuerza performativa" del símbolo.⁹⁶ El símbolo no es símbolo del poder, la sangre o la jerarquía. Performa, es decir constituye, el poder, la sangre o la jerarquía. Acerca de las posiciones del emperador, de pie o sentado, durante sus apariciones públicas, Agamben declara: "También en este caso, más que ver en la postura una simple expresión simbólica del rango, conviene comprender que es más bien la postura la que realiza de inmediato la jerarquía".⁹⁷ Los símbolos son "inmediatamente eficaces" y por eso son muy poco simbólicos.⁹⁸ Sucede así con los "haces del lictor", por ejemplo, "largas varas de olmo o abedul de alrededor de un metro treinta, atadas con una correa de color rojo y coronadas por un hacha insertada

92. *Ibid.*, p. 584.

93. *Ibid.*, p. 561.

94. *Ibid.*

95. Véase *ibid.*, p. 562.

96. *Ibid.*, p. 570.

97. *Ibid.*, p. 569.

98. *Ibid.*, p. 573.

lateralmente".⁹⁹ Ahora bien, "definir los haces, tal cual sucede a veces, como 'símbolo del *imperium*', no nos enseña nada sobre su naturaleza y su función específica. Eran *tan poco simbólicos* que servían incluso para infligir materialmente la pena capital en sus dos formas, el azote (las varas) y la decapitación (el hacha)".¹⁰⁰

No hay necesidad alguna de que el símbolo remita a otra cosa que a sí mismo, y tampoco ninguna necesidad de utilizar esta fuerza de transferencia para explicar el funcionamiento del poder. Hay que comprender que "los haces no simbolizan el *imperium*, lo hacen efectivo".¹⁰¹ De hecho, cuando los haces están en alto, el magistrado entra en funciones. Cuando están hacia abajo, el magistrado es destituido. Ahora bien, un símbolo "efectivo" ya no es un símbolo, sino un poder. Y el poder simbólico, un poder como los otros.

EL SACRIFICIO CRÍSTICO

¿Qué papel cumple entonces el *sacrificio* en esa economía desimbólica? ¿Y más precisamente, claro está, el sacrificio crístico? Esta pregunta abismal exige de inmediato otra que Agamben, extrañamente, nunca plantea bajo esa forma, pero que atraviesa entre líneas obras como *Opus Dei*, *Altísima pobreza*¹⁰² e incluso *El uso de los cuerpos*. Si, como hemos visto antes, la vida no era "sagrada" en sí misma ni en Grecia ni en Roma, ¿no llega a serlo, empero, con la Encarnación? ¿La vida de Cristo no es sagrada de conformidad con una significación necesariamente extrapolítica y extrajurídica? ¿Y ello por el hecho mismo de su vocación sacrificial?

99. *Ibid.*

100. *Ibid.*; las bastardillas son nuestras.

101. *Ibid.*, p. 574.

102. Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté: règles et formes de vie* (*Homo sacer*, IV.1), trad. de Joël Gayraud, París: Payot & Rivages, 2013 [trad. esp.: *Altísima pobreza: reglas monásticas y formas de vida*, trad. de Flavia Costa y María Teresa D'Meza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013].

La respuesta, que se articulará en torno de un doble estatus de Jesucristo, como *sacerdote* y como *acusado*, es compleja pero en todos los casos negativa. Una respuesta que prepara la conclusión según la cual Cristo es su propia estructura de excepción. Él también sacrificable e insacrificable a la vez. Soberano y *homo sacer*.

Por un lado, el sacrificio crístico, por su suprema eficacia performativa, va a suturar la fractura anárquica entre ser y obrar. Por otro, va a acusar su irreparable hiancia.

En *Opus Dei*, en el transcurso de su gran investigación sobre la liturgia, Agamben examina la categoría del sacerdocio. ¿Quiénes son los sujetos a los que incumbe, por así decir, el "ministerio del misterio", la operatividad?¹⁰³ De manera a primera vista sorprendente, Agamben, para responder, no apela en primer lugar al culto, sus oficiantes y sus fieles, sino al propio Cristo. El texto se abre con una lectura de la "Epístola a los hebreos" en la que Pablo presenta a Jesús como el primer ministro de su propio culto, el primer sacerdote. Tal es la irreductible singularidad del cristianismo en comparación con el judaísmo: "El núcleo teológico de la carta se apoya en la oposición entre el sacerdocio levítico [...], que corresponde a la antigua alianza mosaica y está inscrito en la descendencia de Aarón, y la nueva alianza en la cual quien asume la liturgia del gran sacerdote [...] es el propio Cristo".¹⁰⁴

Que Cristo sea el primer sacerdote, el Gran Sacerdote, calificación única en la historia de los monoteísmos, significa que su acción es inmediata y performativamente litúrgica. No están en primer lugar la Encarnación y el Sacrificio salvífico y luego el servicio y el culto a cargo de los ministros de la Iglesia. De su culto, Jesús es a la vez el objeto y el primer oficiante. La prueba está en la exposición a su propio sacrificio:

103. G. Agamben, *Opus Dei...*, *op. cit.*, p. 693.

104. *Ibid.*, p. 702.

Cristo "es el gran sacerdocio de un sacrificio en el que el oficiante se sacrifica a sí mismo".¹⁰⁵

Eficacia sacrificial: Cristo "realiza, por así decir, una acción litúrgica absoluta y perfecta".¹⁰⁶ Más adelante: "coincide sin el más mínimo residuo con su liturgia —él es esencialmente liturgia—, y esa coincidencia confiere a esta su eficacia sin par".¹⁰⁷ La conclusión es sorprendente: "la interpretación paulina de la dimensión litúrgica de la acción de Cristo" (el Cristo "*leitourgos* y Gran Sacerdote")¹⁰⁸ "reviste una significación política evidente y *no se trata de [atribuirle] un aura sacrificial*".¹⁰⁹

Inclusión por exclusión: en muchos aspectos, el sacrificio crístico conjura la anarquía originaria de un ser sin acto y de un acto sin ser. Al hacer que Cristo asuma la figura del Gran Sacerdote, la "Epístola a los hebreos" le otorga al mismo tiempo la soberanía en el ser. La acción de Cristo, en efecto, no es solo una acción "económica" o gubernamental, sino también una realización ontológica. Al officiar su propio sacrificio, Jesucristo comienza a ser: su "ser coincide sin resto con la efectualidad".¹¹⁰ El término "efectualidad", que aparece en Tomás, conjuga eficacia (*effectus*) y esencia ("idad"). En la medida en que "la Iglesia ha fundado su práctica litúrgica en la 'Epístola a los hebreos'",¹¹¹ se produce una transformación ontológica que sutura, por un tiempo, la rotura de la potencia. Ser y obrar coinciden debido a la "performatividad de la palabra de Cristo".¹¹²

105. *Ibid.*, p. 702-703.

106. *Ibid.*, p. 703.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*, p. 709.

109. *Ibid.*, p. 701; las bastardillas son nuestras.

110. *Ibid.*, p. 735.

111. *Ibid.*, p. 709.

112. *Ibid.*, p. 736.

ECCE HOMO SACER

Sin embargo, en *Pilato y Jesús*, Agamben acompaña el examen de la efectualidad sacrificial de Cristo con un análisis de su proceso que orienta de manera diferente la mirada. En ese notable texto, muestra que la fractura anárquica reaparece o, más exactamente, que nunca había desaparecido.

"¿Por qué el acontecimiento decisivo de la historia universal —la pasión de Cristo y la redención de la humanidad— debe adoptar la forma de un proceso?",¹¹³ se pregunta Agamben.

Cristo, una vez más, no es solo sacerdote, también es acusado. Ahora bien, se trata de saber, según los textos, si su proceso es verdaderamente legal. La respuesta de Agamben es negativa: hay sin duda un proceso de Cristo, pero no hay juicio. Si bien Juan declara: "Pilato [...] hizo salir a Jesús y se sentó en el tribunal [*bema*]",¹¹⁴ eso no impide que

una tradición exegética que cuenta en su favor con la autoridad de Justino (Apol. I, XXXV, 6) y, entre los modernos, de Harnack y Dibelius, entendi[a] *ekhetisen* en un sentido transitivo; "[Pilato] hizo llevar afuera a Jesús y lo hizo sentar en su tribunal". [...] El hecho de que se haga sentar a Jesús [y no a Pilato] en el *bema* [el banco del juez] es compatible con los relatos de Marcos y Mateo, según los cuales, muy poco antes de la crucifixión, Jesús aparece cubierto con un manto de púrpura y, llevando en la mano una caña a modo de cetro, es saludado como rey de los judíos. En Agustín, asimismo, los judíos, después de hacer sentar a Jesús en el *bema*, lo invitan en son de burla a ejercer la función de juez que corresponde a un rey: "¡júzganos!"¹¹⁵

Esta lectura, que invierte los papeles al hacer de Jesús un juez, también explica por qué, en los evangelios de Marcos y

113. G. Agamben, *Pilate et Jésus*, op. cit., p. 94.

114. Juan, XVIII-XIX.

115. G. Agamben, *Pilate et Jésus*, op. cit., pp. 64-65.

Mateo, Pilato no emite finalmente ningún fallo. Se contenta con "entregar" a Cristo a los judíos: "entregó [*paredoken*] a Jesús a su arbitrio [el de los judíos]".¹¹⁶ Él mismo no habría tenido la intención de condenarlo ("no encontré en él ningún motivo de condena").¹¹⁷ Lo "entrega" pues en presencia de los judíos sin pronunciar sentencia: "No ha habido sentencia". Ahora bien, un proceso sin sentencia, sin fallo, "es una contradicción en los términos",¹¹⁸ "la más severa objeción que pueda hacerse al derecho".¹¹⁹

Este enigma se extiende hasta la crucifixión, que, sin un fallo, tampoco puede considerarse como un castigo legal. Por ello, la crucifixión de Jesús no es más que una ejecución ("Desde el punto de vista del derecho: 'Jesús de Nazareth no fue condenado sino ejecutado'").¹²⁰ En ausencia de fallo, una ejecución no es legal. Así, Jesús fue muerto pero no sacrificado. Más exactamente, él se sacrifica al consentir que lo maten. Por su sacrificio desprovisto de una dimensión propiamente jurídica, Jesús se convierte en un *homo sacer*.

Mediante su doble análisis del sacerdocio y la ejecución de Jesús, Agamben completa su demostración, según la cual aquel es la excepción de su propia excepción. Ocupa el doble lugar del soberano y el *homo sacer*. Poder supremo y vida nuda. Entre uno y otra, siempre, la fractura anárquica.

DEL USO INMANENTE DE FOUCAULT

El rizo se riza. Desde el análisis del bando soberano (*Homo sacer*, I) hasta la arqueología gubernamental, la estructura de excepción ha orientado toda la investigación. La coincidencia entre la lógica de exclusión incluyente (soberanía) y la lógica de mando

116. *Ibid.*, p. 82.

117. *Ibid.*, p. 39.

118. *Ibid.*, p. 84.

119. *Ibid.*, p. 88.

120. *Ibid.*, p. 59.

y obediencia aparece ahora con claridad. Ambas proceden de un mismo mecanismo, el de un cierre parcial de la fisura.

¿Cómo abalanzarse ahora por esa fisura, cómo desactivar ese mecanismo? La anarquía interna del poder termina por hacer que aparezca la otra instancia incluida y excluida por el mecanismo de la excepción: un registro de sentido que no es el del ser y la práctica, que planteaba una competencia secreta al poder. Ese otro registro es el del *uso*.

Una vez más, Agamben encontró los lineamientos de su pensamiento del uso en Foucault. Como se recordará, *La hermenéutica del sujeto* distingue el alma como instancia de mando y el alma usuaria o instrumentista. Sin embargo, en Foucault, afirma Agamben, el uso "nunca se tematiza como tal".¹²¹ Al mismo tiempo, la anarquía está mal situada. El pensamiento de Foucault fue "enredándose en aporías cada vez más estridentes",¹²² como lo muestra "su último curso en el Collège de France, *El coraje de la verdad*, terminado algunos meses antes de su muerte".¹²³

Esas aporías obedecen al hecho de que Foucault, en opinión de Agamben, nunca distinguió con claridad entre sujeto libre y alma instrumentista de la vida. Se mantuvo atado hasta el final a la autonomía, la idea de un sujeto que "se gobierna libremente a sí mismo" y por tanto a un sujeto fracturado entre su propio comienzo (autonomía) y su propio mando (imperativo). Un sujeto constituido por la lógica de la excepción y destinado por ello a "entrar fatalmente en relaciones de poder".¹²⁴

Por no haber medido la importancia de la fractura anárquica entre reinar y gobernar, Foucault no habría buscado, con la categoría de uso, más que sacar a la luz *otra* forma de gobierno. Asimila con demasiada prisa el uso al cuidado y pasa demasiado rápidamente, en *La hermenéutica del sujeto*, por encima del

121. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., p. 1101.

122. *Ibid.*, p. 1169.

123. *Ibid.*, p. 1165.

124. *Ibid.*, p. 1169.

“gesto platónico, en el que la *chresis* [el uso] queda absorbida por el cuidado (*epimeleia*) y el mando (*arjé*)”.¹²⁵ Por eso, “el tema del cuidado de sí corre el riesgo absorberse íntegramente en el del gobierno de sí”.¹²⁶ El alma instrumentista se funde en el “sujeto activo” del cuidado. Esa es la explicación propuesta por Agamben al problema que he planteado en el capítulo anterior, a saber, que “el tema del uso del cuerpo por el alma queda [absorbido] en cierto modo en el del mando (*arjé*) del alma sobre el cuerpo”.¹²⁷ Foucault llamó “ingobernable” lo que no es, insistamos, más que una forma de gobierno.¹²⁸

Es de una manera muy diferente de la de Deleuze, en el momento en que cree sin embargo prolongarla, como Agamben hace de la inmanencia lo impensado de Foucault. Un impensado que le habría impedido sacar a la luz aquello que, en la vida, no es gobernable: la ausencia de toda jerarquía, la ausencia de toda diferencia entre lo que en la vida manda y lo que obedece.

La estructura a la vez sintáctica y ontológica del uso, que asoma en el verbo griego *chrestai*, indicaba sin embargo con claridad la posibilidad de esa ausencia. En francés se dice “hacer uso de algo”. Ahora bien, el uso griego no justifica de ninguna manera esta comprensión. De hecho, *chrestai* no es “ni activo ni pasivo”, su forma consiste en la “diátesis que los griegos llamaban ‘media’”.¹²⁹ “El sujeto que realiza la acción, por el hecho mismo de realizarla, no actúa transitivamente sobre un obje-

125. *Ibid.*

126. *Ibid.*

127. *Ibid.*

128. “Lo que Foucault parece no ver, aunque la Antigüedad, en apariencia, ofrece en cierto modo un ejemplo, es la posibilidad de una relación consigo mismo y de una forma de vida que no adoptan jamás el aspecto de un sujeto libre, es decir, si las relaciones de poder remiten necesariamente a un sujeto, la posibilidad de una zona de la ética sustraída en su totalidad a las relaciones estratégicas, de un Ingobernable que se sitúa más allá de los estados de dominación y de las relaciones de poder” (*ibid.*, p. 1171).

129. *Ibid.*, p. 1095.

to, sino que se implica y se afecta él mismo en el proceso”.¹³⁰ *Chrestai* forma parte de los verbos que “efectúan al efectuarse”.¹³¹ Ahora bien, esta coincidencia gramatical del indicativo y el gerundivo señala ya la interrupción de la lógica de mando y obediencia. Si Agamben acepta la metáfora foucaultiana de la vida “objeto de arte”, es con la condición de comprenderla como “vida que no puede separarse de su forma [...], vida para la cual, en su manera de vivir, se juega el hecho mismo de vivir y, en el transcurso de la vida, se juega ante todo su manera de vivir”.¹³²

En muchos aspectos, es cierto, esta descripción del proceso sintáctico y ontológico del uso coincide con el análisis deleuziano del pliegue. De todos modos, en Deleuze —lo hemos visto— la inmanencia implica la autoafección, aún atada al gobierno entendido como “dominación de sí” (uno no puede gobernar a los otros si antes no se gobierna a sí mismo). Ahora bien, en Agamben el uso se sustrae precisamente a toda lógica de dominación, incluso la del yo sobre sí mismo. “El sujeto no domina la acción, sino que es en sí mismo el lugar donde esta se produce”.¹³³ La distancia que podría establecerse no solo entre el sujeto y el objeto, sino además entre el sujeto y él mismo, queda así reducida al mínimo. Ni siquiera hay ya lugar para la afección de uno por sí mismo. En *El uso de los cuerpos* encontramos igualmente la referencia a Spinoza y la problemática de la causa inmanente: “la causa inmanente es [...] una acción en la que agente y paciente coinciden, es decir, caen juntos”.¹³⁴ La causa inmanente es el concepto “clave”¹³⁵ de una ontológica modal según la cual “la sustancia ‘se constituye por sí misma como

130. *Ibid.*

131. *Ibid.*

132. *Ibid.*, p. 1265.

133. *Ibid.*, p. 1095.

134. *Ibid.*, p. 1225.

135. *Ibid.*

existente”¹³⁶ “En el capítulo XX del *Compendium grammaticae linguae hebraeae*”, prosigue Agamben, Spinoza “introdujo una meditación ontológica al analizar el sentido de una fórmula [...] que expresa una acción en la que agente y paciente, pasivo y activo se identifican”.¹³⁷ Tomemos por ejemplo el verbo castellano *pasearse*: su forma es la “expresión de una acción de uno sobre uno mismo, en la cual agente y paciente entran en un umbral de indistinción absoluta”.¹³⁸ Agente y paciente quedan “así desactivados” e “inoperantes” al confundirse.¹³⁹

CRÍTICA DE LA TRANSGRESIÓN

La inmanencia así comprendida está ligada entonces a la “capacidad de desactivar y tornar inoperante algo –un poder, una función, una operación humana– sin destruirlo, sino liberando las potencialidades que en eso habían quedado sin activar, para permitir darle un uso diferente”.¹⁴⁰ Es eso lo que marca la diferencia entre la anarquía como potencia destituyente y la anarquía como transgresión.

Si Foucault sigue atado a la problemática del sujeto libre, que se autogobierna, es porque no deja, justamente, de asociar libertad y transgresión. Su concepto de *bios* conserva la huella de la definición de la “ontológica crítica de nosotros mismos” propuesta en “¿Qué es la Ilustración?”, texto en el cual identifica de inmediato la “vida filosófica” con la transgresión concebida como superación de los límites, y dice:

Es preciso considerar la ontológica crítica de nosotros mismos, no por cierto como una teoría, una doctrina, y ni siquiera como un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un

136. *Ibid.*, pp. 1225-1226.

137. *Ibid.*, p. 1096.

138. *Ibid.*

139. *Ibid.*, p. 1097.

140. *Ibid.*, p. 1328.

ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos ponen y una prueba de su superación posible.¹⁴¹

Y también: “Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de la superación posible”.¹⁴²

En él, los motivos de la “salida” (no olvidemos que Foucault caracteriza la *Aufklärung* en términos de salida), del sobrepasar y del “afuera” son numerosos y multiformes. Ahora bien, a juicio de Agamben, la transgresión da existencia a lo mismo que transgrede, a saber, la estructura tradicional de la subjetividad como instancia que siempre se sobrepasa y se supera a sí misma. Se manda y se obedece. Y eso, incluso y quizás sobre todo en la infracción a su propio mando: en el *sacrificio* de sí.

Foucault no pudo dejar de lado la “ideología sacrificial” que pesa sobre su categoría de desubjetivación. El sacrificio está presente por doquier en su obra, ya se trate del análisis de la Pasión de Cristo en *Historia de la locura*,¹⁴³ de la descripción espectacular del suplicio de Damiens en *Vigilar y castigar*,¹⁴⁴ de la lectura del *Fedón* y el sacrificio de un gallo a Esculapio pedido por Sócrates¹⁴⁵ o, para terminar, del análisis tanto del

141. M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *op. cit.*, p. 1396.

142. *Ibid.*, p. 1393.

143. “No solo el sacrificio de Abraham prefigura la Pasión de Cristo; esta convoca a su alrededor todos los prestigios del suplicio y sus innumerables sueños; Tubal, el herrero, y la rueda de Isaías toman su lugar en torno de la cruz, constituyendo, al margen de todas las lecciones del sacrificio, el cuadro fantástico del encarnizamiento, los cuerpos torturados y el dolor” (Michel Foucault, *Folie et déraison: histoire de la folie à l’âge classique*, París: Gallimard, 1972, p. 29 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., trad. de Juan José Utrilla, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992]).

144. Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París: Gallimard, 1975, col. “Bibliothèque des Histoires” [trad. esp.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI, 1976].

145. M. Foucault, *Le Courage de la vérité...*, *op. cit.*, clase del 15 de febrero de 1984, segunda hora, pp. 87-105.

bios cínico como de una vida sacrificial en *El coraje de la verdad*: “La abnegación del rey cínico, ese rey real e irrisorio”, escribe Foucault, “le ha encargado ocuparse de los otros”, “[m]isión dura, y misión que podría calificarse hasta cierto punto de sacrificial si los cínicos no dijeran al mismo tiempo que, en ese autosacrificio, el filósofo encuentra efectivamente su alegría y la plenitud de su existencia”.¹⁴⁶ Si el anarquismo cínico es un compromiso sacrificial, sigue siendo entonces, para Agamben, un compromiso *soberano*.

¿Hay que recordar, en efecto, que la soberanía no designa únicamente el poder absoluto del monarca sino también el desinterés, el desprecio suntuario del poder y el éxtasis de la transgresión? Bataille, como es sabido, nombra soberanía el gasto improductivo, a fondo perdido, que incluye la puesta en juego de la vida y se afirma como gesto aristocrático, antónimo de la soberanía mezquina del rey,

La originalidad real de la transgresión batailleana obedece al hecho de que llama soberanía la ejecución del soberano. La decapitación de este da origen a la acefalía soberana. Bataille induce a pensar la paradoja de una soberanía anarquista. Como escribe Foucault, en aquel la soberanía “explota y se recusa de manera radical en la risa, las lágrimas, los ojos trastornados del éxtasis, el horror mudo y desorbitado del sacrificio, y se mantiene así en el límite de ese vacío, hablando de sí misma en un lenguaje secundario en el que la ausencia de un sujeto soberano dibuja su vacío esencial y fractura sin descanso la unidad del discurso”.¹⁴⁷

Agamben le reconoce a Bataille, es cierto, el mérito de haber “intentado pensar” la “vida nuda (o vida ‘sagrada’) que, en la relación de bando, constituye el referente inmediato de la soberanía”.¹⁴⁸ Pero lo que “comprometió sus investigaciones”¹⁴⁹ es el

146. *Ibid.*, p. 236.

147. M. Foucault, “Préface à la transgression”, *op. cit.*, p. 275.

148. G. Agamben, *Homo sacer*, 1, *op. cit.*, p. 102.

149. *Ibid.*, p. 72

hecho de que “interpreta de manera errónea” lo sagrado como “originariamente ambivalente, puro e inundo, repugnante y fascinante, según los esquemas dominantes de la antropología de la época retomados por su amigo Caillois”.¹⁵⁰ Esa “interpretación errónea”, que se apoya en la presunta ambivalencia de la soberanía, explica en gran parte su fascinación por el sacrificio. Ahora bien, en Bataille, precisamente, “el prestigio sacrificial es definido [...] por la lógica de la transgresión”.¹⁵¹

Por eso, al final de *El uso de los cuerpos*, Agamben declara que “haber intercambiado esa vida nuda separada de su forma, en su abyección, por un principio superior –la soberanía o lo sagrado– es el límite del pensamiento de Bataille, que lo hace inutilizable para nosotros”.¹⁵² Exceso, erotismo, lujo, que respaldan el prestigio atribuido al sacrificio, se ven pues criticados en nombre de su carácter en cierto modo perimido y engañoso. Y ello, en nombre de la culpa política consistente en haber llamado soberanía “una soberanía que tiene poco que ver con la de los Estados”.¹⁵³

Como eco a la discusión abierta por Jean-Luc Nancy en “Lo insacristificable”,¹⁵⁴ Agamben insiste en el peligro de esa “definición de la soberanía como transgresión [que] es inadecuada con respecto a la realidad de la vida expuesta al asesinato en el destierro soberano”.¹⁵⁵ Dicha definición puede llevar en particular a la interpretación de la Shoah como un sacrificio. Ahora

150. *Ibid.*, p. 102.

151. *Ibid.*

152. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, *op. cit.*, p. 1267.

153. G. Agamben, *Homo sacer*, 1, *op. cit.*, p. 102, donde cita *La parte maldita*, de Bataille.

154. Jean-Luc Nancy, “L'Insacristificable”, en *Une pensée finie*, París: Gallimard, 1990, pp. 65-106 [trad. esp.: “Lo Insacristificable”, en *Un pensamiento finito*, trad. de Juan Carlos Moreno Romo, Barcelona: Anthropos, 2002, pp. 47-89]. Sobre Agamben, Nancy y la crítica de Bataille, véase Catherine Malabou, “Faut-il sacrifier Bataille?”, *ArtPress*, 2(42), “Valeur d'usage de Georges Bataille”, agosto-septiembre-octubre de 2016, pp. 16-21.

155. G. Agamben, *Homo sacer*, I, *op. cit.*, p. 103.

bien, "la voluntad de dar al exterminio de los judíos un aura sacrificial por medio del término 'holocausto' supone un enfoque historiográfico tan ciego como irresponsable. El judío, bajo el nazismo, es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de que representa la vida que se puede quitar impunemente, pero no sacrificar".¹⁵⁶

Sin embargo, Bataille jamás identificó la Shoah con un sacrificio, y Agamben lo reconoce. "No es que Bataille no vea la insuficiencia del sacrificio y, en última instancia, su carácter de 'comedia'".¹⁵⁷ Pese a todo, el autor de *Homo sacer* sigue pensando con Nancy que "Bataille no quiso pensar únicamente el sacrificio, quiso pensar según el sacrificio y quiso el sacrificio mismo, en acto, y cuando menos no dejó de presentar su pensamiento como un necesario sacrificio del pensamiento".¹⁵⁸

La crítica de la visión batailleana de la transgresión apunta a aquello que, en lo sagrado mal comprendido, es el verdadero problema: la *sacralización paradójica de la lógica de gobierno*. Toda transgresión, una vez más, mantiene la distancia, la separación, el "fuera de sí" que ponen en marcha necesariamente la división entre mando y obediencia. Por ello, "el problema de la filosofía que viene", afirma Agamben, "es pensar una ontología más allá de la operatividad y el mando".¹⁵⁹

PREGUNTAS Y DIFICULTADES

Es hora, sin embargo, de preguntarse: ¿cómo pensar una anarquía sin transgresión? Es hora, porque la transgresión vuelve constantemente a golpear a la puerta y va a ser preciso desplegar tesoros de negación para no oír sus golpes. La idea de

156. *Ibid.*, pp. 103-104.

157. *Ibid.*, p. 103.

158. J.-L. Nancy, "L'Insacriable", *op. cit.*, p. 70.

159. G. Agamben, *Opus Dei...*, *op. cit.*, p. 803.

un anarquismo sin transgresión, en efecto, cae de inmediato en evidentes contradicciones.

Los cuatro impactos de la transgresión

El primero concierne al hecho de que, en Agamben, la crítica de la separación se expresa sistemáticamente mediante verbos de separación. "Arrancar" (la forma de vida es "lo que debe arrancarse sin cesar a la separación"),¹⁶⁰ "neutralizar", "destruir", "tornar inoperante", "desactivar", que en sentido propio significa descontaminar una sustancia: todos estos son verbos de acción. ¿Cómo podrían entonces "ir más allá" de la "operatividad"? Además, ¿"ir más allá" no es justamente transgredir?

El segundo está ligado a la ambigüedad de la deflación simbólica de lo sagrado y su resituación política. La intención de romper con la idea de que lo sagrado es un significante sin significado, librado a la deriva de la inflación semántica, camuflado bajo la categoría general de significante flotante, es sin ninguna duda un gesto importante. ¿Cómo evitar empero la trampa inversa, que consiste, en reacción a esa hipersignificancia, en volver a anclar lo sagrado en un hipersignificado: el mecanismo de la excepción? Se dirá que un mecanismo no puede constituir un significado ni, a decir verdad, un concepto. Sí, pero de todos modos Agamben define el mecanismo de la excepción como la marca de la "politicidad" (*politicalità*) y hasta de la política.¹⁶¹ ¿Cómo hacer entonces para no ver en esta decisión un paso de lo mecánico a lo esencial, que delata la búsqueda de un sentido fundacional? ¿De un sentido principal, arquico?

Tercer impacto de la contradicción: desactivar, dice Agamben, significa en primer lugar, como lo indica ya la definición que da del uso, acercar, hacer tocarse. De ahí la caracterización de la anarquía propuesta al final de *El uso de los cuerpos* como *anarquía de contacto*. "La anarquía nunca puede

160. G. Agamben, *De la très haute pauvreté*, en *Homo sacer: l'intégrale...*, *op. cit.*, pp. 939-1051, en p. 1005.

161. "Politicidad" es un concepto que reaparece con frecuencia en los textos de Agamben. Aparece por primera vez en *Homo sacer*, I, *op. cit.*, p. 12.

estar en posición de principio: solo puede liberarse como un contacto".¹⁶² Más adelante: "Así como en su estadio más elevado el pensamiento no representa sino que 'toca' lo inteligible, en la vida del pensamiento como forma-de-vida, *bios* y *zoe*, forma y vida están en contacto, es decir que se mantienen en una no-relación".¹⁶³ A la separación y la distancia responden el tocar y la coincidencia: "al igual que vivir y vida, ser y forma coinciden aquí sin resto".¹⁶⁴ En consecuencia, la prohibición de tocar, ligada por lo común a lo sagrado, resulta aquí profanada, por decirlo de algún modo. El problema es que lo sagrado, de conformidad con su sentido habitual, *también* se constituye con el tocar. Tocar una instancia sagrada no siempre equivale a profanarla sino, al contrario, a confirmarla, a consagrarla una segunda vez. Tocar al rey, tocar el cuerpo de Cristo, tocar un ídolo, ¿no es justamente celebrar, reforzar su sacralidad? La anarquía de contacto compartiría así con el contacto sacralizador la misma pasión háptica. Con ello, se torna imposible diferenciarlos rigurosamente.

Cuarto impacto. La dimensión anárquica de la potencia es lo que en esta, según Agamben, se rehúsa al pasaje al acto. Aristóteles sería tal vez, paradójicamente, el primer filósofo de la anarquía porque reserva un lugar, en su teoría de la *dynamis* y la *energeia*, a una disposición de la *dynamis* que "puede permanecer y controlarse sin perderse siempre en el acto".¹⁶⁵ Esa disposición es la *hexis*, el hábito, la adquisición de un talento o una capacidad. Poseer una *hexis* (*hekhein* significa tener) es esculpir el ser propio, agregar a su esencia una potencia que no estaba inicialmente contenida en ella y que, no obstante, en lo sucesivo la define por entero. Así ocurre con "filósofo" en el caso, por ejemplo, de Sócrates, una aptitud que no estaba dada al principio pero que, sin embargo, cobró tanta impor-

162. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., p. 1331.

163. *Ibid.*, p. 1295.

164. *Ibid.*, p. 1285.

165. G. Agamben, *Opus Dei...*, op. cit., p. 773.

tancia como el género "hombre" al que aquel pertenece. Ser hombre es un hecho ontológico, ser filósofo es un uso. Uno no es filósofo, hace "uso de la filosofía", por la experiencia y la repetición. Tomemos también el ejemplo de Glenn Gould, dice Agamben, "a quien atribuimos el uso de tocar el piano [y que] no hace sino usar de sí mismo en cuanto toca y sabe tocar habitualmente el piano. No es el titular o el dueño de la potencia de tocar, que puede o no poner en práctica, sino que se constituye en la medida en que tiene el uso del piano, con independencia de su interpretación o su no-interpretación en acto".¹⁶⁶ Lo mismo vale para el poeta, que "no es quien tiene la potencia o la facultad de crear, y que un buen día, por un acto de la voluntad (en la cultura occidental, la voluntad es el dispositivo que permite atribuir las acciones y las técnicas en propiedad a un sujeto), decide [...] ponerla en práctica".¹⁶⁷ Con la *hexis*, Agamben moviliza una significación de la *dynamis* que no está necesariamente en relación con la *energeia*. Una suerte de *dynamis*, sin hacer un juego de palabras, a la segunda potencia. Indiferente al par potencia-acto. Una potencia anarquista, que se autodisciplina pero sigue siendo ingobernable, sin vínculo con el dictado de la actualización ni la debilidad preobediencia de la virtualidad.

"Aristóteles piensa la potencia como existente en sí, bajo la forma de una potencia de no o una impotencia (*adynamia*)".¹⁶⁸ La impotencia sería en cierto modo la dimensión más íntima de la potencia. Como si la destitución de la potencia habitara en su corazón. Esto es lo que significaría la *hexis*, una potencia que no puede no pasar al acto y lleva en sí su propia *privación* (*steresis*). "Esta relación con la privación (o, como también dice, con la *adynamia*, la impotencia o potencia del no) es esencial para Aristóteles, porque solo por ella puede la potencia existir

166. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., p. 1127.

167. *Ibid.*

168. *Ibid.*, p. 1131.

como tal, independientemente de su pasaje al acto".¹⁶⁹ Y en otra parte: "tener una potencia significa de hecho: estar enfrentado a su propia impotencia".¹⁷⁰ Agamben se propone por tanto, en cierto modo, dar vuelta la impotencia y convertirla en forma-de-vida. Una vez desactivada, esto es, literalmente apartada del acto, "la potencia se convierte en una forma-de-vida, y una forma-de-vida es constitutivamente destituyente".¹⁷¹ El problema es que para Aristóteles el acto es *siempre*, en todos los casos, ontológicamente anterior y superior a la potencia. A su entender, una potencia que nunca se actualizara, que se demorara en la privación, ya no sería ni siquiera impotencia sino no-ser. La contradicción (y el contrasentido) que asedia el vibrante elogio de la impotencia que Agamben despliega a lo largo de todo *Homo sacer* es que la "privación", que nunca puede ser un estado constante, es definida por Aristóteles en la *Física II* como "ausencia de forma".¹⁷² Ahora bien, ¿cómo podría entonces una privación de forma (la materia, diría una vez más Aristóteles) convertirse en forma-de-vida, como no fuera por medio de la aniquilación de la vida misma?

Es cierto, así como una forma vacía termina por llenarse de ese mismo vacío ("una ley que ha perdido su contenido deja de existir para confundirse con la vida"),¹⁷³ un contenido privado de forma puede recibir su forma de esa misma privación. La forma de vida se confundiría pues por entero con la manera en que da forma a su vacío: "mi forma de vida no se relaciona con *lo que soy*, sino con *cómo soy lo que soy*".¹⁷⁴ Pero, si así es, ¿cómo no confundir la forma-de-vida con la simple vida priva-

169. G. Agamben, *Opus Dei...*, op. cit., p. 773.

170. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., p. 1331.

171. *Ibid.*, p. 1332.

172. Aristóteles, *Physique*, trad. de Henri Carteron, séptima edición, París: Les Belles Lettres, 1990, libro 2, 193 b, p. 62 [trad. esp.: *Física*, trad. de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995, entre otras ediciones].

173. G. Agamben, *Homo sacer*, I, op. cit., p. 55.

174. *Ibid.*

da? ¿Cómo pensar que la manera de vivir pueda "dibujar los contornos [...] de un uso común de los cuerpos" que permita a la política "salir de su mutismo y [a] la biografía individual de su 'idiotez'"?¹⁷⁵ ¿La vida privada no es idiota y no tenemos todos en común el hecho de ser, en ese sentido, idiotas? ¿Que no compartan nada? ¿Cómo podría esa idiotez organizarse en comuna?

La zona

La negación comienza aquí. Agamben suprime todas esas contradicciones mediante el recurso, a su vez, a lo que sin duda hay que llamar un argumento mágico. *El argumento de la zona*. En efecto, "zonas de indiferencia" o de "indistinción" aparecen misteriosa y constantemente (no menos de veintitrés veces en *Homo sacer I*) para borrar las paradojas: desactivar la desactivación, suspender la agresividad de la neutralización, impedir que el resignificado se consolide como fundamento, retener el contacto al borde del influjo fusional y proteger la forma de vida contra un devenir impotente, informe e idiota. A la vez preárquica y posárquica, la "zona de indiferencia" es el lugar sin lugar donde los opuestos desaparecen uno en otro y las divisiones, milagrosamente, se anulan.

Digo preárquico y posárquico porque la "zona" es a la vez origen y fin. Origen: la zona es en primer término "un lugar que precede a la distinción entre sagrado y profano, religioso y jurídico".¹⁷⁶ Fin: la zona aparece a fin de cuentas como el espacio de la desactivación, "donde tanto la *arjé* en cuanto origen como la *arjé* en cuanto mando quedan expuestas en su no-relación y neutralizadas".¹⁷⁷ Todos los sostenes estructurales de la soberanía y la gubernamentalidad terminan por entrar "en

175. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., p. 1067. No existe por tanto la certeza de que Agamben logre hacer lo que reprocha a Guy Debord no haber hecho: la distinción entre vida privada y vida clandestina o forma de vida, justamente. Véase *ibid.*, pp. 1061-1062.

176. G. Agamben, *Homo sacer*, I, op. cit., p. 71.

177. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., p. 1331.

una zona de indiferencia" (*zona d'indifferenza*). A tal punto que esa zona, a causa de su proliferación, se convierte en el espacio unidimensional de la política contemporánea.

Paralelamente al proceso en virtud del cual la excepción se convierte por doquier en la regla, el espacio de la vida nuda, situado en el origen al margen de la organización política, termina de manera gradual por coincidir con el espacio político, donde exclusión e inclusión, exterior e interior, *bios* y *zoe*, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación irreductible.¹⁷⁸

Toda oposición es el fruto de una operación de captura que genera prisiones en el pensamiento: los términos opuestos están "separados y mantenidos unidos por la relación de bando", pero esas prisiones terminan por derrumbarse en la medida en que desde el comienzo están abiertas de par en par, vacías.¹⁷⁹ Vueltos libremente a la zona, los términos opuestos "se eliminan mutuamente y entran en una nueva relación".¹⁸⁰ Los contrarios, las dualidades –políticas, lógicas, conceptuales– revelan la indiferenciación de sus términos. En efecto, "las oposiciones no son 'dico-tomías' sino 'bi-polaridades', no sustanciales sino tensionales. Me refiero a que necesitamos una lógica del campo, como en física, donde es imposible trazar una línea de separación clara entre dos sustancias".¹⁸¹ En la zona, la separación queda abolida. Ya no hay contradicción, por tanto, entre verbos de acción y desactivación, verbos de separación y verbos de destitución.

178. G. Agamben, *Homo sacer*, I, op. cit., p. 17.

179. *Ibid.*, p. 56.

180. *Ibid.*

181. Giorgio Agamben, "Life, a work of art without an author: the state of exception, the administration of disorder and private life", entrevista de Ulrich Raulff, *German Law Journal*, 5(5), "Security, democracy and the future of freedom: assessing the impact of war on terror on civil liberties in contemporary democracy", mayo de 2004, pp. 609-614 [http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437]; la traducción es mía.

En la zona, desde la zona y gracias a la zona, no existiría pues el riesgo de que el mecanismo de la excepción quede fijado en un significado trascendental. En la zona, desde la zona y gracias a la zona, la politicidad misma de la política no revela más que la vacuidad que la constituye.¹⁸² El mecanismo de la excepción, producto de por sí de una excepción a la indiferencia, vuelve a ella para terminar y exhibe su vacuidad originaria. En la zona, desde la zona y gracias a la zona, el contacto toca sin tocar. "Giorgio Colli", dice Agamben, "define como 'contacto' el 'intersticio metafísico' o el momento en que dos seres solo están separados por un vacío de representación".¹⁸³ La "zona de contacto" no confunde los términos que se tocan. Estos mantienen entre sí una intimidad sin relación. Si

la política occidental [...] siempre tiene que reformular el contacto bajo la forma de una relación[,] [c]onvendrá pensar por lo tanto la política como una intimidad no mediada por ninguna articulación o representación: los hombres, las formas de vida, están en contacto, pero este es irrepresentable, porque consiste precisamente en un vacío representativo, es decir en la desactivación y el desobramiento de toda representación.¹⁸⁴

El contacto anárquico es un tocar liberado del miedo a la contaminación, que lo sitúa al mismo tiempo entre sagrado y profano y lo alivia del peso de la dualidad de estos. En la zona, desde la zona y gracias a la zona, la forma-de-vida escapa a la idiotez y se mantiene en el espacio que separa la forma como manera y la forma como *eidos*. Dicha forma-de-vida "no se deja [...] reducir ni al derecho, ni a la moral, ni a un precepto, ni a

182. Agamben se aparta en varias ocasiones de Heidegger y Schürmann en lo referido al punto esencial del estatus metafísico de la *arjé*. Como señala con mucha justeza Malte Fabian Rauch, "la metafísica no es [para Agamben] una empresa de fundación, sino la posición de un vacío, de una ausencia de fundamento, una falta constitutiva" (M. F. Rauch, "An-arche and indifference...", op. cit., p. 624).

183. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., pp. 1294-1295.

184. *Ibid.*, p. 1295.

un consejo, ni a una virtud, ni a una ciencia, ni al trabajo, ni a la contemplación".¹⁸⁵ En la zona, desde la zona y gracias a la zona, la anarquía encuentra su lugar.

* * *

Podría multiplicar las apariciones de la "zona". Los signos y las insignias del poder, por ejemplo, remiten a "algo así como un umbral de indistinción siempre operante, donde lo jurídico y lo religioso se tornan perfectamente indiscernibles".¹⁸⁶ O bien: "ontológica y *praxis*, ser y deber ser entran en una zona de indiferencia duradera".¹⁸⁷ Podría señalarlas sin que el concepto de "zona" pierda jamás su carácter de enigma.¹⁸⁸ Agamben no consideró necesario decir más sobre la elección de esa palabra. Se comprende, sin duda, que la zona es un terreno de desappropriación y que la vida "habita el no-lugar entre la casa y la ciudad",¹⁸⁹ que se niega a la definición.¹⁹⁰

185. G. Agamben, *De la très haute pauvreté...*, op. cit. (*Homo sacer: l'intégrale...*), p. 989.

186. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire...*, op. cit., p. 579.

187. G. Agamben, *Opus Dei...*, op. cit., p. 767.

188. La proximidad entre la "zona de indiferencia" de Agamben y la "zona de indistinción" de Deleuze, varias veces destacada, no es verdaderamente esclarecedora, porque en el primero no hay ninguna problemática del devenir. Ahora bien, sobre todo en *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari definen la "zona de indistinción" como "zona de vecindad" y "bloque de devenir". Un "bloque de devenir" es un espacio común de desterritorialización, en el cual la flor y el insecto, por ejemplo, no se conjugan ni se mezclan, sino que se tornan indistintos. Véase G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux...*, op. cit., p. 27.

189. G. Agamben, *Homo sacer*, I, op. cit., p. 85.

190. La elección del término "zona" y su frecuencia en los textos son aún más paradójicas porque la "zona" es en su origen el resultado de una decisión gubernamental. Entre 1841 y 1844, las autoridades francesas deciden rodear París con una red de fortificaciones defensivas llamadas "Muro de Thiers". Delante de esas murallas, una franja de terreno de doscientos cincuenta metros de ancho se declara, por decreto, "zona no construible (*non aedificandi*)". A continuación, la "zona" se cubre, de manera anárquica, de

El problema es que la persistencia del recurso a la "zona" como respuesta única, sistemática a todas las asperezas lógicas que se presentan en el camino, termina por constituir de por sí un desafío insuperable. "La regresión arqueológica", dice Agamben, "no debe expresar ni negar: ni decir ni no decir. Alcanza más bien un umbral de indiscernibilidad donde la dicotomía desaparece y los opuestos coinciden, es decir, caen juntos".¹⁹¹ Ni expresar ni negar, ni decir ni no decir. *El problema es que la "zona" misma se convierte en un significativo flotante.* Un hipersignificante, que desplaza la significación tópica inmediata del término ("espacio en forma de cinturón o banda, delimitado sobre una superficie esférica"), la separa de su significado geográfico para llevarla a un punto donde dice todo –y nada– y se vuelve simbólicamente sagrada. La profanación se produce así a costa de una sacralización de la zona. Negación en flagrante delito. La restitución del sentido político de lo sagrado conduce a la recomposición exacta de lo que aquella intenta conjurar.

Oímos la voz de Derrida: "La explicitación de la pregunta eludida se mantiene siempre y necesariamente en el sistema de lo eludido".¹⁹²

Una zona –una ZAD, zona a defender– simbólica nimba entonces con su aureola la desactivación de los vaivenes semánticos desplegada en *Homo sacer*, y transgrede así las reglas de la profanación.

Es indiscutible que el movimiento de desacralización cuya amplitud he tratado de restituir extensamente es de una importancia fundamental para nuestro tiempo, en cuanto evita los

casuchas, carromatos y pequeñas parcelas cultivadas por los "zoneros". De ahí viene la expresión "es la zona".

191. G. Agamben, *L'Usage des corps...*, op. cit., p. 1296.

192. Jacques Derrida, "Ousia et Gramme: note sur une note de *Sein und Zeit*", en *Marges de la philosophie*, París: Éditions de Minuit, 1977, pp. 31-78, en p. 57 [trad. esp.: "Ousia y gramme: notas sobre una nota de *Sein und Zeit*", en *Márgenes de la filosofía*, trad. de María del Carmen González Marín, Madrid: Cátedra, 1989, pp. 63-102].

obstáculos de un ateísmo ingenuo, una iconoclasia brutal o un sacrilegio de carnaval. Nadie se enfrentó tan seria y profundamente como Agamben a la tarea de exhibir el potencial profanador del anarquismo en nuestros días, sin el cual la anarquía no existe y que, digámoslo una vez más, no puede reducirse a la ejecución sumaria de Dios.

Pese a todo, economizar el asesinato simbólico de Dios siempre equivale tal vez a divinizar paradójicamente la economía de esa economización, a sustraerla a la posibilidad de un no-gobernable. Al margen de algunas "excepciones", Dios está por doquier en *Homo sacer*. Y los ejemplos más convincentes de "formas-de-vida" se toman en casi todos los casos de las reglas monásticas.¹⁹³

Sin transgresión ni revolución, pero interminablemente demorada en la zona sagrada que no logra reducir, la anarquía "lúcida", apartada de todo anarquismo, sigue siendo una versión de "lo improfanable absoluto". Y Dios, su significativo amo.

193. Es el caso de las reglas monásticas y los movimientos espirituales de los siglos XII y XIII, "que culminan en el franciscanismo". "Lo que está en cuestión en las reglas monásticas", escribe Agamben, "es [...] una transformación que parece investir la manera misma de concebir la acción humana que, del plano de la práctica y la acción, se desplaza hacia el de la forma de vida y la manera de vivir" (G. Agamben, *De la très haute pauvreté...*, op. cit. [*Homo sacer: l'intégrale...*], p. 944).

LA ANARQUÍA PUESTA EN ESCENA JACQUES RANCIÈRE SIN TESTIGOS

No vivimos en democracias. Tampoco vivimos en campos, como lo aseguran algunos autores que nos ven a todos sometidos a la ley de excepción del gobierno biopolítico. Vivimos en Estados de derecho oligárquicos.¹

La revelación brutal de la *anarquía* última sobre la cual reposa toda jerarquía.²

La política no tiene *arjé*. Es, en sentido estricto, anárquica.³

Jacques Rancière

Jacques Rancière es un gran pensador de la anarquía. Es inútil aclarar: "de la anarquía política", porque política y anarquía son para él sinónimos. ¿Por qué, entonces, vacila en declararse anarquista?

LAS FALSAS PISTAS

Esa vacilación no está motivada por la sospecha de connivencia entre anarquismo y tradición metafísica. Rancière sigue otro

1. Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, París: La Fabrique, 2005, p. 81 [trad. esp.: *El odio a la democracia*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires: Amorrortu, 2006].

2. Jacques Rancière, *La Mésentente: politique et philosophie*, París: Galilée, 1995, p. 36 [trad. esp.: *El desacuerdo: política y filosofía*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996].

3. Jacques Rancière, *Aux bords du politique* [1998], París: Gallimard, 2004, col. "Folio Essais", p. 113 [trad. esp.: *En los bordes de lo político*, trad. de Alejandro Madrid, Adrogué (Argentina): La Cebra, 2007].

camino y se propone más bien mostrar en qué sentido la visión anarquista tradicional de la emancipación social y política ya no está de acuerdo con la realidad contemporánea. “Está claro que, con respecto a [la] postura histórica del movimiento anarquista”, dice, “hoy las cartas están repartidas de otro modo. [...] La quiebra del marxismo de Estado indujo a poner en entredicho la idea de una potencia de liberación inmanente al mundo de la producción y el intercambio”.⁴

Tanto el anarquismo como el marxismo se mostraron confiados en la idea de que las contradicciones del capitalismo iban a llevarlo a la pérdida. La crítica anarquista de la dominación compartió la visión marxista de la política como mera sirvienta ideológica de la economía: soberanía estatal y lógica de gobierno no serían más que instancias de legitimación del capital.

Sobre este punto, al menos, [el anarquismo] concordó con el marxismo: los dos concibieron la democracia como la forma de la mentira política que encubre la realidad de la explotación económica. Los dos buscaron en la sociedad –vale decir en su centro, las formas de la producción y el intercambio– el principio de una supresión conjunta de la explotación económica y la opresión estatal.⁵

Los movimientos obreros anarquistas se agruparon así en torno de la idea de que la anarquía era sinónimo de “supresión del parasitismo político”.⁶

No se trata hoy de minimizar las relaciones entre dominación y propiedad, dominación y pobreza, dominación y exclusión. Pero es necesario, para pensarlas, redefinir la política luego de su reducción abusiva a la ideología, lo que no involucra ninguna complicidad con el gesto aparentemente similar de

4. Jacques Rancière, “La démocratie est née d’une limitation du pouvoir de la propriété”, entrevista con Irène Pereira, *Alternative libertaire*, 167, 17 de noviembre de 2007.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

Agamben. En efecto, para Rancière repensar la política implica identificar de entrada política y “principio democrático”, de acuerdo con una comprensión radicalmente nueva de los conceptos mismos de democracia y política.

Nos equivocáramos si viéramos en una conclusión como esa el gesto teórico de un revolucionario arrepentido y convertido a la democracia liberal. No hay nada de eso. El “principio democrático” no remite para Rancière a las democracias parlamentarias existentes. La “democracia” no es el nombre de un régimen político ni de un tipo de gobierno. Es importante, de hecho, “separar cada vez más la radicalidad democrática de la idea consensual de la democracia como forma de gobierno de las sociedades de libre mercado”.⁷ Contra todo lo que cabría esperar, la radicalidad democrática se define como la “autonegación de la legitimidad del poder”.⁸

El anarquismo tradicional habría omitido percibir esa estructura básicamente anárquica de la democracia. Entonces, al resistirse al calificativo “anarquista”, Rancière no descalifica el anarquismo sino que, todo lo contrario, lo radicaliza. A su juicio, la anarquía es tan antigua como la política porque aparece con ella, en el amanecer griego, con el surgimiento del *demos*.

La anarquía es de hecho la expresión de la igualdad radical, tal como fue el caso en la Atenas de Clístenes. “Si se parte de la reforma de Clístenes”, escribe Miguel Abensour en una entrevista compartida con Rancière y Nancy, “[...] el pueblo es el instituyente de una ciudad igualitaria, concebida privilegiando un centro común, la igualdad, la simetría y la reversibilidad”.⁹ Para comprender la identificación, a primera vista

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. Stany Grelet, Jérôme Lèbre y Sophie Wahnich, “Insistances démocratiques: entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy et Jacques Rancière”, *Vacarme*, 48, “Puissance de la démocratie”, verano de 2009, pp. 8-17, en p. 9 [trad. esp.: “Insistencias democráticas: entrevista con Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière”, trad. de Felipe Kong Aránguiz, <http://carcaj.cl/insistencias-democraticas-entrevista-con-miguel-abensour-jean-luc-nancy-y-jacques-ranciere/>].

sorprendente, entre igualdad radical y anarquía, hay que ver que la igualdad no es solo la posibilidad de que todos estén alternativamente en la posición de mandar y en la de obedecer. También implica que, en teoría, no es necesaria cualidad particular alguna para gobernar. "El único título [para gobernar] que queda", afirma Rancière, "es el título anárquico, el título propio de quienes ya no tienen más títulos para gobernar que para ser gobernados".¹⁰

La igualdad radical aparece así como la dimensión primigenia de la política que une el espíritu matinal de la *politeia* al anarquismo político tardío. En efecto, si la política designa "la potencia igualitaria escondida en el principio democrático", "hoy hay, en consecuencia, un acercamiento posible entre el anarquismo y la democracia aprehendida en su radicalidad".¹¹

Rancière concluye:

He propuesto una definición del significante democrático que es anárquica en sentido fuerte: no hay potencia que esté autorizada y legitimada para ejercer el poder. La democracia, en el fondo, no es otra cosa que el recordatorio del significante anárquico. Por otra parte, he trabajado mucho sobre la tradición anarquista y el sindicalismo revolucionario: la idea comunista tiene un sentido si es la del poder de cualquiera, y es anarquista.¹²

Insistamos: ¿por qué razón, entonces, Rancière vacila en declararse anarquista? A modo de respuesta podrían invocarse sus ataques contra cierto anarquismo revolucionario. En una entrevista de 2017, denuncia las derivas autoritarias y violentas de los movimientos anarquistas desde su aparición a fines del siglo XIX hasta nuestros días:

Hay una gran fuerza histórica del movimiento libertario y de muchas herencias muy fuertes. Pero hay que

10. *Ibid.*

11. J. Rancière, "La démocratie est née d'une limitation...", *op. cit.*

12. *Ibid.*

decir con claridad que el anarquismo significó demasiadas veces, históricamente, la constitución de una pequeña secta doctrinaria: se encuentran doctrinarismo y componenda política tanto en el anarquismo como en el comunismo. En mis investigaciones he podido constatar que unos cuantos sindicalistas libertarios se pusieron al servicio de Vichy y ocuparon así el lugar de los comunistas, borrados del mapa. [...] Tengo una sensibilidad profundamente anarquista, pero la separo de los pequeños grupos anarquistas. Y me preocupo por disociar ese principio de la confusión que hoy se promueve: se llama "anarquistas" a las personas que, con bandera negra o sin ella, rompen cajeros automáticos al final de las manifestaciones...¹³

Como es obvio, habría mucho que decir (en particular sobre la exclusión de los comunistas por parte de los anarquistas, ¡curiosa inversión de situación!). Me limito a la asimilación entre los anarquistas y los "saqueadores". Habría que recordar que no todos los saqueadores son anarquistas y no todos los anarquistas son saqueadores. Y cuando lo son, no se conforman con destruir cajeros automáticos. Los Black Blocs —¿cómo no pensar en ellos, a menudo asimilados a terroristas por los medios?— tienen otros objetivos. El fenómeno, que nació en Berlín en 1980 y se tornó más visible a fines de los años noventa con el surgimiento de los movimientos altermundialistas (Seattle), sería, según la opinión común, la expresión de un anarquismo reducido a una pulsión irracional que empuja a "jóvenes saqueadores" a la violencia y el caos".¹⁴ Ahora bien, los Black Blocs no siempre recurrieron a la fuerza, dice François Dupuis-Déri:

Son favorables al respeto de la diversidad de las tácticas y consideran apropiado que, según las sensibilidades y

13. Jacques Rancière, "Le peuple est une construction", *Ballast*, 4 de mayo de 2017, edición en línea.

14. François Dupuis-Déri, "Black Blocs: bas les masques", *Mouvements des idées et des luttes*, 25(1), "Seattle, Florence, Porto Alegre: l'autre mondialisation", 2003, pp. 74-80, en p. 74.

las lógicas de cada cual, algunos manifiesten pacíficamente y otros se expresen por la fuerza (hay miembros de Black Blocs que se niegan incluso a recurrir personalmente a la fuerza y se agrupan, por ejemplo, dentro de los grupos de afinidad de enfermeros voluntarios).¹⁵

Pero si bien se puede lamentar que Rancière no ahonde en la relación entre su “profunda sensibilidad anarquista” y ciertas manifestaciones del anarquismo revolucionario, no creo que, respecto de ese punto en particular, pueda identificarse algo así como un rechazo del anarquismo. De hecho, todos los anarquistas compartirían sin lugar a dudas su idea de que “el anarquismo es ante todo la autonomía. Son las cooperativas de producción y consumo, las formas de transmisión de saber e información autónomas con respecto a las lógicas dominantes. Es la independencia respecto de la esfera gubernamental”.¹⁶ Por lo tanto, y pese a sus reservas, Rancière sigue siendo el único filósofo contemporáneo que reformula con claridad la idea-fuerza del anarquismo.

¿ES LA POLICÍA? ¿DÓNDE ESTÁ EL PROBLEMA, ENTONCES?

Algunos lectores responderán de inmediato: la “policía”. La “policía”, en efecto, es un concepto fundamental en el pensamiento de Rancière. “Policía” no designa la “baja” policía, “los aporreo de las fuerzas del orden y las inquisiciones de las policías secretas”; en síntesis, el aparato represivo designado de ordinario por ese término.¹⁷ La policía es el otro nombre de la “política” comprendida en el sentido habitual de la palabra (que escribiré aquí entre comillas para distinguirla de la otra, entendida como igualdad radical). La “política” decide acerca de “la organización de los poderes, la distribución de los lugares y las funciones y los sistemas de legitimación de esta

15. *Ibid.*, p. 76.

16. J. Rancière, “Le peuple est une construction”, *op. cit.*

17. J. Rancière, *La Mésentente...*, *op. cit.*, p. 51.

distribución”.¹⁸ La policía es la política amputada de su dimensión anarquista, la amnesia “política” de la política, el olvido de sus orígenes. Lo que llamamos corrientemente “política” (y que incluye las más de las veces la democracia entendida como “régimen”) es el resultado de la sustitución de la igualdad radical por la desigualdad hegemónica. En ese sentido, la “política” es la represión (la policía) de la política. En ella, la igualdad de los ciudadanos reivindicada por las democracias parlamentarias se convierte en una igualdad abstracta, cobertura de las “oligarquías” gubernamentales.

El problema es que si Rancière afirma el carácter heterogéneo de la política —en el sentido originario— y la policía, no deja por ello de defender la necesidad de esta última. Si “la política se opone específicamente a la policía”,¹⁹ la policía no constituye empero el mal objeto que una política radical debería tratar de desbaratar.

¿Por qué? Porque si la política es originariamente anarquista, esto quiere decir que no tiene orden propio. El principio democrático está desprovisto de principio, no tiene forma preconstituida ni lugar que se le asigne. La igualdad radical no es una propiedad, no es ni puede ser una *arjé*. Así, como carece de “lugar”, de dominio de existencia designado, la política solo puede existir *de tiempo en tiempo*: “No siempre hay política. Incluso la hay poco y rara vez”.²⁰

La política es en verdad lo que perturba la distribución policial, es decir política, de la “política”. Pero sus manifestaciones son las de un “sujeto imprevisible”, “con eclipses”, “intermitente”, que por momentos “ocupa la calle” y “no nace de nada sino de la democracia misma”.²¹ La confrontación entre política y policía siempre es inesperada, surge de manera momentánea, temporaria. Por eso, “si bien la política pone en acción una lógi-

18. *Ibid.*

19. J. Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 240.

20. J. Rancière, *La Mésentente...*, *op. cit.*, p. 37

21. J. Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 111.

ca íntegramente heterogénea respecto de la acción de la policía, al mismo tiempo siempre está atada a esta. La razón es simple. La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político".²²

Se comprende que esas declaraciones puedan sembrar la duda, en algunos lectores, acerca de un posible "anarquismo" de Rancière. Es cierto, la afirmación de la necesidad de la policía es una manera –paradójica– de preservar la anarquía democrática contra su devenir árquico, dogmático, principal. Si la política estuviera instalada, se convertiría en... la policía. A pesar de todo, cuesta admitir la idea del carácter inevitable de la policía, curiosa palabra, además, a la que Rancière no asigna nunca un carácter peyorativo. Cuesta admitir que haya simplemente policías menos malas que otras. "Una policía puede [de hecho] ser infinitamente preferible a otra",²³ según el mayor o menor espacio de respiración y vida que deje a la democracia.

Estas extrañas relaciones entre política y policía constituyen a no dudar un punto oscuro del pensamiento de Rancière, que ha suscitado dos tipos de reacción en sus lectores, en particular los anglosajones.

Para algunos teóricos anarquistas que se inspiran en su obra, es necesario radicalizar su pensamiento, punto de partida de un verdadero posanarquismo, sentenciando el divorcio de la pareja política y policía. Ése es por ejemplo el punto de vista de Todd May, desarrollado en su libro *The Political Thought of Jacques Rancière* ["El pensamiento político de Jacques Rancière"].²⁴ El gran mérito de Rancière, sostiene May, es proponer un concepto de igualdad "activa" y no simplemente formal, abstracta o "pasiva". El problema radica en que esa igualdad no puede adoptar una forma institucional sin convertirse de inmediato en una expresión de la policía. "Rancière aduce

que una política de la igualdad activa no puede institucionalizarse, lo cual equivale a negar toda permanencia a la expresión democrática. Yo querría poner en tela de juicio esa conclusión, sobre la base de los conceptos del propio Rancière".²⁵ May se pregunta entonces si no será posible imaginar que una política democrática se libere del orden policial y "cree su espacio propio, al margen de la policía".²⁶

Otros lectores, a la inversa, detectan en las relaciones íntimas de la pareja política y policía la confesión lisa y llana de una imposibilidad del anarquismo. Esa es la posición de Samuel A. Chambers.²⁷ A su entender, Rancière no propondría a fin de cuentas más que una suerte de concesión: se puede mejorar el orden existente pero no transformarlo radicalmente, y lo único que queda por hacer es "desarrollar mejores policías".²⁸ "Mi lectura de Rancière", prosigue Chambers, "es muy diferente de la de May. [...] No vivimos ni viviremos jamás en democracia. No porque no hagamos lo que habría que hacer, no porque no logremos hacerlo, sino porque la democracia, tal como la define Rancière, sin ser una utopía, tampoco es un espacio de vida real".²⁹

25. *Ibid.*, p. 145.

26. *Ibid.*, p. 176.

27. Samuel A. Chambers, "The politics of the police: from neoliberalism to anarchism, and back to democracy", en Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), *Reading Rancière: Critical Dissensus*, Londres: Bloomsbury, 2011, pp. 18-43.

28. *Ibid.*, p. 36.

29. J. Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 245. "La política no tiene, así, lugar propio ni sujetos naturales. Una manifestación es política no porque tenga tal o cual lugar y se refiera a tal o cual objeto, sino porque su forma es la de una confrontación entre dos divisiones de lo sensible. Un sujeto político no es un grupo de intereses o ideas. Es el operador de un dispositivo particular de subjetivación del litigio por el cual hay política. La manifestación política siempre es, de tal modo, puntual, y sus sujetos, siempre precarios. La diferencia política está siempre al borde de la desaparición: el pueblo, cerca de hundirse en la población o la raza; los proletarios, cerca de confundirse con los trabajadores que defienden sus intereses; el espacio de manifestación pública del pueblo, con el ágora de los comerciantes, etc". (*ibid.*, pp. 245-246).

22. J. Rancière, *La Mésentente...*, op. cit., p. 55.

23. *Ibid.*, p. 54.

24. Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008.

Entonces, ¿anarquismo aún inhibido o anarquismo imposible para siempre?

EL RODEO EXPLICATIVO: LO IRREPRESENTABLE DADO DE BAJA

Querría salir de esa alternativa demasiado simple y rodear –en apariencia– la pregunta formulándola de este modo: si la política “no tiene orden propio”, no tiene “lugar”, si “la manifestación política es [...] siempre puntual, y sus sujetos, siempre precarios”, “siempre al borde de la desaparición”,³⁰ y si, por otra parte, la democracia radical no tiene nada que ver con las democracias representativas existentes, ¿por qué Rancière rechaza con una vehemencia constante la categoría de lo “irrepresentable”?

En realidad, y pese a sus eclipses, la anarquía no es irrepresentable para él. La crítica de la representación parlamentaria se acompaña de una defensa de la representación estética de la política.³¹ *¿Por qué, entonces, se dice que la democracia es irreducible a la representación parlamentaria pero absolutamente pasible de representación artística?*

Estos interrogantes, que apuntan a la relación entre política y visibilidad, anarquía y manifestación, se articulan alrededor de una crítica sistemática del pensamiento de Jean-François Lyotard. Las categorías de “irrepresentable” e “impresentable”, que tienen un papel fundamental en este pensamiento, son objeto del ataque sistemático de Rancière, que las trata como sinónimos y las despoja de todo potencial tanto político como estético.

Ahora bien, en mi opinión la negación del anarquismo se sitúa precisa y paradójicamente ahí, en la concepción del valor

30. Jacques Rancière, “Onze thèses sur la politique”, *Filozofski vestnik*, 18(2), 1997, pp. 91-106, en p. 102 [trad. esp.: “Once tesis sobre la política”, *Cuadernos filosóficos* (Rosario), segunda época, 2, 2005, pp. 99-118].

31. En política, “la representación nunca fue un sistema inventado para paliar el crecimiento de las poblaciones. No es una forma de adaptación de la democracia a los tiempos modernos y los vastos espacios. Es, de pleno derecho, una oligarquía” (J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, op. cit., p. 60).

foronómico de la estética que, al desplazar la relación entre política y policía, permite según Rancière separar la primera de la segunda y dar su expresión a la igualdad radical. Como me propongo mostrar, ese tipo de concepción de la representabilidad de la anarquía implica una traición a esta.

Ya lo he dicho: este rodeo no es más que aparente. Vuelve a llevarnos, en efecto, a la policía. Al sostener que la anarquía solo puede escapar a la policía si se torna presentable en el orden estético, Rancière se ve en la necesidad de hacer de policía, en el sentido más banal de la expresión, de todo un sector del pensamiento contemporáneo que no otorga crédito alguno a la posibilidad de una transferencia estética del problema político.

DE LA DIFERENCIA ENTRE DISENSO Y DIFERENDO

Los ataques repetidos de Rancière contra Lyotard son a primera vista muy sorprendentes, dado que ambos pensadores parecen coincidir en un punto fundamental: no hay política sin disenso. “Desacuerdo”, en el primero, y “diferendo”, en el segundo, parecen implicar una imposibilidad de representar. Y ello, aun cuando Rancière declare: “El desacuerdo se distingue de lo que Jean-François Lyotard conceptualizó con el nombre de diferendo”.³²

Recordemos la definición del diferendo: “A diferencia de un litigio”, escribe Lyotard, “un diferendo sería un caso de conflicto entre partes (al menos dos) que no pueda resolverse de manera equitativa por falta de una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. [...] Falta en general una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos”.³³

En lo que respecta al desacuerdo, caracteriza “un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el

32. J. Rancière, *La Mésentente...*, op. cit., p. 14.

33. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, París: Éditions de Minuit, 1983, p. 9 [trad. esp.: *La diferencia*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa, 1988].

otro".³⁴ Parece claro, tanto para Lyotard como para Rancière, que la política pone en acción diversos regímenes discursivos que son ajenos los unos a los otros. Lyotard coincidiría sin duda en decir que el diferendo, como el desacuerdo, "no se refiere solamente a las palabras [sino] [e]n general [...] a la situación misma de quienes hablan".³⁵ Que intervienen a la vez cuando "X no ve el objeto que le presenta Y porque no entiende que los sonidos emitidos por este componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos. [...] Las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto".³⁶ Desacuerdo y diferendo provienen de la imposibilidad de hablar de la misma manera (y) de la misma cosa, de la falta de lo argumentable que torna inane toda argumentación.

Si es cierto que la diferencia entre animales y humanos coincide con la existente entre el grito y el logos, es igualmente cierto que algunos sujetos, poseedores del logos, están pese a todo excluidos del círculo de quienes tienen derecho a hablar, ya que su lenguaje se considera como un ruido o un grito. Esto lo afirman ambos, Rancière y Lyotard. Rancière:

[E]l orden social se simboliza en la expulsión de la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido animal de las voces que expresan agrado o sufrimiento. [...] Hay política porque el logos nunca es meramente la palabra, porque siempre es indisolublemente la *cuenta* en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra solo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta.³⁷

34. J. Rancière, *La Mésentente...*, op. cit., p. 12.

35. *Ibid.*, p. 14.

36. *Ibid.*, pp. 14-15.

37. *Ibid.*, pp. 44-45.

Lyotard, por su parte, caracteriza con el nombre de "frase-afecto"³⁸ algo que no es la ausencia de frase sino una frase-grito. También él se refiere además, en relación con este punto, al célebre pasaje de la *Política* donde Aristóteles distingue entre la "voz articulada" (*phone enarthros*) propia de los seres humanos y requerida por la pertenencia a la comunicación política, y la "voz mezclada (o confusa)" (*phone synkekhumene*), patrimonio de los animales en general.³⁹ La política es el ámbito por antonomasia del lenguaje articulado, que menoscaba necesariamente las frases-gritos sobre las cuales pasa y que encadena, sin encadenarse a ellas. "La política", escribe Lyotard, "consiste en el hecho de que el lenguaje no es un lenguaje, sino frases, o que el ser no es el ser, sino una pluralidad de *Hay*".⁴⁰ Todo es política si, por política, se entiende "la amenaza del diferendo".⁴¹

¿Es entonces el litigio el que causa el litigio entre los dos filósofos? No, porque si Rancière habla de litigio, tiene la precaución de distinguirlo de lo que llama el litigio "objetivable", es decir, justamente el litigio jurídico. "El agravio [...] no podría [...] zanjarse bajo la forma de un acuerdo entre las partes", "por objetivación del litigio y compromiso entre las partes", dice.⁴² Del mismo modo que en Lyotard, por tanto, en Rancière el agravio no se resuelve a la manera de un litigio. Por eso el agravio perdura *infinitamente*, como el diferendo. "La persistencia de ese agravio es infinita porque la verificación de la igualdad es infinita y la resistencia de todo orden policial a esa verificación es una cuestión de principios".⁴³

38. Jean-François Lyotard, "La phrase-affect (D'un supplément au différend)", en *Misère de la philosophie*, París: Galilée, 2000, pp. 43-54.

39. Aristóteles, *Política*, 1253 a 10 y siguientes, citado en *ibid.*, p. 50.

40. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., p. 200.

41. *Ibid.*

42. J. Rancière, *La Mésentente*, op. cit., p. 64.

43. *Ibid.*

El agravio persiste porque está estructuralmente ligado al problema del *comprender*. Las páginas consagradas a la comprensión se cuentan entre las más bellas de *El desacuerdo*,⁴⁴ y también ellas parecen confirmar una proximidad con Lyotard. ¿Qué se le quiere significar a un niño cuando, después de una reprimenda o una amenaza de castigo, se le lanza un “¿me has entendido?” o un “¿entendido?”? Formulados por una autoridad, el “¿me has entendido?” y el “¿entendido?” no remiten, como es obvio, a la comprensión de un problema (del estilo “¿has comprendido este razonamiento matemático?”). Aquí, el “¿entendido?” quiere decir “es una orden”. Una orden que significa que, en realidad, no hay nada que comprender y lo único que hay que hacer es obedecer. Si la conminación remite a la comprensión de un problema, habría maneras de discutir. Sin embargo, como no remite a eso, solo queda una cosa por hacer: acatar.

¿No volvemos a estar con ello muy cerca de Lyotard, quien sostiene que hay diferendo “cuando no es posible ninguna presentación del agravio que [el demandante] dice haber sufrido”, cuando el demandante no puede hacerse entender pero entiende que no tiene más que callarse?⁴⁵

Se podrá desde luego discutir sobre el sentido de las palabras agravio, litigio, discurso y hasta lenguaje en los dos pensadores, pero eso no impide que desacuerdo y diferendo nazcan en un mismo suelo: el común, en la medida en que se define precisamente como ausencia de comunidad.

POLÍTICAS, REPARTOS Y REPRESENTACIONES

Hay de todos modos una discrepancia profunda, irreconciliable, entre desacuerdo y diferendo. La razón no puede ser otra que la siguiente: si tanto desacuerdo como diferendo remiten a un déficit de presentación, el primero, a la inversa del segundo, puede *subir a escena*. De ahí la baja sumamente paradójica dada

44. Véase *ibid.*, p. 74 y siguientes.

45. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., p. 23.

por Rancière a lo “irrepresentable” y lo “impresentable”. Para comprenderla, conviene examinar en primer lugar, y más pacientemente, la categoría de desacuerdo y la relación que aquel establece entre ella y la estructura anárquica de la política.

REPARTOS DE LO SENSIBLE

El desacuerdo no es un daño ni un perjuicio particulares que afecten un equilibrio o una integridad anteriores. Se trata de un “agravio” originario, que podría calificarse de lógico: “La política comienza por un agravio capital”.⁴⁶ Este, dice Rancière, está ligado a lo que él llama “reparto de lo sensible”. El reparto de lo sensible es en cierta forma el hojaldrado de la política. Hay en efecto varios repartos en ese reparto, ajustados a una doble articulación. La primera concierne al *tener parte*. La segunda, al *acto de asignar partes*.

El tener parte

Hay “dos maneras de tener parte en lo sensible: la del placer y el sufrimiento, común a todos los animales dotados de voz, y la del bien y el mal, propia únicamente de los hombres”. Ese reparto se apoya en la frontera entre el dolor y la sensación de lo justo y lo injusto que la acompaña, “entre la sensación desagradable de un golpe recibido y la sensación de la ‘molestia’ sufrida por ese mismo golpe. [...] La diferencia se marca en el logos que separa la articulación discursiva de una queja de la articulación fónica de un gemido”.⁴⁷

La posibilidad de esta articulación discursiva, “propia únicamente de los hombres”, marca la apertura del espacio político. La política es la esfera donde los agravios pueden formularse, expresarse, juzgarse. La ciudadanía se define así por un “tener parte (*metexis*)”, igual para todos, en la *politeia*. Rancière recuerda que Aristóteles, en el libro I de la *Política*, “distingue el mando político de todos los demás, como mando

46. J. Rancière, *La Mésestante*, op. cit., p. 40.

47. *Ibid.*, p. 20.

sobre iguales", y en el libro III, como ya hemos visto, define al "ciudadano como el que 'tiene parte en el hecho de mandar y en el de ser mandado'".⁴⁸

La reversibilidad ciudadana entre mando y obediencia encuentra su manifestación colectiva en el pueblo. El pueblo es un sujeto que actúa sobre sí mismo y sufre por sí mismo. Ese actuar-sufrir, no obstante, no es una autoafección, dado que "contradice la lógica normal del actuar que quiere que un agente dotado de una capacidad específica produzca un efecto sobre una materia o un objeto, provistos de la aptitud específica de recibir ese efecto y ningún otro".⁴⁹ Aquí hay, precisamente, "ruptura de la correlación entre una capacidad de mandar y una capacidad de ser mandado".⁵⁰ Para mandar y obedecer, no hay ninguna aptitud especial ni calificante.⁵¹ La política "no supone [...] meramente la ruptura de la distribución 'normal' de las posiciones entre quien ejerce una potencia y quien la sufre, sino una ruptura en la idea de las disposiciones que hacen 'propia' esa posición".⁵²

La reversibilidad entre mandar y obedecer, considerada en su radicalidad, anula también la distinción entre superioridad e inferioridad. ¿De dónde viene entonces el desacuerdo?

La asignación de las partes

Viene del hecho de que no puede haber comunidad sin distribución de partes. La justicia política es en efecto "el orden que determina el reparto de lo común".⁵³ Ahora bien, esa asignación se basa necesariamente en un "error de cálculo". Introduce desigualdad en la igualdad del tener parte. El desacuerdo es el daño democrático que la comunidad se inflige a sí misma

48. J. Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 224.

49. *Ibid.*, p. 227.

50. *Ibid.*, p. 233.

51. *Ibid.*, p. 229.

52. *Ibid.*

53. J. Rancière, *La Mésentente*, op. cit., p. 23.

debido al desequilibrio que existe entre la igualdad radical de los ciudadanos y la imposibilidad de repartir igualmente las partes del bien común.

La expresión "error de cálculo" conjuga la idea de predicción errónea y de mal cálculo: "Lo que los 'clásicos' nos enseñan es ante todo esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relación entre estos y la comunidad, supone un 'cálculo' de las partes de la comunidad, que siempre es un cálculo falso, un doble cálculo o un error de cálculo".⁵⁴

La igualdad política jamás puede traducirse en igualdad aritmética. La igualdad aritmética –a cada uno la misma cantidad– solo vale para los intercambios comerciales. Ahora bien, la comunidad política no se basa en "un contrato entre quienes intercambian bienes o servicios, y es preciso [por lo tanto] que la igualdad que reina en ella sea diferente de la vigente en el caso del intercambio de mercancías y la reparación de daños".⁵⁵ La especificidad de la esfera política, que la distingue de la domesticidad, la diferencia al mismo tiempo de la economía y el comercio. La igualdad política no es un equilibrio contable entre ganancias y pérdidas ni una ecuación entre un producto y un precio. Es "sometimiento" de la igualdad aritmética a "la igualdad geométrica que, en beneficio de la armonía común, proporciona las partes de la cosa común poseídas por cada parte de la comunidad a la parte del bien común".⁵⁶

Así, la política supone por necesidad el paso de la cantidad a la calidad, de una equivalencia lineal a un reparto proporcional. La armonía de la ciudad solo puede obtenerse de la *ratio*, la relación de proporción entre las partes de la cosa común poseída por cada parte de la comunidad y la parte que cada uno aporta al bien común. Es menester que las partes de la comunidad sean estrictamente proporcionales a lo que aporta

54. *Ibid.*, p. 25.

55. *Ibid.*, p. 24.

56. *Ibid.*

cada parte de esta, lo cual le da el derecho de “tener una parte de la potencia común”.⁵⁷

El problema es que algunos no aportan nada: nada más que su falta de aporte específico. Así, el pueblo solo tiene una libertad que se le ha deparado. Y esta no le es “propia en absoluto. [...] Los integrantes del pueblo, de hecho, son simplemente libres como los demás”.⁵⁸ El pueblo no tiene nada que aportar a la ciudad, ninguna “parte de valor” (*axia*) al margen de la calidad de hombres libres de sus miembros. En la medida en que la libertad es lo propio de todo ciudadano, no puede constituir una *axia* específica. La libertad del pueblo aparece entonces como la “parte de los que no tienen parte”, imposible de contabilizar y por ende excluida del reparto. La distribución de los lugares se hará por tanto sin el pueblo, sobre la base de otras cualidades y no de la ausencia de estas. De tal modo, la riqueza y el nacimiento se convierten en títulos para gobernar y legitimarán el hecho de que manden quienes los tienen.

La igualdad geométrica se convierte al mismo tiempo en cálculo jerárquico, paso de lo cardinal (1, 2, 3) a lo ordinal (1º, 2º, 3º), y opera en lo sucesivo según el más y el menos. El imperativo político, entonces, se formula así: “Pon a quienes valen más por encima de quienes valen menos”.⁵⁹ Los que no tienen nada son los últimos. El pueblo se indiferencia en el “populacho”, ya no el común sino la masa indistinta, que no tiene otra cosa que ofrecer que su cantidad.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 27. “¿Qué es pues [...] la libertad aportada por los integrantes del pueblo a la comunidad? ¿Y en qué sentido les es propia? Aquí es donde se revela el error de cálculo fundamental. [...] La libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable sino una mera facticidad. [...] Mero hecho de haber nacido en tal o cual ciudad y muy especialmente en la ciudad ateniese, después de la abolición en esta de la esclavitud por deudas [...]. La simple imposibilidad de que los *oligoi* redujeran a la esclavitud a sus deudores se transformó en la apariencia de una libertad que era supuestamente la propiedad positiva del pueblo como parte de la comunidad” (*ibid.*, p. 26).

59. J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, op. cit., p. 71.

“Llamo reparto de lo sensible”, declara Rancière, “el sistema de evidencias sensibles que da a ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen en él los lugares y las partes respectivas”.⁶⁰ Este segundo reparto de lo sensible se superpone al primero, el tener parte, como para eliminar u ocultar su error de cálculo, a la vez que no hace otra cosa que inscribirlo aún más profundamente en el cuerpo social. Comienza la “política” entendida como distribución de los títulos para ejercer el poder y las calificaciones necesarias para el desempeño de las funciones gubernamentales. Comienza la asimilación de la “política” a la policía. “La policía es un reparto de lo sensible cuyo principio es la ausencia de vacío y de suplemento”.⁶¹ Un reparto que induce a creer que todos tienen o pueden tener su parte.

La filosofía como “arquipolítica”

La filosofía tiene un papel de primer plano en la legitimación y la normalización del error de cálculo. La filosofía política, como Rancière lo muestra sobre la base de notables lecturas de Platón y Aristóteles, se presenta así muy pronto como una “arquipolítica” y, a la vez, como una “parapolítica”.⁶²

Empecemos por Aristóteles y volvamos a las tres grandes aporías de la *Política*: 1) la introducción del “principio del mejor” para justificar la elección de los gobernantes, que rompe la reversibilidad ciudadana del mando y la obediencia; 2) el establecimiento de la sinonimia entre *politeia* y *politeuma*, soberanía estatal y gobierno, cuando Aristóteles había reservado a este último el mero ejercicio del poder y no su distribu-

60. Jacques Rancière, *Le Partage du sensible: esthétique et politique*, París: La Fabrique, 2000, p. 12 [trad. esp.: *El reparto de lo sensible: estética y política*, trad. de Cristóbal Durán, Helga Peralta, Camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco de Undurraga, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2009].

61. J. Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 240.

62. J. Rancière, *La Mésestante*, op. cit., p. 100. En este lugar del texto, Rancière introduce los términos de “arquipolítica”, “metapolítica” y “parapolítica”.

ción, y 3) la diferenciación entre la democracia comprendida como esencia misma de la *politeia* y la democracia en cuanto simple "régimen", que suscita vacilaciones acerca del tema de la obra: pensar la política en general o determinar, sobre la base de comparaciones entre diferentes tipos de gobierno, cuál es el mejor régimen.

A juicio de Rancière, que renueva vigorosamente la interpretación de esas aporías, estas no tienen absolutamente nada de accidental: constituyen el objeto mismo del libro.

Primera aporía. En el libro III de la *Política*, Aristóteles introduce el "principio del mejor" a fin de justificar el hecho de que no todos puedan gobernar. Solo el "hombre de bien" que no tiene un talento en particular pero posee la virtud está en condiciones, legítimamente, de hacerlo. Solo él, en efecto, es capaz de percibir el "bien común". Aristóteles se esfuerza por justificar el derecho de la "minoría de los hombres de 'mérito'" a gobernar y, por lo tanto, a mandar a "la mayoría de los hombres comunes y corrientes".⁶³

Sin embargo, la virtud no es la única *axia* (valor) que autoriza a gobernar. Aristóteles, en realidad, "enumera tres" *axiai*: "la riqueza de los pocos [los *oligoí*]; la virtud o la excelencia [*areté*] que da a los mejores [a los *aristoi*] su nombre, y la libertad [*eleutheria*] que pertenece al pueblo".⁶⁴ Es verdad que no otorga ningún privilegio inmediato a los "ricos". Para él, la virtud es sin duda el *axia* primordial. Pero llega a admitir que el único "valor" inmediatamente convincente sigue siendo, en los hechos, la riqueza. "En la bella armonía de las *axiai*, una sola calidad se deja reconocer con facilidad: la riqueza de los *oligoí*".⁶⁵ En cuanto a la libertad, hemos visto que no representaba ningún valor específico. "El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título posi-

tivo, ni riqueza ni virtud",⁶⁶ y solo poseen esa libertad que no constituye en modo alguno su privilegio, porque la comparten justamente con quienes tienen riqueza y virtud.

La aporía, en consecuencia, es más profunda de lo que pensábamos al comienzo. No se trata únicamente de contradecir la reversibilidad ciudadana del mando y la obediencia por la superioridad hegemónica del hombre virtuoso. También se trata de reconocer que, en realidad, la virtud misma se inclina ante la riqueza. "El mismo Aristóteles que, en la *Ética a Nicómaco* o el libro III de la *Política*, se esfuerza por dar consistencia a las tres partes y los tres títulos, nos lo confiesa sin misterios en el libro IV o en la *Constitución de los atenienses*: a decir verdad, la ciudad tiene solo dos partes, los ricos y los pobres".⁶⁷ Y asimismo: "Casi por doquier [...], son los pudientes quienes parecen hacer las veces de personas de bien (*Política*, IV, 1294 a 17-19)".⁶⁸ Aunque parezca deplorarlo, Aristóteles confirma el carácter inevitable de la supremacía del valor "riqueza". Los mejores (*aristoi*) siempre pueden fracasar en el intento de probar su superioridad. A los ricos, por su parte, no les cuesta nada convencer de la realidad de su fortuna.

La división entre ricos y pobres, que reintroduce la *oikonomia* en la política, transforma debido a ello todo gobierno en una oligarquía. Tan pronto como hay jerarquía, disimetría entre quienes mandan y quienes obedecen, entra en acción el principio oligárquico. La "filosofía política" no habría de hacer nunca otra cosa que establecerlo y justificarlo.

Segunda aporía: la sinonimia entre constitución y gobierno. Esta segunda aporía de la *Política* procede de la primera: a fin de cuentas, la suerte de la *politeia* depende del gobierno y no a la inversa. Los gobernantes, validos de sus *axiai*, sus valores o títulos para gobernar, deciden acerca de la gestión de la "política" convertida en policía: "organización de los poderes, distri-

63. "Según el modelo de la 'mezcla' de lo puro y lo impuro (III, 1281 b 36)" (J. Rancière, *La Mésestante*, op. cit., p. 25).

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*, p. 26.

66. *Ibid.*, p. 27.

67. *Ibid.*, p. 30.

68. *Ibid.*

bución de los lugares y las funciones y sistemas de legitimación de esa distribución".⁶⁹

La división del trabajo acompaña la distribución policial de las partes de lo común. Lo vemos ya en Platón. "Los artesanos, sostenía [este], carecen de tiempo para consagrarse a otra cosa que su trabajo. No pueden estar en otra parte porque el trabajo no espera. El reparto de lo sensible hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace y del lugar donde está. Tener tal o cual ocupación en tal o cual tipo de lugar define competencias o incompetencias para lo común. Define el hecho de ser o no visible en un espacio común, dotado de una palabra común, etc".⁷⁰ A la igualdad geométrica corresponde un recorte entre ciudadanos visibles y ciudadanos invisibles, ocupados en su tarea, sin otra calidad que su fuerza de trabajo y carentes de tiempo para hacer otra cosa que procurar venderla.

Los primeros de la lista ordinal tienen pues el campo libre para consagrar toda su energía a la competencia entre rivales, "partes que luchan para ocupar los *arjai* y conquistar el *kurion* de la ciudad".⁷¹

La segunda aporía obedece por tanto al hecho de que "el gobierno de la ciudad, la instancia que la dirige y la mantiene, es siempre el gobierno de una de las 'partes', de una de las facciones que, al imponer su ley a la otra, impone a la ciudad la ley de la división".⁷² Contradicción interna de la *politeia*: la soberanía es cosa del más fuerte.

Esta contradicción interna puede formularse de alguna manera como un retorno de la igualdad aritmética al seno de la legalidad geométrica. La cantidad se convierte en una calidad hegemónica en sí.

69. *Ibid.*, p. 51.

70. Jacques Rancière, "Le partage du sensible", entrevista, *Alice (Multitudes)*, 2, verano de 1999, ed. en línea [trad. esp.: "Del reparto de lo sensible y de las relaciones que establece entre política y estética", en *El reparto de lo sensible...*, op. cit., pp. 9-19].

71. J. Rancière, *La Mésestante*, op. cit., p. 108.

72. *Ibid.*, p. 109.

La ley de la oligarquía consiste de hecho en que la igualdad "aritmética" mande sin trabas y la riqueza sea inmediatamente idéntica a la dominación. Se dirá que los pobres de Atenas estaban sometidos al poder de los nobles, no al de los comerciantes. Pero, justamente, la libertad del pueblo de Atenas reduce la dominación natural de los nobles, fundada en el carácter ilustre y antiguo de su linaje, a su mera dominación como ricos propietarios y acaparadores de la propiedad común. Reduce a los nobles a su condición de ricos y transforma su derecho absoluto, reducido al poder de los ricos, en una *axia* particular.⁷³

Obsesión de la *oikonomia*, definitivamente imposible de conjurar.

Tercera aporía: el estatus de la democracia. ¿Qué pasa entonces con la democracia primigenia, no repartida, repartida, vuelta a repartir, mal calculada? En los filósofos, queda reducida a un tipo de gobierno o de régimen. El peor o, a veces, el menos malo de los malos regímenes. La democracia no es el gobierno del *demos* sino del *ochlos*, no del pueblo sino del populacho, la masa o la multitud. Así:

La democracia, nos dice Platón en el libro VIII de la *República*, es un régimen político que no lo es. No tiene constitución, porque las tiene todas. Es un bazar de constituciones, un traje de Arlequín [...]. Es propiamente la inversión de todas las relaciones que estructuran la sociedad humana: los gobernantes parecen gobernados, y los gobernados, gobernantes; las mujeres son las iguales de los hombres; el padre se acostumbra a tratar a su hijo como un igual; el meteco y el extranjero se convierten en los iguales de los ciudadanos; el maestro teme y halaga a alumnos que, por su parte, se burlan de él; los jóvenes se igualan a los viejos y los viejos imitan a los jóvenes; los animales mismos son libres y los caballos

73. *Ibid.*, p. 27.

y los asnos, conscientes de su libertad y su dignidad, derriban en la calle a quienes no les ceden el paso.⁷⁴

La democracia es la anarquía. Como se advertirá, de un reparto de lo sensible a otro esta frase se carga de dos significaciones perfectamente contradictorias.

Para Platón, es necesario poner límites a la igualdad de todos con todos y reinstaurar el orden mediante la enumeración minuciosa de todos los componentes, las funciones, los oficios que forman la comunidad, para determinar a continuación el verdadero lugar de cada miembro, según la idea de la república. Este es el proyecto que Rancière denomina "arquipolítica". "La arquipolítica, cuyo modelo presenta Platón", escribe, "expone en toda su radicalidad el proyecto de una comunidad fundada en la realización integral, la sensibilización integral de la *arjé* comunitaria, que reemplace por entero la configuración democrática de la política".⁷⁵ La arquipolítica pretende así reparar el agravio originario, terminar con el disenso, verificar los cálculos.

El paso de la democracia como fundamento de la *politeia* a la democracia como "régimen" marca en Aristóteles la transición de la política a la "parapolítica". A diferencia de Platón, Aristóteles no sustituye un orden existente por un orden ideal, sino que intenta conciliar lo inconciliable, la igualdad originaria y su devenir oligárquico. "El problema de la parapolítica será entonces conciliar las dos naturalezas y sus lógicas antagónicas".⁷⁶ Se trata así, por ejemplo, de afirmar por un lado la legitimidad originaria del *demos* y, por otro, hacerla desaparecer, al enviar al pueblo a trabajar al campo y promover una especie de democracia agrícola en la cual los campesinos estén demasiado ocupados en sus labores para participar efectivamente en el gobierno. La integración del pueblo al "telos de la

74. Platón, *República*, VIII, 562 d-563 d, citado en J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, op. cit., pp. 42-43.

75. J. Rancière, *La Mésentente*, op. cit., p. 100.

76. *Ibid.*, p. 107.

comunidad" solo es posible, de hecho, "bajo la forma de una puesta en ausencia".⁷⁷

Eso es lo que expresa la célebre jerarquía de los tipos de democracia presentada en los libros IV y VI de la *Política*. La mejor democracia es la democracia campesina porque es precisamente aquella en que el *demos* está ausente de su lugar. La dispersión de los campesinos en los campos alejados y el rigor del trabajo les impiden acudir a ocupar el lugar de su poder.⁷⁸

Digamos una vez más que, por lo tanto, las aporías centrales de la *Política* no son accidentes. Expresan y justifican sin decirlo claramente –tal es el papel de una aporía– el desacuerdo que estructura en su origen la política. El estatus cojo del texto expresa la estructura claudicante de la *arjé*. El paradigma árquico no es más que "la mentira que inventa una naturaleza social para dar a la comunidad una *arjé*".⁷⁹ Al no recusar jamás el privilegio exorbitante otorgado al gobierno sobre la soberanía estatal, la *Política* de Aristóteles no es otra cosa que una arquipolítica.⁸⁰ De tal modo, "es posible decirlo simplemente: la *politeia* de los filósofos es la identidad de la política y la policía".⁸¹

El sorteo

En realidad, si la *Política* de Aristóteles hubiera sido fiel a sus intenciones de origen, habría afirmado con vigor que la reversibilidad del mando y la obediencia solo se fundaba en la "contingencia igualitaria", es decir en nada. Pero esto habría llevado al filósofo a admitir que el único gobierno admisible

77. *Ibid.*, p. 110.

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*, p. 36.

80. "Esta arquipolítica también es, por lo tanto, una arquipolítica que concilia íntegramente las maneras de ser y las maneras de hacer, las maneras de sentir y las maneras de pensar" (*ibid.*, p. 103).

81. *Ibid.*, p. 99.

era el de "cualquiera" surgido de un sorteo, su única legitimidad posible.

Rancière no abandonó nunca esta idea del sorteo:

Mi idea fundamental es que no se advierte por qué una representación derivada de un sorteo habría de ser peor que una representación en las condiciones actuales. Para empezar, la representación por sorteo elimina a las personas que quieren gobernar. En segundo lugar, elimina el clientelismo. Tercero, elimina el desarrollo de los sentimientos turbios que están ligados a la propia relación electoral. Desde luego, siempre puede decirse: "no veo a mi familia, mi portero o mi plomero dirigiendo el Estado". Puede ser. Pero ¿por qué querer particularmente, para esta tarea, a miembros de una escuela de administración o abogados corporativos? ¿El Estado debe estar bajo la dirección de representantes de intereses específicos bien determinados? ¿De enfermos del poder? Esa es, en efecto, la combinación que tenemos en la actualidad: el Estado es gobernado por adictos al poder y representantes de los intereses financieros.⁸²

Lo que justifica el sorteo es que "no hay propiamente hablando un gobierno democrático".⁸³ La democracia es fundamentalmente "ingobernable" porque ninguno de sus miembros tiene más capacidad de gobernar que los otros. "Es propiamente el ingobernable sobre el cual, en definitiva, todo gobierno debe descubrirse fundado".⁸⁴ Si existiera una aptitud para gobernar, solo podría ser, paradójicamente, "el título anárquico, el título de quienes no tienen más títulos para gobernar que para ser gobernados"⁸⁵ y, en consecuencia, son indiferentes al hecho de ser lo uno o lo otro. El sorteo supondría también mandatos

82. J. Rancière, "Le peuple est une construction", *op. cit.*

83. J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, *op. cit.*, p. 59.

84. *Ibid.*, p. 57.

85. *Ibid.*, p. 53.

cortos, no renovables ni acumulables. Lo opuesto mismo de la policía y la arquipolítica.

La reconfiguración escenificada

El sorteo sería entonces la única forma de representación política justa que, al mismo tiempo, por depender solo del azar, tornaría inane el concepto mismo de representación.

Sin embargo, Rancière no llega a la conclusión de que la democracia es irrepresentable. Y es aquí donde aparece la verdadera dificultad inscrita en el centro de su concepto de anarquía. Toda la cuestión pasa por saber lo que hay que entender por "representación".

A diferencia de Lyotard, Rancière afirma que el agravio político originario no produce, propiamente hablando, *ninguna víctima*: "el concepto de agravio no se vincula [...] con ninguna dramaturgia de la victimización".⁸⁶ La cadena de sinónimos—"desacuerdo", "disenso", "agravio" (en griego *blabe*), "litigio", "error de cálculo"—no remite a ninguna catástrofe ni a tragedia alguna.

Lo cual significa que el error de cálculo no es una aniquilación y no procede de ningún sacrificio.⁸⁷ La anarquía original, es verdad, no tiene un lugar propio y en cierto sentido no podría, por tanto, tomar el poder. Pero esto no significa que no pueda existir una topología política diferente de la topología de la "política": de la policía. Es posible un desplazamiento del error de cálculo que lo haga visible. Esa nueva topología se obtiene con un "cambio de escena" que regule el régimen de visibilidad del desacuerdo. Régimen que Rancière llama esta vez "metapolítica".⁸⁸ Movimientos obreros de la primera mitad

86. J. Rancière, *La Méésentente*, *op. cit.*, p. 63.

87. Lo sublime "no es otra cosa que el anuncio sacrificial de la ética en el campo estético. [...] Habrá que volver a los términos de 'sacrificio' y 'desastre'" (Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, París: Galilée, 2004, p. 121 [trad. esp.: *El malestar en la estética*, trad. de Miguel Ángel Petrecca, Lucía Vogelfang y Marcelo G. Burello, Buenos Aires: Capital Intelectual, 2011]).

88. J. Rancière, *La Méésentente*, *op. cit.*, p. 100.

del siglo XIX, formación de la Comuna, revolución de 1968, movimientos de ocupación recientes... No basta con que esos acontecimientos tengan lugar para aparecer. Solo se tornan verdaderamente visibles al precio de su reconfiguración estética. La metapolítica, por tanto, no designa únicamente lo que sucede, sino lo que termina de hacer que suceda lo que sucede: *la metamorfosis escénica o repartición escenificada de la política*.

Metapolítica: su nombre ya lo indica, la política está "más allá" de la "política" en el sentido habitual del término, "desplaza un cuerpo del lugar al que se lo había asignado o modifica el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía lugar donde ser visto, hace oír un discurso donde solo el ruido tenía su lugar, hace oír como discurso lo que solo se oía como ruido".⁸⁹

Este nuevo reparto de lo sensible, esta redistribución, "rompe la configuración sensible donde se definen las partidas y las partes o su ausencia por una presuposición que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que refiguran el espacio donde las partidas, las partes y las ausencias de partes se definían".⁹⁰

Esos desplazamientos o traslados son en esencia de dos clases, íntimamente ligadas: *subjetivaciones y representaciones*.

"Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto en el que cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte".⁹¹ Rancière da dos ejemplos de ese proceso, las mujeres y los proletarios: "'Mujer', en política, es el sujeto de experiencia –el sujeto desnaturalizado, desfeminizado– que mide la distancia entre una parte reconocida –la de la complementariedad sexual– y una

ausencia de parte. 'Obrero', o mejor 'proletario' es [...] el sujeto que mide la distancia entre una parte del trabajo como función social y la ausencia de parte de quienes lo realizan en la definición de lo común de la comunidad".⁹² La subjetivación es la intensificación de las singularidades, las cuales encuentran, en "acontecimientos de habla", su materialización. La alteración en el orden de los cuerpos y las existencias –la "desidentificación"– es el prelude a los procesos representativos.

Las "representaciones" caracterizan las transferencias mediante las cuales la política se escenifica estéticamente. Para Rancière, la estética no es una disciplina ni un discurso sobre lo bello sino el vehículo metamórfico por el cual el error de cálculo se recalcula en el arte.

La repartición escenificada que precede al nuevo reparto de lo sensible no es empero un acto de salvamento. El arte no arregla la política. Es en sí mismo político de principio a fin en cuanto permite el desplazamiento de la política hacia su forma. Como contrapartida, toda forma tiene "una política que [le] es propia".⁹³ Una forma es una entrada a lo real. Una realización, en el sentido literal del término. El arte no tiene que "convertirse en forma de vida". En él, "es al contrario la vida la que [cobra] forma".⁹⁴

La discrepancia con Lyotard aparece aquí en toda su amplitud: en contraste con el diferendo, *el agravio, aun infinito, se trata*. Y se trata en y por el desplazamiento estético. "Lo que no es regulable", declara de hecho Rancière, "no es pese a ello intratable. El agravio no se regula, mediante objetivación del litigio y compromiso entre las partes. Pero se trata, mediante dispositivos de subjetivación que lo hacen consistir como relación modificable entre las partes, como modificación misma del terreno en que se sitúa".⁹⁵ Y asimismo: "Entre el arreglo jurídico

89. *Ibid.*, p. 53.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*, p. 60.

92. *Ibid.*

93. *Ibid.*, p. 49.

94. *Ibid.*, p. 57.

95. *Ibid.*, p. 64.

y la deuda inexpiable, el litigio político revela un inconciliable que sin embargo puede tratarse".⁹⁶ Y de esa "tratativa", el arte es un actor de primer plano.

Contra Lyotard

Volvamos al problema de la comprensión. El "¿me has entendido?" no da nada a comprender. Al mismo tiempo, si quien da la orden y el destinatario de esta no hablaran la misma lengua, dice Rancière, *si no se comprendieran* de algún modo, sería imposible que el receptor de la orden la ejecutara. "Habida cuenta de que el inferior ha comprendido la orden del superior, cabe inferir que participa en la misma comunidad de seres parlantes y es, en ello, su igual. De lo cual se deduce, en síntesis, que la desigualdad de los rangos sociales solo funciona en razón de la igualdad misma de los seres parlantes".⁹⁷ E incluso:

Una contradicción primigenia carcome el logos primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprender la orden y hay que comprender que es preciso obedecerla. Y para hacerlo, ya es necesario ser igual a quien nos manda. Esta igualdad es la que corroe todo orden natural.⁹⁸

Aun los esclavos, "no ciudadanos", comprenden que deben obedecer. Si para Aristóteles el esclavo "es quien participa en la comunidad del lenguaje bajo la sola forma de la comprensión (*aisthesis*), no de la posesión (*hexis*)", eso no impide empero que comprenda. La gobernabilidad, que se apoya en la disimetría entre quienes mandan y quienes obedecen, manifiesta en negativo la paradoja de que, en el fondo, nadie es gobernable. "Comprender" la lengua del mando y la obediencia es postularse

96. *Ibid.*, p. 63.

97. *Ibid.*, p. 78.

98. *Ibid.*, p. 37.

por ello, inmediata y paradójicamente, como igual del que ordena y gobierna.

Ahora bien, el arte recuerda justamente que todos hablan el mismo lenguaje porque comprenden justamente que no hablan el mismo lenguaje. El arte revela la fuerza poético-política de lo sensible, donde gritos y palabras también están en un *pie de igualdad*.

El animal político moderno es ante todo un animal literario, preso en el circuito de una literariedad que deshace las relaciones entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos que determinaban el lugar de cada uno. Una subjetivación política es el producto de las múltiples líneas de fractura mediante las cuales individuos y redes de individuos subjetivan la distancia entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento con la igualdad del logos.⁹⁹

Estamos entonces muy lejos de la economía del diferendo que "pertenece a una edad moderna del litigio", el de la Shoah, cuyo grito —todas las frases-afecto de las víctimas— sigue siendo, por su parte, definitivamente impresentable y por ende intratable.

Irrepresentable e impresentable

Lyotard, como es sabido, detecta el esbozo del diferendo en lo sublime kantiano que pone a la imaginación frente al desafío de configurar la superación infinita de los umbrales sensibles. Desafío de lo imposible, cuyo peso aplastante terminó por inscribir lo impresentable en el centro del arte contemporáneo.

¿Cuál es la diferencia entre "impresentable" e "irrepresentable"? Hay que volver, dice Lyotard, a la distinción kantiana entre lo bello y lo sublime. Esta distinción coincide con la existente entre representación (*Vorstellung*) y presentación (*Darstellung*). Para Kant, la representación está siempre ligada a una forma. Es bello y procura placer lo

99. *Ibid.*, p. 61.

que tiene un contorno, una limitación, un aspecto. El sentimiento de lo sublime, en contraste, está ligado a lo "sin forma (*formos*)". La imaginación, que querría desempeñar su papel habitual de mediadora, intenta presentar –ya que no de representar– a la razón esa derrota de la forma, pero fracasa. Lo sublime surge del choque de ese fracaso, ese encuentro con el infinito de lo sin forma cuya *Darstellung* no puede sino ser negativa.

Lyotard señala que lo sublime kantiano ya tiene la estructura de un diferendo: un diferendo entre las facultades. El conflicto de la razón y la imaginación, escribe citando a Kant, "no es un litigio ordinario, del que una tercera instancia pueda hacerse cargo con el fin de zanjarlo, sino 'un diferendo', un *Widerstreit*".¹⁰⁰ La "analítica de lo sublime" saca a la luz la heterogeneidad de las reglas propias de cada facultad, que prohíbe toda transferencia, *toda foronomía*, precisamente, de esas reglas de una facultad a otra. A través de esa disonancia específica y el problema que plantea a la razón, Lyotard se propone leer el diferendo que impide eternamente a las víctimas hacerse oír. La ausencia de forma de lo que estas han vivido torna impresentable su vivencia.

Lo sublime, así constituido en instrumento de interpretación ética y política de las catástrofes del siglo XX, se ha convertido según Rancière en la experiencia estético-política de la posmodernidad. El arte, para Lyotard, no puede más que ser un arte abstracto, que no figura, un arte de lo impresentable, una huella.

Rancière se niega precisamente, lo hemos dicho, a diferenciar entre representación y presentación, irrepresentable e impresentable. A su entender, esas nociones son más síntomas que conceptos. Denuncia

100. Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime: Kant, Critique de la faculté de juger, paragraphes 23-29* [1991], París: Klincksieck, 2015, p. 117 [trad. esp.: *Lecciones sobre la analítica de lo sublime (Kant, Crítica de la facultad de juzgar, §§ 23-29)*, trad. de Iván Trujillo y María Emilia Tijoux, con la colab. de Francisca Germain y Javier Pavez, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2021].

el uso inflacionario de la noción de irrepresentable y de toda una serie de nociones con las cuales esta se conecta de buena gana: lo impresentable, lo impensable, lo intratable, lo irredimible, etc. Dicho uso inflacionario lleva, en efecto, a incluir en un mismo concepto y rodear de una misma aura de terror sagrado toda clase de fenómenos, procesos y nociones, que van desde la prohibición mosaica de la representación hasta la Shoah, pasando por lo sublime kantiano, la escena primitiva freudiana, el *Gran vidrio* de Duchamp o el *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* de Malévich.¹⁰¹

Los dos regímenes del arte

Con esa mezcolanza, prosigue Rancière, se asiste a la eclosión de un "nuevo modo del arte"¹⁰² que atestigua lisa y llanamente su 'impoder'.¹⁰³ Ahora bien, una visión del arte como esa procede de una confusión a la vez conceptual e histórica. Una confusión entre dos regímenes del arte que son, empero, muy distintos: el "régimen representativo" y el "régimen estético".¹⁰⁴

La categoría de "irrepresentable", en realidad, solo tiene sentido en el primero, el "régimen representativo", característico del arte clásico. Para Rancière, lo irrepresentable solo existe en un régimen de representación y su significación, por lo tanto, es del todo relativa. De hecho, lo irrepresentable no designa lo que escapa a toda representación, sino aquello que, para hacer posible la representación, debe sufrir cierta cantidad de adaptaciones, "regulacion[es] de las relaciones entre lo decible

101. Jacques Rancière, "S'il y a de l'irreprésentable", *Le Genre humain*, 36, "L'art et la mémoire des camps: représenter et exterminer", 2001, pp. 81-102, en p. 81 [trad. esp.: "Si existe lo irrepresentable", en *El destino de las imágenes*, trad. de Lucía Vogelfang y Matthew Gajdowski, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, pp. 119-143].

102. *Ibid.*, p. 82.

103. *Ibid.*, p. 81.

104. *Ibid.*, p. 83.

y lo visible".¹⁰⁵ Corneille, por ejemplo, al proponerse en 1659 escribir un *Edipo*, se ve frente al hecho de que, ahora, la tragedia es inaceptable para los espectadores de su época. La escena de los ojos vaciados del héroe, de la sangre que "le corre por el rostro", ya no puede mostrarse, por razones de decoro. En consecuencia, Corneille debe encontrar la distancia adecuada, los medios adecuados para llegar a representarla. Decide entonces "poner fuera de escena el exceso de visibilidad de los ojos vaciados".¹⁰⁶ Si se quiere, esa escena es pues irrepresentable, pero no compromete al mismo tiempo su representación, que se deja simplemente "ajustar" y "adecuar".¹⁰⁷ Se la representa detrás del telón.

"Desde el romanticismo"¹⁰⁸ y el nacimiento del "régimen estético" del arte, en cambio, la situación es muy diferente. En efecto, lo irrepresentable, tal como acabamos de definirlo, *ya no existe*. El régimen estético del arte corresponde al período del realismo novelesco. "Ahora bien, ¿qué es el realismo novelesco? Es la emancipación de la semejanza respecto de la representación, la pérdida de las proporciones y conveniencias interpretativas".¹⁰⁹ Hecho que tiene por consecuencia que, en lo sucesivo, todo sea representable. Desaparece la necesidad de la adecuación, de la adaptación y de las conveniencias. El realismo novelesco del siglo XIX libera una manera de decirlo todo al negarse a jerarquizar lo visible. "Ahora, todo está en el mismo plano: los grandes y los pequeños, los acontecimientos importantes y los episodios insignificantes y, para terminar, los hombres y las cosas".¹¹⁰ Para Flaubert, por ejemplo, "'Yvetot equivale a Constantinopla'".¹¹¹

105. *Ibid.*, p. 87.

106. *Ibid.*

107. *Ibid.*, p. 86.

108. *Ibid.*, p. 88.

109. *Ibid.*, p. 90.

110. *Ibid.*

111. *Ibid.*, p. 88.

"Existe de ahora en más una disponibilidad general de todos los sujetos para cualquier forma artística", una exposición integral a la representación.¹¹² Rancière llega a afirmar que esa exposición "no conoce objetos que, por su singularidad propia, delaten sus insuficiencias. [Dicha exposición] se ha mostrado perfectamente adaptada a la representación de los fenómenos que se califican de irrepresentables, los de los campos de concentración y exterminio".¹¹³ Ya no hay en lo sucesivo experiencias de excepción que pongan a la imaginación frente al desafío de presentarlas. La representación manifiesta la opacidad que le es propia al levantar la barrera de lo invisible. Ya nada es irrepresentable, justamente porque el régimen de la representación se ha terminado. Nadie se ofendería ya de ver un cegamiento o tener los ojos fijos en unos ojos vaciados.

Por un lado, encontramos pues en Lyotard la tesis del fracaso de la inscripción del choque sensible y el infinito de lo impresentable, y por otro, en Rancière, la de la apertura de todas las experiencias a su puesta en palabras, en forma, en escena.

Palabras de testigo

El lector se preguntará qué ha sido, en todo esto, de la cuestión del anarquismo. No la he olvidado, desde luego. Pero me es preciso hacer un último rodeo, el más importante.

Podría objetársele a Rancière que también Lyotard afirma que el arte, como la filosofía, debe inventar nuevas maneras de decir. Lo impresentable, en Lyotard, no está mudo ni privado de recursos fenomenológicos: "la apuesta de una literatura, de una filosofía, acaso de una política, es dar testimonio de los diferendos encontrándoles idiomas".¹¹⁴ Se ha pronunciado la palabra. Hay una sola manera de mostrar, una sola manera de hacer oír: *testimoniar*.

112. *Ibid.*, p. 86.

113. *Ibid.*, p. 92.

114. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., p. 30.

El testimonio, “estado inestable [...] del lenguaje en el que algo que debe poder ponerse en frases no puede serlo todavía”,¹¹⁵ es la única oportunidad de lo impresentable, su única posibilidad de manifestación. Testimoniar es el único idioma que sea posible hablar, inventar, cuando la prueba, el arbitraje, las reglas, la negociación han fracasado. Idioma frágil, que puede romperse en cualquier momento, pero cuya escucha sigue siendo sin embargo un deber. Dar testimonio del diferendo: tal es hoy la tarea del arte y de la filosofía.

Ahora bien, esta idea del “arte testigo de lo sublime”¹¹⁶ procede según Rancière de una concepción insostenible, indefendible, tanto del arte como de la política de nuestros días. “Testimoniar que existe lo impresentable”, dice con desdén: tal sería el imperativo, dictado en la posterioridad de la catástrofe y el “desastre”, que exige la “transformación del sentimiento sublime en forma de arte”.¹¹⁷

La desvalorización del testimonio

Tocamos con ello el corazón del problema. El vértice de los ataques contra Lyotard concierne a fin de cuentas y en primer lugar a “la valorización de la palabra del testigo”.¹¹⁸ El autor

115. *Ibid.*, p. 29.

116. *Ibid.*, p. 120.

117. J. Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, op. cit., pp. 120-121. Recordemos que la parataxis (*parátaxis*, coordinación) es una construcción gramatical en la cual palabras o frases se yuxtaponen por medio de meras palabras de conexión (y, pero, o, cuando...), pero sin relaciones sintácticas de subordinación. Se opone a la hipotaxis, que recurre a las subordinadas y los encadenamientos lógicos. Paul Feyerabend analiza el “agregado paratáctico” de los griegos, sobre todo en la poesía de Homero, en *Contre le méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. de Baudouin Jurdant y Agnès Schlumberger, París: Seuil, 1975, col. “Points”, capítulo 17, p. 246 y siguientes [trad. esp.: *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. de Diego Ribes, Madrid: Tecnos, 1986]. Foucault se refiere a Feyerabend cuando propone el concepto de “anarqueología” en *Du Gouvernement des vivants...*, op. cit., p. 77.

118. Jacques Rancière, “Le travail de l'image”, *Multitudes*, 28(1), “L'extradisciplinaire: critique des institutions artistiques”, 2007, pp. 195-210

de *El desacuerdo* niega la autonomía idiomática y política del testimonio. Ahora bien, es precisamente allí donde se revela el golpe asestado a la anarquía y el anarquismo.

Rancière arriesga un improbable paralelo entre *La especie humana*, de Robert Antelme, y *Madame Bovary*, libros que a su juicio hablan un mismo lenguaje “paratáctico”, igualitario, característico del régimen estético del arte, en el que “simplemente se encadenan unos tras otros los pequeños actos y las pequeñas percepciones”.¹¹⁹ Así, el “silencio nocturno del campo” descrito por Antelme “nos recuerda otros silencios, los que en Flaubert marcan en especial los momentos amorosos. Propongo oír en eco uno de esos momentos, el que marca en *Madame Bovary* el encuentro de Charles y Emma: “Ella volvió a sentarse y retomó su labor, una media de algodón blanco que estaba zurciendo; trabajaba con la frente baja; no hablaba”.¹²⁰ Conclusión: “La experiencia concentracionaria vivida por Robert Antelme y la experiencia sensorial inventada de Charles y Emma se expresan de conformidad con la misma lógica de las pequeñas percepciones sumadas unas a otras”.¹²¹

El momento más crítico de esta identificación ocurre en el siguiente pasaje:

La experiencia de Robert Antelme no es “irrepresentable” en el sentido de que no exista un lenguaje para decirla. El lenguaje existe, la sintaxis existe. No como el lenguaje o la sintaxis de la excepción sino, al contrario, como modo de expresión propio de todo un régimen del arte, el régimen estético de las artes. El problema sería más bien el inverso. El lenguaje que traduce esa experiencia no le es en modo alguno propio. [...] El lenguaje que [Antelme] escoge porque conviene a esa experiencia es el lenguaje común de la literatura en el

[trad. esp.: “El trabajo de la imagen”, trad. de Felisa Santos, <https://es.scribd.com/document/384049506/Ranciere-El-trabajo-de-la-imagen-pdf>].

119. J. Rancière, “S'il y a de l'irreprésentable”, op. cit., p. 93.

120. *Ibid.*

121. *Ibid.*, pp. 93-94.

que, desde hace un siglo, la absoluta libertad del arte se identifica con la absoluta pasividad de la materia sensible.

Y aparece entonces la frase impactante: “en otras palabras, *no hay lengua propia del testimonio*”.¹²²

Antelme, Flaubert, y con ellos Zola, Camus: el mismo lenguaje... El lenguaje del todo decible. “La escritura paratáctica no nació de la experiencia de los campos”.¹²³ Al revés: la escritura de la experiencia de los campos nació de la escritura paratáctica.

Rancière barre así de un plumazo, al mismo tiempo que la de Lyotard, toda la obra de Blanchot y hasta la de Foucault (pensemos en un texto como *El pensamiento del afuera*), y tantas otras que afirman, al contrario, que el testimonio marca el nacimiento de una lengua que desfigura el realismo. Ningún filósofo y ningún escritor negaron jamás que esa desfiguración solo pueda tener lugar en la forma discursiva (en filosofía) o en la del relato (literatura). Si el testimonio tuviera una “lengua propia”, ya no sería testimonio sino prueba. El testimonio es precisamente la huella de lo impropio en el realismo de lo dicho. La intervención de lo improbable.

Rancière me interrumpiría de inmediato. ¿Y si el verdadero testigo fuera de hecho el que se calla, el que se niega precisamente a testimoniar, habida cuenta de que sabe que siempre le robarán su lengua propia y siempre se recuperará su impropiedad? “El verdadero testigo es el que no quiere testimoniar. Esa es la razón del privilegio otorgado a su palabra. Pero ese privilegio no es el suyo. Es el de la palabra que lo fuerza a hablar a su pesar”.¹²⁴ Así, en *Shoah*, por ejemplo (¡pero qué ejemplo!) —película que, según Rancière y dígame lo que se diga de ello,

122. *Ibid.*, p. 94; las bastardillas son nuestras.

123. *Ibid.*, p. 93.

124. Jacques Rancière, “L’image intolérable”, en *Le Spectateur émancipé*, París: La Fabrique, 2008, pp. 93-114, en p. 101 [trad. esp.: “La imagen intolerable”, en *El espectador emancipado*, trad. de Ariel Dilon, Buenos Aires: Manantial, 2010, pp. 85-104].

“no se opone en nada al régimen estético de las artes”—,¹²⁵ el peluquero Abraham Bomba, a quien habían obligado a rapar a las víctimas cuando entraban a la cámara de gas, no logra hablar de eso. “Debe hacerlo, Abe”, le dice Lanzmann.¹²⁶ En consecuencia, y según Rancière, Bomba se ve obligado a hablar, se lo intima a hacerlo. Como si Lanzmann le dijera: “¿ha entendido?”, “¿me ha entendido, Abe?” Obedezca, es su deber. Si esto es cierto, si el testigo siempre es de alguna manera un sujeto sometido a interrogatorio, *solo hay testigo, entonces, para la policía*.

¿Qué responder? ¿Qué responder, como no sea: no? No. La dificultad de Abe para hablar no es una negativa a testimoniar. Da ya testimonio del alejamiento infinito —que Levinas llamará precisamente “anarquía”— entre un Otro que habla y la ausencia de Otro a quien hablar. El locutor está “obligado a ser otro para sí mismo”,¹²⁷ como dice Blanchot acerca del autor de *La especie humana*, y eso le corta la palabra.

No, el lenguaje de Antelme no es el “mismo” de Flaubert, porque provoca el surgimiento de una extraña distancia entre todas las cosas y todos los seres desde el centro mismo de su parataxis. Esa distancia es la marca de la desigualdad específica que asedia la igualdad y no tiene nada que ver con el par aritmético-geométrico. Esa desigualdad específica es la traducción de un hiato entre dos formas de desigualdad, un hiato que señala la desigualdad consigo misma de la desigualdad. La desigualdad como error de cálculo social y la desigualdad como alteridad. A tal punto que la yuxtaposición paratáctica, la igualdad “de las cosas y los seres” se desgarran y deja al Otro, a lo totalmente Otro de quien habla, la tarea de testimoniar por él. “Y cuando el Otro [...] habla”, dice Blanchot, “la palabra es la relación de lo que queda radicalmente separado, la relación

125. J. Rancière, “S’il y a de l’irreprésentable”, *op. cit.*, p. 96.

126. J. Rancière, “L’image intolérable”, *op. cit.*, p. 101.

127. M. Blanchot, *L’Entretien infini*, *op. cit.*, p. 98.

del tercer género, que afirma un vínculo sin unidad, sin igualdad".¹²⁸ Debe hacerlo, Abe, dice el Otro: Lanzmann.

"Miseria primordial del espíritu", respondería Rancière, que me "transforma en rehén del Otro".¹²⁹ Pero el problema está justamente ahí: el pensamiento de Rancière carece fundamentalmente de alteridad. En él nunca se hace diferencia entre lo desigual y lo otro. Ahora bien, aunque sean radicalmente iguales, no por ello los sujetos son menos otros, totalmente Otros los unos para los otros, y por lo tanto desiguales en su igualdad. Y sobre la diferencia, sobre ese diferendo entre desigualdad y alteridad, que excede infinitamente el dilema de la cantidad y la calidad, lo cardinal y lo ordinal, no se puede sino testimoniar. No hay de él ni prueba ni representación posibles.

Rancière juzga ilegítima la saturación de los campos de la política y la estética por "la dramaturgia de la catástrofe" que, es verdad, ha ocupado un lugar preponderante en el pensamiento contemporáneo. Quiere, sin duda con justa razón, liberar el espacio de una reescenificación de las partes, de una palabra de los que no tienen parte, de una palabra audible, de un dicho paratáctico de la igualdad. De un dicho de la anarquía. Pero lo que Rancière, a mi entender, omite advertir es precisamente que *no puede haber anarquía sin testimonio*.

Las cuestiones del testimonio, lo impresentable, la disimetría y la alteridad no se reducen a una ideología de la victimización. Se sitúan en el centro de lo que Rancière intenta excluir de su orbe, a saber, justamente la dimensión anárquica de la democracia, la igualdad radical misma.

El anarquismo sin régimen de prueba

Todos los anarquistas son testigos. Las múltiples resistencias al anarquismo expresan ante todo una falta de confianza. Al margen de los anarquistas, nadie cree en el anarquismo. Y eso porque su idea –lo no gobernable– es impresentable. Esta idea

128. *Ibid.*, p. 198.

129. J. Rancière, "S'il y a de l'irreprésentable", *op. cit.*, p. 97.

no se presenta de manera espontánea ni a la mente ni a la imaginación. Por lo demás, tal vez no sea siquiera una idea. Nadie cree que los hombres puedan vivir sin gobierno. El anarquismo tiene y tendrá siempre que producir su credibilidad más allá de la existencia objetiva de sus formas históricas y pese a ellas. La Comuna de París, la Guerra Civil española, los consejos obreros en Alemania e Italia, el sindicalismo revolucionario, el zapatismo, el sistema político del Rojava (Kurdistán occidental) existieron, existen. Los zadistas y los Black Blocs existen, es un hecho. Black Lives Matter existe, es un hecho. Y sin embargo, el anarquismo debe dar constante testimonio de su realidad. Debe aceptar que su dimensión increíble –tanto para la conciencia común como para la conciencia filosófica– no sea nunca conjurada por el *hecho*, la actualidad de sus apariciones, de sus teóricos y de sus combatientes. Frente al escepticismo con que se recibe su efectividad, el anarquista no puede dar, de la realidad del anarquismo, más que su palabra. Cuando ninguna prueba convence, aquel no puede, una vez más, sino testimoniar. Es ahí donde se sella la complicidad –no la identidad– del anarquismo y la experiencia traumática.

La posibilidad de una organización y una vida sociales sin gobierno, por una razón que quizás no se conozca nunca, carece de pruebas, pese a sus circunstancias históricas fácticas. Lo cual, otra vez, expone directamente al anarquismo a la negación. Lo cual revela también su lazo indefectible con el inconsciente. En efecto, el "ha habido" a la vez fáctico e imposible de fechar es, como se sabe, lo que Freud llama trauma. La experiencia del anarquismo es traumática porque su tener lugar, su haber tenido lugar, no tiene sitio. Por eso me autorizo una vez más a definir el anarquismo, con Foucault, como la experiencia límite de la política. Lo cual, al contrario de lo que piensa Rancière, no es una defensa de la ideología victimaria sino un intento de reconocer el régimen a la vez temporal, discursivo y psíquico específico del anarquismo. Su sublimidad, su subliminalidad políticas.

¿Sería eso, entonces, declarar que el anarquismo es impen-sable y por lo tanto imposible, lo cual implicaría otra manera de

negarlo? Tal vez. Pero lo impensable jamás quiso decir, como lo mostró Lyotard, lo absolutamente imposible de pensar. El problema de Lyotard, que moldea todos sus libros y no se limita, por cierto, a tomar en cuenta las catástrofes del siglo XX, es el de la *anamnesis*. Un tipo de memoria solo despertada por el futuro. Un pasado que, en cierto modo, sigue existiendo en la medida en que debe acreditar constantemente su realidad, testimoniar infinitamente sobre sí mismo. “La paradoja de los tiempos es la que regula el trabajo de una anamnesis: lo que se anunció en el pasado es que habría un futuro para atestiguarlo”, sostiene Pierre Fédida. Ahora bien, así sucede con el anarquismo: tiene “un gran futuro tras de sí”.¹³⁰

La anarquía es, más que cualquier otra forma de organización política, de estructura anamnésica. Rancière debe rendirse a esta evidencia: su tesis de la igualdad radical, en particular la de la igualdad radical de las inteligencias, nunca será inmediatamente convincente. Como la idea anarquista de la que procede, un tercero, un testigo, un Otro tiene y tendrá siempre que atestiguarla, hacerla creíble. Ahora bien, eso fue lo que siempre me molestó en un texto como *El maestro ignorante*.¹³¹ La tesis de la igualdad de las inteligencias se presenta en ese libro como un hecho, un asunto de voluntad, de razón. Curiosamente, el relato de Jacottot no se presenta como un testimonio sino como un elemento de prueba. Detrás de la afirmación de que hay que prescindir del maestro, se oculta una eliminación del tercero. *El maestro ignorante* es una memoria sin anamnesis. Un

130. Pierre Fédida, “Un grand avenir derrière lui”, capítulo 7 de *Par où commence le corps humain: retour sur la régression*, París: Presses universitaires de France, 2000, col. “Bibliothèque de psychanalyse”, pp. 99-104, en p. 100 [trad. esp.: “Un gran futuro detrás de él”, en ¿Por dónde empieza el cuerpo humano?: retorno a la regresión, trad. de Betina Keizman, México: Siglo XXI, 2006, pp. 112-118].

131. Jacques Rancière, *Le Maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París: Fayard, 1987 [trad. esp.: *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, trad. de Claudia Fagaburu, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2007].

argumento de autoridad. Y por lo tanto, en algún sentido, una demostración áurica.

“Esto es lo que acabo de ver aquí”

Para terminar, diré que si lo ingobernable puede, sin ninguna duda, representarse, ponerse en escena o filmarse, lo no gobernable, por su lado, se mantiene impresentable. La idea de lo no gobernable —la dimensión anarquista de la política— escapa a la arquipolítica de las pruebas, las evidencias, las verificaciones y los elementos de prueba. Solo puede aparecer como recuerdo, es decir en el futuro. Lo cual no significa que sea irreal o fantasmática.

En 1972, en el “Discurso de Toul”, Foucault confirma la importancia política de los testigos. “Nuestras instituciones fingen resistirse cuando se las critica desde adentro”, dice, “pero se adaptan a la crítica, viven de ella: esta es a la vez su coquetería y su maquillaje. Lo que no toleran, sin embargo, es que alguien les dé la espalda de improviso y se ponga a gritar hacia adentro: ‘esto es lo que acabo de ver aquí, ahora, esto es lo que pasa. Esto es el acontecimiento’”.¹³² Lo que no toleran es la palabra del testigo. El testigo del que habla Foucault aquí es la doctora Édith Rose, psiquiatra de la cárcel central de Toul que, tras los motines producidos en esta en 1971, había presentado un informe juzgado “anecdótico” por la administración penitenciaria, que además la suspendió en sus funciones. En realidad, el informe no era anecdótico en absoluto, ya que hablaba de “hombres atados de pies y manos durante varios días en una cama; intentos de suicidio casi todas las noches; alternancia regular de los castigos y los calmantes”. Lo que ocurría era, simplemente, que no estaba escrito en el lenguaje objetivo de la racionalidad administrativa, con su segmentación estadística de lo real y el carácter paratáctico de sus descripciones, sino en una “melopea” que, “a lo largo de todo el texto”, escandía: “‘Acabo de ver, acabo de oír’ [...], ‘lo juro, lo atestigo, acepto

132. Michel Foucault, “Le discours de Toul” [1971], en *Dits et écrits*, vol. 1, op. cit., texto núm. 99, pp. 1104-1106.

el careo"¹³³ "Presto testimonio de ello bajo juramento"¹³⁴ Lo que el informe testimonia, dice Foucault, es "la violencia de las relaciones de poder",¹³⁵ el grito de lo no gobernable, cosas de las que el poder no quiere saber nada.

No, no solo hay testigo para la policía. Decir eso es ya actuar policialmente. Decir eso es ya refugiarse en la arquipolítica que la filosofía nunca ha dejado todavía de ser.

Para terminar: una pequeña pincelada de pintura anarquista

En pintura, el movimiento puntillista, a veces llamado neoimpresionista y también, un poco más adelante, divisionista, es un movimiento militante que considera la técnica pictórica de los puntos como un equivalente plástico del anarquista. Georges Seurat, Paul Signac y Félix Fénéon, para citar solo a algunos, nunca ocultaron, además, su compromiso anarquista. A sus ojos, lo que cuenta no es el tema. Aun cuando *Tarde de domingo en la isla de la Grande Jatte*, *El circo*, *Domingo*, *El puerto de La Rochelle* e incluso el *Retrato de Félix Fénéon* son cuadros que pueden considerarse figurativos, sus autores no dejan de afirmar que el verdadero "tema" de la pintura no es precisamente su "tema", sino su motivo político: la igualdad radical entre los hombres, que según ellos es *irrepresentable*.¹³⁶ "El tema no es nada", declara Signac, "o, al menos, no es otra cosa que una parte de la obra de arte".¹³⁷ Lo importante es la evocación de un futuro en que el formalismo ya no se opondrá a la conciencia popular: "Cuando el ojo esté educado, el pueblo verá algo más que el tema en los cuadros, y cuando, tras deshacerse de los explotadores que lo embrutece, el trabajador tenga tiempo

para pensar e instruirse, apreciará en su totalidad las diversas cualidades de la obra de arte".¹³⁸

Ahora bien, la evocación de ese futuro obedece, mucho más que al tema, a la técnica pictórica que debe sostener, por la distribución de los puntos, la redistribución social. Todos los puntos del cuadro, de hecho, son del mismo tamaño, la misma importancia vibratoria, la misma franqueza cromática, y, por su yuxtaposición, sugieren un mundo donde todos los seres, como en un mosaico infinito, estén en el mismo plano y el mismo relieve, la misma geografía, cualitativa y cuantitativamente iguales.

¿Por qué se dice, sin embargo, que esa igualdad es irrerepresentable? ¿El gran cuadro de Signac, *En el tiempo de la armonía (la edad de oro no está en el pasado, está en el futuro)*, no es perfectamente explícito, con sus imágenes de abundancia, tiempo libre, felicidad, paz? Y sin embargo... Cuando se observa muy de cerca una tela puntillista, puede advertirse con claridad que cada pincelada, cada color, son independientes de los demás, están separados de los otros por un *blanco*. Fenómeno que Seurat llama "pincelada dividida".

Al ver la tela con perspectiva, es el espectador el que mezcla los colores y, cuanto mayor es la distancia que toma, más parecen desaparecer los blancos. Sin embargo, aun invisibles de lejos, no se borran nunca y siguen siendo percibidos. Inconscientemente, podría decirse. La tela siempre es blanca bajo una pintura de puntos.

En el deslizamiento gradual de lo político a lo estético, de la distancia a la proximidad, en el centro de la igualdad de los puntos y las pinceladas, hay una alteridad que persiste en su blancura, se ve sin verse, dice todo sin decir ni representar nada. La pincelada dividida, desigualdad consigo misma de la igualdad y la desigualdad, es el testigo luminoso de la escena anarquista.

133. *Ibid.*, p. 1106.

134. *Ibid.*

135. *Ibid.*, p. 1105.

136. Véase Jesse S. Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Selinsgrove (Pensilvania): Susquehanna University Press, 2006, p. 123 y siguientes.

137. Citado en Françoise Cachin y Marina Ferretti-Boquillon, *Signac: catalogue raisonné de l'œuvre peint*, París: Gallimard, 2000, p. 52.

138. Paul Signac, *Les Temps nouveaux*, 1891.

CONCLUSIÓN SER ANARQUISTA

Cualquier mujer, cualquier hombre que se hayan sumergido en el corazón de su inconsciente, vuelven de él naturalmente libertarios.¹

Jacques Lesage de la Haye

La historia del grito "¡viva la muerte!" es la metáfora ejemplar de los *dos destinos posibles de la pulsión de muerte*. "¡Viva la muerte!" fue el grito de reunión del levantamiento nacional de los españoles contra Napoleón (mayo de 1808). A pesar de una enorme desproporción entre los guerrilleros autóctonos y las tropas imperiales, ese movimiento no pudo ser controlado por el ocupante, duró cinco años y terminó por expulsar a los franceses de España. Era ya un grito libertario. Lo retomaron los anarquistas españoles medio siglo más adelante, como un grito revolucionario contra una vida de injusticias. Y los franquistas lo volvieron contra los anarquistas, como el otro destino de la pulsión de muerte, su destino de pulsión destructiva mortífera.²

Nathalie Zaltzman, *Fork the government*.³

1. Jacques Lesage de La Haye, "Psychanalyse, anarchie, ordre moral: de Freud à Reich", en Roger Dadoun, Jacques Lesage de La Haye y Philippe Garnier, *Psychanalyse et anarchie*, Lyon: Atelier de création libertaire, 2002, p. 32.

2. N. Zaltzman, "La pulsion anarchiste", *op. cit.*, pp. 59-59.

3. "Fork es un término emblemático de la comunidad *open source*. Designa el hecho de crear un nuevo proyecto a partir del código de otro proyecto, es decir hacer que este se 'bifurque' para generar uno nuevo". Véase la explicación al final de esta conclusión: Audrey Tang, "Fork the government" (2 de febrero), *La 27^e région*, puesto en línea el 16 de marzo de 2016 por Magali Marlin.

"Yo soy anarquista". Para los filósofos, esta proposición parece marcada para siempre por la imposibilidad. No se puede *ser* anarquista. El fenómeno de la anarquía del ser, en la época de la agonía de los principios, manifiesta su irreductibilidad a toda determinación óntica: el ser ya no es tal o cual y ya no puede, en consecuencia, cumplir su función de agente de transmisión predicativa (Schürmann).

No se puede *ser anarquista*. La anarquía se revela en realidad más originaria que la ontología, excede la propia diferencia ontológica (Levinas). Su "decir" supera su "dicho", desborda infinitamente la forma proposicional al llevar la responsabilidad de la obligación más allá de la esencia.

No se *puede* ser anarquista. Tan pronto como se asocian anarquía y poder —"*poder* ser anarquista"—, se reconoce de una u otra manera que el anarquismo participa de la pulsión de dominio (Derrida).

No *se* puede ser anarquista. No es el predicado "anarquista" el que transforma al sujeto y lo anarquiza al determinarlo. No. El sujeto debe elaborar ante todo su propia dimensión anárquica, preparar su propia transformabilidad, constituirse de por sí como sujeto anárquico antes de "serlo" y de predicarlo (Foucault).

No se puede ser *anarquista*. Este término es un significante tan hinchado por el vacío de su propio significado que se ha convertido en fetiche, sagrado, preludio a una nueva idolatría (Agamben).

No *se puede* ser anarquista. La negatividad en acción en la política, estructura del desacuerdo y del error de cálculo originarios, no se deja fijar. Su expresión es escasa, intermitente, con eclipses. Actúa pero no se posa (Rancière).

* * *

"Yo soy anarquista". Cada término de esta proposición opondría a los otros un obstáculo infranqueable, como en eco al carácter políticamente insostenible del anarquismo.

* * *

De todos, al insistir en la imposibilidad del "ser anarquista", la filosofía pasó por alto su crítica de la dominación. Y lo hizo aun cuando no haya dejado de poner en tela de juicio su propia posición de discurso dominante. Derrida, en particular, mostró con claridad que la filosofía europea tradicional se había autorizado a "hablar de todo",⁴ precisamente cuando cierto "no saber", que no es ignorancia sino negativa a ver, acompañaba ese exceso de poderío. "Se diría que el filósofo se autoriza a todo a partir de un 'no quiero saberlo'".⁵

El problema es que los conceptos filosóficos de anarquía, elaborados en gran parte para denunciar ese "no querer saber", participaron de la misma negativa a ver. Si permitieron desestabilizar la solidez del paradigma árquico de la metafísica occidental, irrumpieron no obstante en el discurso como construcciones *ex nihilo*, sin pasado, mudas acerca del robo del que procedían. Al disociar anarquía y anarquismo, la crítica filosófica de la dominación abrió sin quererlo el espacio de una complicidad entre conceptualización y represión, desmantelamiento de la metafísica y colonialismo, ética y defensa del Estado, diferencia y dominio, parresia y gobierno (de sí), "politicidad" y represión semántica, política y policía... Esa complicidad reveló al mismo tiempo la amplitud del sometimiento filosófico a la lógica de gobierno.

Pensar filosóficamente la anarquía consistió en gran parte en subvertir la legitimidad del anarquismo, subvertir la subversión del poder en un gesto que jamás se advirtió ni, en consecuencia, se analizó por sí mismo. Gesto a la vez hegemónico y sometido, que seguirá impensado mientras la anarquía como concepto no se haya enfrentado a la radicalidad anarquista de lo que no (se) gobierna.

4. Jacques Derrida, "Privilège: titre justificatif et remarques introductives", en *Du droit à la philosophie*, op. cit., pp. 9-108, en p. 99.

5. *Ibid.*, p. 100.

Como es obvio, la deconstrucción de la metafísica no bastó para el desmantelamiento del paradigma árquico, como no bastaron la conminación ética, la crítica de la subjetividad, la desconstitución de lo sagrado o de lo irrepresentable. El hecho de que los movimientos radicales, en particular los posanarquistas, reivindiquen hoy a las grandes figuras del posestructuralismo no puede ocultar del todo la ausencia en ellas de un compromiso político que no contemporice y no se comprometa en nada con el prejuicio gubernamental.

La razón de ello es que, contra toda expectativa, la filosofía no ha tomado nota de la significación ontológica –esto es, también precisamente filosófica– del anarquismo. Al sostener que solo la anarquía podía y debía convertirse en el hilo de Ariadna del cuestionamiento deconstructivo de la ontología, y por lo tanto, en un sentido, incluso del cuestionamiento ontológico; al poner el anarquismo fuera del círculo de ese cuestionamiento; al identificar en la trama de los acontecimientos teóricos y políticos de la segunda mitad del siglo XX la aparición de una anarquía ontológica, una anarquía ética, una anarquía crítica, una anarquía teológica, una anarquía democrática, al precio de un corte de todo vínculo real con el anarquismo, y al insistir una vez más en la imposibilidad del ser anarquista, los filósofos omitieron percibir justamente la dimensión anarquista del ser.

La cuestión del ser se pasó por alto a sí misma porque el anarquismo es su sentido. En efecto, si la cuestión del ser tiene un sentido, este se confunde con lo no gobernable, con la ajenidad radical a la dominación. *Al ser le importa un bledo el poder.* El anarquista es él.

Es cierto que Schürmann lo presintió con una asombrosa agudeza, porque llegó a afirmar que la cuestión del ser encontraba en la anarquía su porvenir transfigurante, el lugar de expresión –el tatuaje– de su indiferencia al poder. Sin embargo, al levantar un muro entre anarquía y anarquismo y protegerse detrás de la diferencia ontológica –como si esta fuera una especie de garantía suficiente contra el sustancialismo–, no pudo atribuir el peso suficiente a la necesidad, afirmada por él mismo, de repensar la práctica. Su problemática del “actuar”

quedó en barbecho. Pensar el ser anarquista, y no solo (e incluso, tal vez, de ningún modo) anárquico, implica la invención de una palabra militante, no únicamente meditante, una palabra militante-meditante, que abra al actuar filosófico su compromiso alternativo en la horizontalidad.

* * *

Los filósofos de la anarquía tienen por cierto excusas. Es obligatorio constatarlo: todos los intentos de pensar en conjunto el ser y la política fueron catastróficos hasta el día de hoy. Del “comunismo” de Platón al totalitarismo matemático de cierto maoísmo, pasando por la noche heideggeriana, la elaboración de vínculos entre ontología y política, autorizada por el bricolaje originario de la *arjé* que, lo hemos visto, extiende su reino por los dos campos, solo dio lugar a pavorosos callejones sin salida. Sin duda es esa la razón por la cual los filósofos de la anarquía se preocuparon por marcar una nítida disociación entre el “ía” y el “ismo” y se guardaron de lanzar a una posible “puesta en acción” el tenor ontológico de la anarquía, prefiriendo, como Agamben, la impotencia a una pragmática forzada, potencialmente aún más sectaria y dominadora que todos los “prejuicios gubernamentales”. Prejuicios que no han desaparecido en su totalidad –en este punto Rancière no se equivoca– del anarquismo histórico.

¿Por qué arriesgar un nuevo extravío? ¿No valía más, infinitamente más, hacer un corte entre ser y anarquismo, dejar de ontologizar la política y de politizar la ontología, deconstruir el paradigma árquico sin transformarlo en paradigma anarquista y respetar así la diversidad de las luchas contra la dominación, absteniéndose de unificarlas (y de uniformar al mismo tiempo la dominación misma) en una aventura destinal? Y al mismo tiempo, también, ¿no valía más, como lo sugiere por otra parte Schürmann, que la cuestión del ser se disipara por sí sola, una cuestión que parece haber desaparecido por completo de la escena filosófica desde la proscripción de Heidegger, como si hubiera sido exclusivamente un tema suyo y se hubiera bo-

rado con él? ¿Como si la anarquía filosófica fuera no solo su duelo sino también su amnistía?

* * *

De todos modos, ¿cómo pensar seriamente que se pueda haber terminado con el ser? ¿Cómo pensar que, en cierto modo, la vida –la forma de vida– lo haya *reemplazado*? ¿Que el único anarquismo políticamente correcto, ético, elegido, presentable y representable, sea, para ser breve, el de la manera de vivir, el estilo de vida o la vida tranquila de lo que queda de democracia en las democracias parlamentarias?

Por el momento, es preciso constatarlo, el anarquismo, por su lado, no ha respondido a esa edulcoración a la vez ontológica y práctica de sí mismo. No lo suficiente, al menos. Sin lugar a dudas, el anarquismo *también* es un archipiélago filosófico, y pretender lo contrario, escapar a toda dilucidación propiamente conceptual es, para decirlo con precisión, un rechazo de la responsabilidad. “En buena parte”, escribe Vivien García, “las teorías anarquistas se desarrollaron al margen de la filosofía”, porque esta “no es otra cosa que la evitación del an-arqui[smo]”.⁶ Es cierto, lo hemos visto. Sin embargo, ¿hay que responder a esa evitación con otra evitación? ¿El anarquismo puede evitar explicarse acerca de su dimensión ontológica?

“La anarquía no es un concepto metafísico sino un concepto empírico y concreto”,⁷ sostiene por su parte Daniel Colson. Muy bien, pero ¿qué puede entonces querer decir, sin contradicción, “un concepto empírico y concreto”? Para resolver el oxímoron, Bakunin se había propuesto definir el anarquismo como una “verdadera fuerza plástica”,⁸ en la cual “ninguna

función se petrifica, se fija y queda irrevocablemente unida a una persona; el orden y el progreso jerárquicos no existen, de modo que el comandante de ayer puede ser el subalterno de hoy; nadie se eleva por encima de otros o, si lo hace, no es sino para caer un instante después, como las olas en el mar”.⁹ Hay que proseguir el análisis en esa dirección y afirmar que “yo soy anarquista” ya no es un asunto de lógica. En esa frase, sujeto, cópula y predicado pierden de inmediato su función. Si la lógica predicativa, su pendiente y la diastema gubernamental pueden desaparecer del “yo soy anarquista”, es porque el anarquismo del ser exime al anarquista de la necesidad de convertirse en el sujeto de su anarquía. Única forma política que, por no depender de ningún comienzo ni de ningún mando, siempre tiene que inventarse, modelarse antes de existir, el anarquismo nunca es lo que es. Y en eso, es. Esa plasticidad es el sentido mismo de su ser, el sentido mismo de su cuestión. De no verlo o de sobrevolar con demasiada rapidez este sentido, se corre el serio riesgo de reducir esa plasticidad a su más simple aparato “empírico y concreto” y no ser ya capaz de distinguirla de un mero argumento de venta, un síntoma del anarquismo de hecho y su ciberpoder. Todo es plástico, vamos.

* * *

Si una lectura sin concesiones de las persistencias del prejuicio gubernamental en la filosofía contemporánea me permitió circunscribir, en negativo, el espacio de lo no gobernable al dejar resonar algunas de sus voces sofocadas –las del colonizado, el esclavo o el testigo–, esa exploración, a cambio, me llevó a plantear al anarquismo una pregunta a la cual este todavía no

6. Citado en V. García, *L'Anarchisme aujourd'hui*, op. cit., p. 18.

7. *Ibid.*, p. 110.

8. *Ibid.*, pp. 87 y 194. Cita de Mijaíl Bakunin, *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, en *Œuvres*, vol. 2, p. 52, ed. en línea [trad. esp.: *El Imperio knutogermánico y la revolución social*, en *Obras*, vol. 2, trad. de Diego Abad de Santillán, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1977, pp. 53-155].

9. Véase también Sébastien Faure, en *L'Encyclopédie anarchiste*, ed. en línea: “En razón de su plasticidad y como consecuencia del libre juego de todos los elementos –individuales o colectivos– que ella reúne, esa organización deja a cada uno de estos la totalidad de las fuerzas que le son propias, mientras que, en virtud de la asociación de esas fuerzas, ella misma alcanza su máxima vitalidad” [trad. esp.: *Enciclopedia anarquista*, 5 vols., México: Tierra y Libertad, 1972].

ha respondido de manera satisfactoria: la de la interpretación, precisamente, de su ontológica plástica. Esa es la tarea en la que le es menester interesarse.

* * *

Las críticas del anarquismo tradicional se basan, lo hemos dicho, en dos argumentos contradictorios: una confianza benevolente en la naturaleza humana, y una lógica de violencia y muerte. Sin embargo, si se piensa bien, no hay nada de específico en esos dos argumentos, que podrían aplicarse igualmente a cualquier movimiento político radical, tanto el anarquismo como el comunismo, por ejemplo. Hacer del anarquismo el síntoma exclusivo de ese monstruo de dos cabezas, irenista y letal, es deshacerse con toda rapidez del problema. Mucho más importante es determinar, al contrario, la manera en que el anarquismo puede desplegar, de un modo que le es exclusivo, una estrategia de salida de esa doble trampa.

A falta de un cuestionamiento suficiente, el sentido anarquista del ser, su indiferencia al poder, se asimilaron demasiado rápidamente a una virginidad, una inocencia, una ausencia de corrupción. "El anarquismo tiene un punto de partida lógico, no contaminado por el poder, desde el cual este último puede criticarse", sostiene por ejemplo Saul Newman.¹⁰ Ahora bien, si nadie se toma el trabajo de mostrar que lo no gobernable no se confunde en absoluto con un origen intocado e intocable, intacto, los filósofos tendrán siempre buenos motivos para sospechar, detrás de la plasticidad del ser anarquista, el presupuesto persistente de una naturaleza incorruptible y la adhesión a una metafísica de lo indemne. Tendrán siempre buenos motivos para ver en el anarquismo una ontología arcaica.

El sentido anarquista del ser –su indiferencia al poder– se comprendió asimismo, a la inversa, como una licencia terro-

rista, una "poética de la bomba"¹¹ o lo que Mallarmé describía como el furor de los "artilugios cuya destrucción ilumina los parlamentos con un resplandor sumario, pero mutilan también, al extremo de dar pena, a los mirones".¹² No obstante, aquí también, si nadie se toma el trabajo de mostrar que lo no gobernable no es el ancestro de la violencia, los filósofos siempre tendrán fundamentos para denunciar una complicidad profunda entre anarquismo y pulsión de muerte.

* * *

La proposición de la psicoanalista Nathalie Zaltzman –en su texto "La pulsión anarquista", antes mencionado–, situada en alguna parte entre el tratado de ontología y el manifiesto revolucionario, permite advertir el origen común de esas dos encerronas.

La violencia, en primer lugar. Entre la anarquía, el anarquismo y la muerte hay a no dudar relaciones muy estrechas, tejidas por los hilos de la bandera negra. El problema es que si el imperio, la *Bemächtigungstrieb*, con todas sus declinaciones destructivas, es en efecto un retoño de la pulsión de muerte, el combate contra la dominación y el imperio también toma necesariamente su energía de dicha pulsión. Luchar contra la dominación supone en sustancia disolver sus fijaciones nodulares. Ahora bien, Zaltzman afirma que, si existe una desligazón destructiva, dominadora y agresiva, también existe una desligazón "libertaria" que justamente se desprende –se desliga– de

11. Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme*, París: Christian Bourgois, 2001, p. 161 [trad. esp.: *Ficciones del anarquismo*, trad. de Isabel Vericat Núñez, México: Fondo de Cultura Económica, 2004].

12. Stéphane Mallarmé, "La musique et les lettres", citado en Julia Kristeva, "L'anarchisme politique ou autre", capítulo de *La Révolution du langage poétique: l'avant-garde à la fin du XIX^e siècle. Lautréamont et Mallarmé*, París: Seuil, 1974, col. "Points Essais", pp. 421-440, en p. 434 [trad. esp.: "La música y las letras", trad. de Miguel Casado, en Antonio Mari (ed.), *Matemática tiniebla: genealogía de la poesía moderna*, Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2011, pp. 198-215].

10. S. Newman, *From Bakunin to Lacan...*, op. cit., p. 5, citado en V. García, *L'Anarchisme aujourd'hui*, op. cit., p. 47.

la primera.¹³ Hay pulsión de muerte y pulsión de muerte, y por eso la psicoanalista habla de ellas en plural. El anarquismo “toma su fuerza de la pulsión de muerte y vuelve contra ella su destrucción”.¹⁴ Extrañamente, ese vuelco de la destrucción contra sí misma no es una construcción dialéctica sino la expresión de una indiferencia.¹⁵ Indiferencia inconsciente contraria al amor compulsivo por el poder, que muchas veces se oculta tras el amor compulsivo por la humanidad. Para Zaltzman, “todo lazo libidinal, por más respetuoso que sea, entraña un objetivo de posesión que anula la alteridad. El objetivo de Eros es la anexión, incluido el derecho de vivir del otro, por propia voluntad”.¹⁶

Por eso “la revuelta contra la presión de la civilización, la destrucción de una organización social existente, opresiva e injusta, pueden alistarse bajo la enseña del amor por la humanidad, pero su fuerza no procede de este amor ideológico, sino de la actividad desvinculante de una pulsión de muerte liberadora”.¹⁷ La pulsión anarquista opone el muro de su impasibilidad a las petrificaciones narcisistas y sus encarnaciones autoritarias.

Así, de la misma manera que Eros no *siempre* está al servicio de la vida –como hemos visto antes, Zaltzman denuncia las tendencias aglutinantes del “amor ideológico”–, Tánatos no *siempre* está al servicio de la muerte. La tendencia libertaria

experimenta “un destino mental distinto de una inclinación directa por la muerte”.¹⁸ Un destino “que no es el mortífero”.¹⁹

Si en el anarquismo hay una tendencia a deshacer lo que Eros liga al exceso, la pulsión anarquista es entonces en cierto sentido “antisocial”, si se entiende por “social” lo fusional comunitario. La pulsión anarquista, en cuanto deshace precisamente esa fusión y evita cualquier idea de naturaleza humana unificada, construye una apertura distinta a la alteridad.

“Ser anarquista” implica ante todo una experiencia de la desligazón como desanclaje, que permite la resistencia absoluta a la *arjé domestiké*, es decir, en primer lugar, a la *domesticación*.

Al celebrar la memoria de los geógrafos anarquistas, Zaltzman cita a Élisée Reclus, que desde Luisiana escribe a su hermano Élie: “necesito morirme un poco de hambre, dormir sobre las piedras y vender mi reloj (recuerdo de eterna amistad) por un pedazo de mono aullador”.²⁰ La propia Zaltzman menciona al mismo tiempo *Los últimos reyes de Thule*, la obra de Jean Malaurie consagrada a los inuits.²¹ Estos viven en “paisajes hiperbóreos cubiertos de hielo y rocas, de suelos siempre congelados; jamás la ternura de una tierra desmenuzable o una lluvia tibia; una nieve siempre perseguida por los vientos y que deja crestas y grietas vivas, esos paisajes minerales, austeros, áridos y de una crueldad constante para la vida humana”.²² Sin embargo, “nada obliga a estos nómadas a vivir a orillas del Ártico. Podrían, como los lapones, uno de los pueblos árticos, antaño cazadores como ellos, efectuar una mutación y abandonar el mar helado para dedicarse a la cría de renos domésti-

13. N. Zaltzman, “La pulsion anarchiste”, *op. cit.*, p. 56. Señalemos también la publicación de las actas del coloquio: Jean-Françoise Chiantaretto y Georges Gaillard (eds.), *Psychanalyse et culture: l'œuvre de Nathalie Zaltzman*, París: Ithaque, 2020, col. “Les Colloques de Cerisy”.

14. N. Zaltzman, “La pulsion anarchiste”, *op. cit.*, p. 57.

15. Véase mi análisis de la pulsión de muerte en Catherine Malabou, *Les Nouveaux blessés: de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, 2ª ed., París: Presses universitaires de France, 2017, col. “Quadrige”, pp. 295-313 [trad. esp.: *Los nuevos heridos: de Freud a la neurología, pensar los traumatismos contemporáneos*, México: Paradiso Gutenberg, 2018].

16. N. Zaltzman, “La pulsion anarchiste”, *op. cit.*, p. 54.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 50.

19. *Ibid.*, p. 53.

20. Élisée Reclus, “À Élie Reclus”, sin fecha, campaña cerca de Nueva Orleans, en Élisée Reclus, *Correspondance*, ed. en línea.

21. Jean Malaurie, *Les Derniers rois de Thulé: un année parmi les eskimos polaires du Groenland*, París: Plon, 1955, col. “Terre humaine” [trad. esp.: *Los últimos reyes de Thule*, 2 vols., trad. de Delfina Azcárate, Barcelona: Grijalbo, 1981].

22. N. Zaltzman, “La pulsion anarchiste”, *op. cit.*, p. 63.

cos".²³ Pero lo que los inuits no quieren es justamente la domesticación. Ni la de los renos ni la suya propia. Ese es el precio de su libertad, el de una lucha a muerte contra la muerte: contra la dependencia, el sometimiento, el amansamiento, contra "toda relación fija con una identidad unificadora".²⁴

* * *

Entonces, esta vez, ¿la bondad y la ingenuidad presuntas del anarquismo? Lo no gobernable —ese lugar sin lugar donde la pulsión de muerte se vuelve contra sí misma, la roca helada de los polos, el camino solitario y sin anclajes de los geógrafos, el maquis de los resistentes—, ¿es asimilable, en su "asocialidad", a un origen intocado por el poder, un islote resguardado? ¿La desligazón supone el retorno a un estado previo a las hegemonías? ¿A una infancia?

Freud, es verdad, caracteriza la desligazón tanatológica como un retorno: un retorno al estado inorgánico. Pero ¿qué es ese retorno sino, literalmente, un *retorno a nada*? El "ahí" al que vuelve el retorno *no existe*. El preludio al mando *no existe*. No hay Estado del estado inorgánico.

El anarquismo siempre supone, sin duda, una mirada retrospectiva. Y el desmantelamiento del paradigma árquico, algunas de cuyas múltiples ramificaciones he tratado de rastrear aquí, es ante todo un "volverse hacia". La cuestión del provenir del provenir no puede no plantearse. La búsqueda de lo que precede al principio es inevitable. De todos modos, esa retrospectión "no genera un retorno hacia un estado anterior a la evolución sino, definitivamente, un estado posterior, antes inexistente".²⁵ El retorno anterior a la *arjé* inventa aquello hacia lo cual (se) vuelve. La pulsión anarquista es una energía regresiva modelada como dinámica de futuro. Es la retirada la que

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 53.

25. Nathalie Zaltzman, *L'Esprit du mal*, París: Ed. de L'Olivier, 2007, col. "Penser/rêver", p. 20.

da existencia al no-lugar, no a la inversa. Regresar equivale a inventar. No encontrar nada donde se regresa, no llevar nada a donde se va. Esa nada hacia la cual retorna el futuro antes de proyectarse es todo salvo una isla virgen o un remanso de paz, porque no es nada.

Lo no gobernable se revela así *a posteriori*, como la contraprueba de esa nada que es la imposibilidad de todo gobierno. El "ser anarquista", como afirmaba Proudhon, es un neologismo para siempre.

* * *

Uno de los grandes desafíos filosóficos de nuestros días es el de tratar de poner fin a la competencia del ser y la vida, lo que obliga al mismo tiempo a repensar la pulsión de muerte. Ya se trate de la alianza heideggeriana entre el ser y la muerte sellada por el privilegio acordado a la existencia sobre la vida, ya se trate de las revalorizaciones súbitas de la vida que creen haber terminado con Heidegger al sustituir (mal) los existenciales por los modos de vida precario, ya se trate, a la inversa, de una presunta ancestralidad del ser, de su fósil, ni vivo ni muerto, deshumanizado y descorrelacionado, siempre más viejo y más real que la vida..., ninguna de estas versiones está a la altura de la urgencia.

El punto sensible de las relaciones entre el ser, la vida y la muerte grita su nombre todos los días: ecología. ¿Quién presta hoy una verdadera atención al hecho de que la palabra "ecología" también viene de *oikos*, la casa, a la vez que designa al mismo tiempo algo muy distinto e incluso lo contrario de la economía? ¿Y más precisamente de la economía doméstica? ¿Quién presta atención al hecho de que la "ecología" es un "discurso de la morada" en lucha, justamente, contra la domesticación? La Tierra es un hábitat sin domesticidad, sin amo ni centro, absolutamente no gobernable y sin embargo devastada por las apuestas del poder.

Muchos han reprochado al anarquismo tradicional el hecho de ser un vitalismo o un biologismo. Acusación absurda. La

cuestión del ser anarquista es cuestión de la vida como supervivencia. Ahora bien, la supervivencia sobre la Tierra, inscrita, es verdad, en la memoria biológica de los individuos, es de inmediato política. En la soledad de los inmensos espacios siberianos donde brilla el pálido sol invernal, Kropotkin, al ver a los animales prestarse asistencia unos a otros, concluye que la ayuda mutua destituye de su estatus de principio a la selección natural. La ayuda mutua, gran ejemplo del vuelco de la pulsión de muerte contra sí misma, es la respuesta social de la naturaleza.

* * *

El anarquismo, tan diverso, tan difícil de reducir a una autoridad, empezando por la suya propia, es la constelación teórica y práctica privilegiada de una situación en la cual lo no gobernable da testimonio por doquier en idiomas ajenos a la lengua de los principios. En todas partes, los pueblos y los individuos expresan su cansancio, su agotamiento, su ira frente a la devastación ecológica y social del mundo por gobiernos que los privan justamente de asistencia. Pero también expresan, sin contradicción alguna, su cansancio, su agotamiento, su ira frente a la ausencia de toda regulación gubernamental efectiva de la jungla uberizada en la cual deben orientarse solos para tratar de encontrar ayuda.

Frente a ese cansancio, ese agotamiento, esa ira, numerosos teóricos y militantes políticos proponen hoy "soluciones". Por mi parte, me pareció más útil tratar de plantear el problema. Al relacionar los restos de la dominación blanca y masculina de la filosofía con la negación ladrona sufrida por el anarquismo, no me propuse devolver a este lo que los filósofos le habrían sustraído. Es imposible, de hecho, devolver el fragmento roto para volver a pegarlo a un improbable origen. Mi proceder, desde luego, no obedeció a ningún instinto de propietario. El anarquismo no soportaría, de todas maneras, que se lo restituyera a sí mismo, ya que su pasado solo existe en el futuro. No. El problema que planteé es el siguiente: si bien, desde Proudhon,

la cuestión anarquista radica efectivamente en lograr pensar la política sin la ayuda de la hegemonía, cualquiera que sea su forma,²⁶ hoy se trata, además, de ver cómo hacerlo cuando cierto anarquismo se ha convertido en hegemónico.

* * *

Es de no creer. Sucede hoy que anarquistas desempeñan funciones gubernamentales. Ministra de tecnología digital, primera ministra transgénero de la historia, cibernética de genio, creadora de programas libres, Audrey Tang se define abiertamente como "anarquista conservadora".²⁷ Este pleonismo no debe inducir a error. Mediante esta fórmula, Tang alude a su intención de trabajar en la conservación de la utopía anarquista experimentada desde hace veinte años por los programadores de la red, que sugieren sustituir la toma clásica de decisiones políticas por la democracia participativa virtual.²⁸ La historia comienza en la primavera de 2014, cuando irrumpe el Movimiento de los Girasoles, del que Audrey Tang forma parte. Jóvenes militantes, en su mayoría estudiantes, ocupan el parlamento taiwanés para protestar contra un nuevo pacto comercial con Pekín. Fundan entonces g0v (pronúnciese "gob-cero"), un colectivo de *civic hackers*.

26. El recurso al concepto de hegemonía es curiosamente frecuente en la mayor parte de los filósofos de la democracia radical, como por ejemplo Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, cuya principal obra se titula *Hégémonie et stratégie socialiste: vers une radicalisation de la démocratie* [1985], trad. de Julian Abriel, París: Fayard, 2019, col. "Pluriel" (primera ed. francesa, 2009) [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, trad. de Ernesto Laclau, Madrid: Siglo XXI, 1987].

27. Como puede comprobarse al leer su perfil en la plataforma Medium.com, donde Chang publica regularmente artículos-manifiestos.

28. En una de sus conferencias TED, titulada "La manera en que internet transformará (algún día) el gobierno", el investigador norteamericano Clay Shirky explica que "el mundo de la programación *open source* puede enseñar a la democracia" (TEDGlobal, 25 de septiembre de 2012).

Poco después del Movimiento de los Girasoles, Jaclyn Tsai, exministra de tecnología digital, busca una forma de revitalizar la confianza entre los ciudadanos y el gobierno. Durante sus investigaciones, asiste a una de las *hackathons* de g0v y elabora rápidamente un plan de colaboración, en el que propone el lanzamiento de una plataforma ciudadana neutral y designa a Audrey Tang como su brazo derecho. Esta, en consecuencia, asume el cargo de ministra de tecnología digital en 2016.

La estrategia de Tang consiste en utilizar herramientas de código abierto a fin de “recrear de manera independiente los procesos y servicios gubernamentales existentes y permitir que los ciudadanos vean cómo funciona el Estado”,²⁹ esto es, para dar a conocer informaciones gubernamentales al público en general. En “Hackear la pandemia”,³⁰ sostiene:

Con el mero cambio de la “0” por un cero en la barra de su navegador, usted entrará a un sitio “paralelo” del gobierno que funciona tal vez mejor y donde hay alternativas viables. En el marco de la iniciativa g0v, hay en estos momentos alrededor de nueve mil ciudadanos hackers que participan en lo que llamamos hacer que el gobierno se “bifurque”. En la cultura del código abierto, “bifurcar” significa tomar algo que ya está presente para encauzarlo en una dirección diferente. Los ciudadanos aceptan una vigilancia digital, pero el Estado acepta también una transparencia, una apertura de sus datos y sus códigos, e incorpora las críticas que necesariamente van a surgir.³¹

* * *

Audrey Tang: ¿síntoma de dominación o de emancipación? ¿Reforzamiento o derrota de la lógica de gobierno? “Los hac-

29. “Pouvoir de reprogrammation: Audrey Tang apporte la culture des hackers à l’État”, *Apolitical*, 18 de octubre de 2018, ed. en línea.

30. “Hacker la pandémie”, entrevista con Catherine Hébert, blog “Hinnovic”, Montreal, 6 de mayo de 2021, accesible en línea en YouTube.

31. *Ibid.*

kers cívicos”, dice, “producen a menudo trabajos que amenazan las estructuras institucionales existentes. En Taiwán, las instituciones siempre han adoptado un enfoque del tipo ‘si no puedes derrotarlos, únete a ellos’, algo poco común en las jurisdicciones asiáticas. En definitiva, esa es la razón por la que me quedo en Taiwán”.³²

Unirse a las instituciones para subvertirlas mejor. Muchos responderán: palabras de dominantes. Y sin embargo... China muestra una peligrosa exasperación frente a la audacia de estas palabras, que amenazan su omnipotencia y perturban, precisamente, su hegemonía.

* * *

¿De qué manera, entonces –digámoslo otra vez– orientarse en esta nueva geografía, cuyo trazado desdibuja no solo la distinción nítida entre anarquismo de hecho y anarquismo de conciencia, sino que también revela la topografía rizomática y contrastada del propio ciberanarquismo? ¿De qué manera orientarse en la indiferencia ontológica de las diferencias?

* * *

Cuando resulta a la vez urgente y difícil ver y hacer ver esas diferencias, distinguir entre horizontalidad y desregulación, liberación y uberización, ecología y economía... Cuando resulta a la vez urgente y difícil asignar lo no gobernable a su lugar en el momento mismo en que golpea cada vez con más fuerza a la puerta de las conciencias, los inconscientes y los cuerpos..., se entiende entonces que esas mismas dudas son ya caminos hacia otras maneras de compartir, actuar y pensar. De ser anarquista.

Ya no hay nada que esperar de arriba.

32. Baptiste Condominas, “Taiwan: g0v, les hackers qui veulent changer la démocratie”, *Radio France International*, 2 de diciembre de 2016.