

Catherine Malabou

¡ AL LADRÓN !



**ANARQUISMO
Y
FILOSOFÍA**

Para una nueva crítica
de la dominación

¿Por qué algunos de los filósofos más importantes de este siglo y del anterior, han desarrollado conceptos de anarquía que son esenciales para comprender la situación contemporánea del pensamiento en materia de ética y política sin reconocerse nunca como anarquistas?

¿Acaso el anarquismo es algo inconfesable, que debe ocultarse, aunque se le robe lo esencial: la crítica a la dominación y a la lógica del gobierno?

A través de la interpretación crítica de textos de Aristóteles, Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben y Rancière, esta obra saca a relucir los elementos de un pensamiento de lo “no-gobernable” que va mucho más allá de un llamado a la desobediencia o una crítica consensuada al capitalismo cada vez que se despierta la conciencia planetaria de la necesidad de políticas alternativas.

Catherine Malabou propone reelaborar un pensamiento filosófico del anarquismo. El único que nos permite cuestionar la legitimidad misma de la dominación gubernamental y revolver nuestra confianza en la necesidad de ser dirigidos para sobrevivir.

Catherine Malabou

Au voleur !

Anarchisme
et philosophie

Pour une nouvelle critique
de la domination

puf

Catherine Malabou

¡ AL LADRÓN !

ANARQUISMO Y FILOSOFÍA

Para una nueva crítica de la dominación

Título original: *Au voleur! Anarchisme et philosophie*

Pour une nouvelle critique de la domination

1ª edición: 2022, enero

© Presses Universitaires de France / Humensis, 2022

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

ÍNDICE DE CONTENIDO

I. Cambio de horizonte

II. Sobre la disociación entre anarquía y anarquismo

III. Arché y anarquía en la política de Aristóteles

IV. Anarquía ontológica. Los viajes de Reiner Schürmann

V. Anarquía ética. Las heteronomías de Emmanuel Levinas

VI. “Anarquismo responsable”. La pulsión de poder de Jacques Derrida

VII. Anarqueología. El último gobierno de Michel Foucault

VIII. Profanando la anarquía. Las Zonas de Giorgio Agamben

IX. La anarquía escenificada. Jacques Rancière sin testigos

Conclusión. Ser anarquista

Acerca de la autora

Incluso aquellos que no se consideran anarquistas sienten la necesidad de definirse en relación con el anarquismo y de aprovechar sus ideas.

David Graeber

Este trabajo no podría haber visto la luz sin la valiosa ayuda que me brindó la lectura de filósofos contemporáneos que fueron exploradores –mucho antes que yo– de la cuestión anarquista: Irène Pereira, Vivien García, Renaud García, Jean–Christophe Angaut, Édouard Jourdain, Mehdi Belhaj Kacem, para apegarse a los filósofos franceses. También quiero decir toda mi deuda con respecto a los análisis esenciales de Daniel Guérin y Daniel Colson.

I. CAMBIO DE HORIZONTE

*Propuse este término de geografía en simetría con el de historicidad.*¹

Yves Lacoste

Si no hay marxismo sin historia, el anarquismo es pasión por la geografía. Cualquier enfoque histórico, cualquiera que sea su método, siempre reproduce de una forma u otra la interpretación jerárquica de las posiciones dominantes. Por el contrario, la geografía anarquista evita las lecturas verticales. Lo que no quiere decir, por supuesto, que su espacio sea plano. Nadie mejor que Élisée Reclus, autor de

1 Yves Lacoste, “Élisée Reclus, une très large conception de la géographie et une bienveillante géopolitique”, Hérodote, 2005/2, n.º 117, p. 29–52, pág. 30

*La Nueva Geografía Universal*² y *La Tierra, descripción de los fenómenos de la vida del globo*³, ha podido dar voz a la tensión de las distancias del paisaje, a la concordancia contrastante de montañas, valles, barrancos y arroyos, a la vida que susurra bajo los mapas. “Desbordamiento de fuentes y pérdida de ríos, cataratas, inundaciones y debacles, erupciones volcánicas, aparición de arenales e islas, trombas marinas, huracanes y tempestades”⁴: negarse a la verticalidad no es, pues, necesariamente marchar sobre lo llano. Es saber estar a la altura de la extensión, de una manera completamente diferente. Saber que solo es una forma más de entender el relieve. Cada uno de los seis volúmenes de *El hombre y la Tierra*, la Tierra que Reclus exploró tanto, la mayoría de las veces a pie, destaca esta frase: “La geografía no es otra cosa que la historia en el

2 Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle, La Terre et les Hommes*, París, Hachette et Cie Libraires–Éditeurs, vol. 19+1, 1876–1894. Véase el artículo de Philippe Pelletier, “Élisée Reclus: teoría geográfica y teoría anarquista”, *Terra Brasilis* (Serie Nova), [en línea], n.º 7, 2016.

3 E. Reclus, *La Terre : Description des phénomènes de la vie du globe*, París, Hachette et Cie Libraires–Éditeurs, 1868–1869.

4 *Ibidem.*, Prefacio, citado por Béatrice Giblin, “Élisée Reclus, un géographe d’exception”, *Hérodote*, 2005/2, n.º 117, p. 11–28, pág. 24

espacio, del mismo modo que la historia es la geografía en el tiempo»⁵.

Reclus inventará para su amigo Kropotkine, él mismo geógrafo, el neologismo “ayuda mutua”, contribuyendo así a la traducción al francés de la obra maestra de 1902 *La Ayuda Mutua, un Factor en la Evolución*⁶. Observador infatigable de Manchuria y Siberia, Kropotkin, autor de tres importantes contribuciones a la geografía física –un tratado sobre la orografía de Asia, una teoría de la glaciación y un estudio de la desecación⁷, también aprehende los suelos no como meras realidades inorgánicas sino como enredos de huellas vivas. Palimpsestos de la evolución; las tierras orientales son recuerdos helados pero vívidos de las relaciones entre la animalidad, la humanidad y el desierto.

La espacialización anarquista, antecesora de la geografía social y la ecología, trabaja incansablemente por una

5 E. Reclus, *L'homme et la Terre*, París, Biblioteca Universal, 1905, 6 vol., citado por Yves Lacoste en el art. citado, “Élisée Reclus, una concepción muy amplia...”, p. 39.

6 Piotr Kropotkine, *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, trad. del inglés de L. Bréal, Bruselas, Aden, 2015. La amistad entre Reclus y Kropotkine comenzó después de su encuentro en 1877.

7 Me refiero aquí a la admirable tesis de Renaud Garcia sobre Kropotkine, “Nature humaine et anarchie: la pensée de Pierre Kropotkine”, defendida el 7 de diciembre de 2012, École normale supérieure de Lyon, Escuela de doctorado: ED 487: escuela de doctorado en filosofía: historia, representación, creación, p. 32.

comprensión política de la horizontalidad. No es un juego de palabras decir que la geografía y la política preparan mutuamente el terreno. Geografía de la emancipación contra geografía de la dominación: el anarquismo enfoca la verticalidad sobre lo que es, una lógica de gobierno, que reduce cualquier diastema a una subordinación. Pero no hay necesidad de subordinar para organizar. “Nuestro objetivo político [...], afirma Reclus, es la ausencia de gobierno, es la anarquía, la máxima expresión del orden»⁸.

Ausencia de gobierno: el problema del sentido que debe darse a estas palabras es el motivo del presente libro, que exige, de quien quiera leerlo, una mirada nueva, liberada de alturas y tendencias hegemónicas.

Sin embargo, este libro trata de filosofía, no de geografía. Más precisamente, nació de la conciencia de un atraso de la filosofía sobre la geografía. Filosofía a la zaga de la geografía física y política de la horizontalidad, filosofía a la zaga del anarquismo.

Ha llegado el momento de compensar este retraso y de entablar la confrontación explicativa entre filosofía y anarquismo que aún no se ha producido.

⁸ Reclus, *Développement de la liberté dans le monde*, texto encontrado después de su muerte y publicado en 1928 en *Le Libertaire*, citado por Béatrice Gibelin, art. citado, pág. 11

*

Para ello, emprendo la exploración del 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 tienen en común haber otorgado a la anarquía un valor que es a la vez determinantemente ontológico, ético y político sin llegar a comprometerse con un verdadero pensamiento del anarquismo. Sin lograr tampoco, por lo tanto, deponer la lógica de gobierno – incluso cuando adoptaron, contra el dictado de los modelos piramidales, el lenguaje geográfico de la superficie, de los pliegues y la derrota de los voladizos. Cuestiono aquí el fracaso anarquista de los conceptos filosóficos de la anarquía.

*

¿Por qué es ahora el momento de hacer esto? Porque la horizontalidad está hoy en crisis. Disociada, escindida, desgarrada por el hecho mismo de su uniformidad, su geografía está desorientada. Se pierde la brújula de su diferenciación.

La crisis de la horizontalidad actual se debe a la coexistencia global de un anarquismo de facto y un anarquismo que despierta. Convivencia que hace difícil

distinguir con rigor entre resignación e iniciativa, obligadas a caminar por un tiempo sobre el mismo terreno.

Anarquismo de facto. Ya que hoy ya se ha marchitado el Estado, que no es más que la envoltura protectora de las diversas oligarquías que se reparten el mundo.

No hay nada más que esperar de lo alto. En todas partes, el mundo social está condenado a una horizontalidad de abandono⁹. En los países “democráticos”, económicamente privilegiados, el derrumbe del estado del bienestar, aunque ya viejo, sigue imponiendo sus efectos. Ninguna institución estatal u organización parlamentaria común –el funcionamiento de la Unión Europea es un triste ejemplo de ello– puede reaccionar ante los desafíos de la pobreza, la migración o la crisis ecológica y sanitaria más que con irrisorias medidas de emergencia.

El despertar del anarquismo. Esta caída fáctica del sentido social de la verticalidad va acompañada, al mismo tiempo, de una conciencia planetaria marcada por el auge de la iniciativa colectiva y la experimentación de coherencias

9 En Francia, cierre de hospitales, comisarías y escuelas, privatización y subcontratación de los servicios postales, generalización de la “flexibilidad” del trabajo, supresión de los “estatutos”, multiplicación de los contratos de duración determinada en el servicio público, en particular en la enseñanza superior, reducción del personal ministerial, cada vez mayor desigualdad en el acceso a la atención, la protección jurídica, la educación... estos son los síntomas.

políticas alternativas¹⁰. Las estrategias de ocupación, el movimiento de los chalecos amarillos o la creación de ZADs¹¹ en Francia, por ejemplo, han inscrito en el panorama político de los últimos años la existencia efectiva de organizaciones y métodos de toma de decisiones basados en lo colectivo, la autogestión del combate, del ambiente, de un territorio o de una estructura. Evidentemente, existe una conexión entre el giro antiglobalización del anarquismo –que se puede fechar a partir de los acontecimientos de Seattle en 1999– y la explosión de estos fenómenos que, sin reivindicar siempre abiertamente el anarquismo, se producen al margen de sindicatos o partidos. La circulación de información, en realidad pasa ahora más por canales, si no competitivos, por lo menos transversales a los sindicatos, en formas de horizontalidad que se oponen a la información 'en silos' de las organizaciones nacionales. [...] Esto modifica la relación de interlocución entre los

10 Después de los disturbios que siguieron al asesinato de George Floyd en Estados Unidos, un colectivo anarquista escribió: “Hoy, los activistas de Black Lives Matter operan con un método descentralizado, lo que permite que el movimiento se propague orgánicamente y garantizar que no puede ser asumido por una parte. “Esto es anarquía. Ocho formas en que las vidas negras importan y la justicia para los levantamientos de George Floyd reflejan las ideas anarquistas en acción”, CrimethInc, 9 de junio de 2020, traducción mía.

11 ZAD, Zone À Défendre, Zonas Temporalmente Autónomas, TAZ en castellano, teorizadas por Hakim Bey [N. d. T.]

individuos y grupos movilizados y los actores establecidos que pretenden hablar colectivamente¹².

Sin embargo, estos fenómenos de interlocuciones alternativas son estrictamente contemporáneos de lo que debe llamarse el giro anarquista del propio capitalismo, un actor importante en el anarquismo de facto. Este punto de inflexión, nacido de la crisis financiera de la década de los 2000, marcó el paso del neoliberalismo al ultraliberalismo. La crítica al neoliberalismo, a la que se dedican hoy muchos filósofos, ya no puede ignorarlo. El desarrollo del capitalismo posfordiano a fines del siglo XX aún no hablaba con fluidez el lenguaje que los actores económicos ya no se esconden para practicar: el lenguaje ahora hegemónico del anarcocapitalismo.

¿No estamos, sin embargo, se objetará, asistiendo al endurecimiento global del intervencionismo político, inseparable de una nueva forma de centralización del poder económico? ¿No es hora de un mayor autoritarismo político, una confiscación de riqueza y ganancias por parte de un puñado de corporaciones y conglomerados? Seguramente. Y, sin embargo, cuando algunos periodistas políticos declaran en broma que Donald Trump es un

12 Karel Yon, “Les grèves et la contestation syndicale sont de plus en plus politiques”, entrevista con Marina Garrisi, PR domingo 9 de febrero de 2020.

anarquista¹³, no están jugando con las palabras sino tratando de circunscribir lo que el mundo entero siente que es una gran crisis: la combinación híbrida de violencia gubernamental y uberización¹⁴ sin límites de la vida. El autoritarismo no contradice la desaparición del Estado, es su mensajero –máscara de esta llamada economía “colaborativa” que, al poner en contacto directo a profesionales y usuarios a través de plataformas tecnológicas, pulveriza un poco más cualquier trabajo con fijeza regulada.

Fue al descubrir el mundo de las transacciones criptomonetarias y la circulación de monedas no nacionales que me di cuenta de esta evidencia fáctica. Las

13 Véase, por ejemplo, el muy interesante artículo de Melissa Lane, “Why Donald Trump was the Ultimate Anarchist?” “New State Man, 8 de febrero de 2021. “El expresidente está siendo juzgado por su papel en la incitación a la anarquía, pero la anarquía, en el sentido griego de “cargo vacante”, caracterizó todo su mandato”, declara (El expresidente ha sido acusado de provocar la anarquía, pero la anarquía, en el sentido griego de “cargo vacante”, caracteriza todo su mandato”), p. 3.

14 Uberización es un neo-eufemismo que se refiere a la utilización de plataformas digitales y aplicaciones móviles, a fin de facilitar transacciones peer-to-peer entre clientes y proveedores de un servicio, a menudo sin pasar por el papel de planificación centralizada de las corporaciones. Este modelo de negocio tiene diferentes costos operativos en comparación con un negocio tradicional. El término se deriva del nombre de la empresa “Uber”. La compañía desarrolló una aplicación móvil que permite a los consumidores enviar una solicitud de viaje que luego se enruta a los conductores de Uber, que usan sus propios automóviles. [N. d. T.]

criptomonedas parasitan las monedas estatales y compiten con el circuito monetario habitual de los bancos comerciales y centrales¹⁵. Pero más ampliamente, y como señala Alain Damasio, “la arquitectura eminentemente horizontal y libertaria de la red” da lugar a un anarquismo “polimorfo”, tanto libertario¹⁶ como libertariano¹⁷. Llegué a la conclusión de que el ciberanarquismo era uno de los síntomas más visibles de la anarquía de facto, que, nos guste o no, se ha convertido en una dimensión de la realidad.

¿Cómo, entonces, lograr liberar la horizontalidad de manifestaciones alternativas de la ganga del anarcocapitalismo? ¿Cómo cavar el relieve de una diferencia en la superficie? Este es el nuevo desafío geográfico, político y filosófico del siglo XXI.

15 Me permito referirme aquí a mis artículos, “Cryptomonnaie: le capitalisme amorce aujourd’hui son tournant anarchiste”, *Le Monde*, 14 de junio de 2018, p. 13; Catherine Malabou: “Les cryptomonnaies remettent en cause l’idée même d’État”, declaraciones recogidas por Octave Larmagnac–Matheron, *Philosophie Magazine*, publicadas el 6 de octubre de 2020; “L’Entre-économie : la monnaie à l’horizon”, en Peter Szendy, *Le Supermarché des images*, París, Gallimard/Jeu de Paume, París, 2019, p. 255–260. En estos textos, obviamente, también reconozco los usos sociales de la cadena de bloques, organizados en torno a la ayuda mutua, la cooperación y la solidaridad.

16 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.

17 El término libertariano, se refiere al anarcocapitalismo. [N. d. T.]

Se dirá que esta diferencia, esta misma incompatibilidad, es evidente:

El “anarco”–capitalismo no forma parte de la tradición anarquista cuyo nombre usurpa. [Es necesario] explicar por qué los “anarco”–capitalistas no son anarquistas [...], indicar en qué difieren de los verdaderos anarquistas (en cuestiones esenciales como la propiedad privada, la igualdad, la explotación y la oposición a la jerarquía). [...] Presentar una crítica general de las afirmaciones desde una perspectiva anarquista desde la perspectiva de los libertarios, [...] revela por qué los anarquistas rechazan esta teoría en oposición a la libertad y los ideales anarquistas¹⁸.

Estoy convencida de la veracidad de tal oposición, pero su visibilidad es cada vez menos clara.

César de Paepe lo apuntaba ya en 1874: “[La] palabra anarquía [...] pone los pelos de punta a nuestros burgueses, mientras que la idea de la reducción de las funciones gubernamentales y finalmente la abolición misma del gobierno es la última palabra de los economistas del *laissez-faire*, patrocinados por estos valientes burgueses¹⁹.”

18 “¿Es el anarcocapitalismo un tipo de anarquismo?”, The Anarchist FAQ, Sección F.

19 César de Paepe, “De l’organisation des services publics dans la société future”, en *Daniel Guérin, Ni Dios ni amo. Antología del anarquismo*, París, La Découverte, 1999, vol. 1, pág. 279.

La coexistencia del anarquismo revolucionario y el anarquismo de mercado ciertamente no es nueva. A pesar de todo, la extensión, en particular, de lo que Riffkin llama los “bienes comunes colaborativos”²⁰ crea una situación inédita que obliga a problematizar el polimorfismo del anarquismo, cuestionando sus límites. Y es aquí donde debe intervenir la filosofía.

*

La dificultad es que mientras algunos de los filósofos continentales más importantes del siglo XX, rechazando las limitaciones de las teorías políticas más establecidas, como el marxismo en particular, pueden haber visto en la anarquía un recurso deconstructivo y transformador, ninguno ha cruzado la supuesta distancia que separa, según ellos, la anarquía del anarquismo. Esta distancia ha permanecido conceptualmente en barbecho. La filosofía debe ahora cuestionar el anarquismo de las anarquías. A cambio, el anarquismo debe abrirse al diálogo filosófico para desarrollar el instrumento de una diferenciación que falta en el horizonte.

*

20 Jeremy Riffkin, *La Nouvelle Société du coût marginal zéro. L'Internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse du capitalisme*, trad. Françoise y Paul Chemla, París, The Liberating Links, 2014, passim.

Inmediatamente se objetará de nuevo: no hay “uno” sino una pluralidad de anarquismos. ¿Cómo ignorar la inmensa diversidad de sus rostros, de sus culturas, de sus lenguajes, de las modalidades de su pragmática? ¿Cómo es posible nivelar la larga huella de su historia, desde la acuñación de su nombre, su condición de movimiento constituido en la década de 1870, los desarrollos posteriores del anarcosindicalismo, la autonomía, el anarcofeminismo, el giro antiglobalización de los 90, el surgimiento del posanarquismo, los movimientos de ocupación, el actual auge de las revueltas sociales sin representantes...? ¿Cómo reducir las singularidades locales del autonomismo zapatista, la resistencia anarquista kurda, Anarchists Against the Wall en Israel o Black Lives Matter en Estados Unidos?

Pese a todo, insistir constantemente en la multiplicidad de una cosa también puede ser una forma de no pensar en ella. “Pluralizar, dice Jacques Derrida, es siempre darse una salida de emergencia hasta el momento en que es lo plural lo que te mata”²¹. Lo múltiple, en todo caso, ciertamente no es enemigo de la idea, contrariamente a lo que repiten los enemigos de las ideas. Al periodista que le preguntó, sobre su documental *Ni Dieu ni maître*, “qué era el anarquismo”, Tancred Ramonet respondió: no podemos decir “qué es” el

21 Jacques Derrida, *Résistances. De la psychanalyse*, París, Galilée, 1996, p. 39.

anarquismo, podemos decir simplemente que “hay”²² – lo que autoriza un cierto uso del singular “Hay anarquismo” significa “el anarquismo se muestra”, “el anarquismo se manifiesta”, aquí y en otros lugares.

Una cosa puede darse a la vista sin juntarse y sin disolverse tampoco en el desmoronamiento de sus acontecimientos fenoménicos. Después de varios años de investigación sobre el anarquismo y largos meses pasados viajando irrealmente por el mundo en la experiencia confinada de la era tecnológica, yo a su vez me embarco en la exploración singularmente diversa de este “hay”.

22 “Anarchisme sur le retour avec Tancrede Ramonet”, *La Grande Table des idées, France Culture*, 11 de abril de 2017, 2^a parte.

II. DE LA DISOCIACIÓN ENTRE ANARQUÍA Y ANARQUISMO

Explotación y gobierno, dando el primero los medios de gobernar, y constituyendo la base necesaria, así como el fin de todo gobierno, que a su vez garantiza y legaliza el poder de dominar, son los dos términos inseparables de todo lo que se llama política. Desde el comienzo de la historia han configurado propiamente la vida real de los Estados: teocráticos, monárquicos, aristocráticos e incluso democráticos²³.

Mijaíl Bakunin

23 Mikhail Bakunin, “Dios y el Estado”, en El Imperio Knuto–Germánico, 1871, citado por Daniel Guérin en *Ni Dios ni amo. Antología del anarquismo*, op. cit.

«El anarquismo es “la ruptura de la axiomática de la dominación, es decir, de la correlación entre la capacidad de mandar y la capacidad de ser mandado»²⁴.

Jacques Rancière

Elaborar la diferencia entre el anarquismo de facto y el anarquismo de emancipación²⁵ requiere primero resaltar otra diferencia: la que separa el anarquismo filosófico del anarquismo político. Insuficientemente pensada hasta ahora, esta diferencia marca, desde la misma red de preguntas, el misterio paradójico de la ignorancia del otro.

Por un lado, Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben y Rancière sitúan la anarquía en el centro de su pensamiento, pero subrayan sistemáticamente su irreductibilidad al anarquismo político.

24 Jacques Rancière, *La mésentente*, (el desacuerdo), París, Galilée, 1995, p. 232.

25 La frase “anarchisme de fait et anarchisme d’éveil» introduce el término *éveil* que significa despertar, iluminación, conciencia. Traduciremos en adelante *anarchisme d’éveil* por anarquismo de emancipación. [N. d. T.]

Por otra parte, el anarquismo político manifiesta con frecuencia su hostilidad hacia la reflexión filosófica. “Cuando uno lee textos anarquistas, observa Vivien García en *Anarchism Today*, una no puede dejar de sorprenderse por la constante afirmación de una relación de inmanencia entre teoría y práctica. Así, Proudhon escribe: “la acción, entendedlo, es la idea”²⁶. Ya no podemos contar las exigencias de la primacía de la práctica sobre la teoría, que aún hoy prolongan el rechazo de Proudhon o la vacilación de Bakunin de reconocerse como los filósofos que, sin embargo, son. El anarquista español Tomás Ibáñez, uno de los inventores de la A circulada, afirmó recientemente:

Quiero decir que no hay una filosofía anarquista, y que no se puede abordar el anarquismo como si fuera un pensamiento filosófico o un sistema filosófico. Incluso si consideramos sólo su lado discursivo, resulta que el anarquismo no puede ser homologado con 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 del mismo orden que el modo de producción del discurso filosófico. El discurso anarquista no resulta de la pura actividad intelectual, orientada al análisis o a la comprensión, ni siquiera a la invención de

26 Vivien García, *El anarquismo hoy*, París, L'Harmattan, 2007, p. 87.

conceptos, como le gustaba definir a Deleuze la tarea de la filosofía²⁷.

Esta evitación mutua es tanto más paradójica cuanto que anarquismo(s) filosófico(s) y anarquismo político comparten el mismo compromiso: la crítica incuestionable de los fenómenos de dominación. La dominación no es, al menos no simplemente, dominio, autoridad o poder. Estos tres últimos términos son ambivalentes, teniendo un valor negativo y positivo al mismo tiempo. El poder de hacer algo, la autoridad pedagógica, el dominio de un instrumento o de una disciplina no son necesariamente coercitivos. La dominación, por el contrario, está desprovista de todo recurso constructivo. Se refiere inequívocamente al sometimiento y la alienación, desdibujando así la línea entre poder y abuso de poder²⁸. Tanto el anarquismo filosófico

27 Tomás Ibáñez, “Reflexiones, aproximadamente filosóficas, sobre la anarquía, el anarquismo y el neoanarquismo”, *Rebellyon.info*, 7 de marzo de 2011.

28 Esta es la razón por la que Max Weber, por ejemplo, dejó de utilizar el término “dominación” (*Herrschaft*) para designar “poder”, y le reservó un tratamiento más específico. Si la dominación fuera simplemente un sinónimo de poder, dice, su concepto “no podría constituir una categoría científicamente utilizable”, Max Weber, *La Domination*, trad. Isabelle Kalinowski, ed. reseña de Yves Sintomer, París, La Découverte, 2013. Pasaje citado por Y. Sintomer en su introducción al libro, p. 20. Más adelante: “Por 'dominación', escribe Weber, entendemos aquí, por lo tanto, el hecho de que una voluntad afirmada (una 'orden') del 'dominante' o 'dominante' busca influir en la acción de otros (o 'dominados') e influir efectivamente en él, en la medida en que, en un grado significativo desde el punto de vista social, esta acción se produce como si los dominados hubieran

como el anarquismo político consideran, por igual, que la dominación es el problema del poder.

¿Es necesario recordar la proximidad etimológica de las palabras “dominación” y “peligro”? “Peligro” deriva del bajo latín *dominarium*, utilizado en el norte de la Galia para *dominium* y que significa “propiedad, derecho de propiedad”, por lo tanto, “dominio, poder, derecho”. Más tarde, en el derecho feudal, el “peligro” se convirtió en un derecho del señor sobre sus bosques, consistente en que los propietarios no podían venderlos ni explotarlos sin su permiso o sin pagarle un décimo, so pena de confiscación. Por extensión, “estre en dangier d’aucun” pasó a significar “estar a merced de alguien”, luego “être en péril” (estar en peligro).

El anarquismo no ataca y nunca ha atacado simplemente, como se cree con demasiada frecuencia, al Estado. La destrucción del Estado tal vez ni siquiera sea, o ya no sea, su horizonte rector. El anarquismo es ante todo una lucha contra los mecanismos de dominación, que van más allá del ámbito estatal *stricto sensu* para abarcar todos los ámbitos de la vida: pública, privada, colectiva, individual. Emma Goldman, por ejemplo, lamentó que las feministas de su tiempo hubieran denunciado sólo “tiranías externas”, mientras que los “tiranos internos”, reinantes en círculos

hecho del contenido de este orden, como tal, la máxima de su acción (“obediencia”): Idem.

más restringidos como negocios, hogares, lechos conyugales, continuaron con sus abusos sin preocuparse. En “La tragedia de la emancipación femenina”, afirma: “La explicación de tal inconsistencia por parte de muchas mujeres avanzadas es que nunca han entendido realmente lo que significa la emancipación. Imaginaron que lo habían logrado todo independizándose de las tiranías externas. Las convenciones éticas y sociales, tiranos internos mucho más peligrosos para la vida y el crecimiento individual, se dejaron a curar por sí mismas²⁹. Emma Goldman obviamente nos recuerda: no hay dominaciones pequeñas.

Muchos marxistas han criticado a los anarquistas por separar dominación y explotación. La objeción es irrelevante. Sin abandonar por un momento la crítica al capitalismo, los anarquistas reconocen al mismo tiempo que el problema del poder infiltra todos los ámbitos de la vida, doméstico, institucional, académico, psíquico, y que este fenómeno debe ser objeto de atención y de un estudio específico.

Se dice “dominación” de todas las formas de influencia que obligan a un individuo o a un grupo, a menudo a través

29 Emma Goldman, “La tragedia de la emancipación femenina”, 1906, texto de una conferencia publicada en el primer número de *Mother Earth*, en marzo de 1906 en Nueva York. Esta traducción es la de Émile Armand, un anarquista individualista francés, publicada en la edición de mayo de 1931 del Folleto mensual. Reeditado en *L'En Dehors*, Marsella, Éditions de L'En Dehors, junio de 2004.

del terror, a una subordinación continua. Sin embargo, esta subordinación, incluso la más aparentemente alejada de la esfera política, encuentra su origen tanto psicológico como político en lo que Proudhon llama “prejuicio gubernamental”. La crítica del Estado es ante todo crítica del hecho de que el Estado es sólo el pretexto del gobierno, es decir, el establecimiento de la distribución y la asimetría entre los gobernados y los gobernantes. Que unos 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. Cualquiera que tenga el mandato de representar a otra persona es inevitablemente llevado a decidir en su lugar. Según Proudhon:

[La] constitución externa del poder colectivo, al que los griegos dieron el nombre de *arkhé*, principado, autoridad, gobierno, se basa pues en esta hipótesis: que un pueblo, que el ser colectivo que llamamos sociedad, no puede gobernar, pensar, actuar, expresarse, por sí mismo, de manera análoga a la de los seres dotados de personalidad individual; que necesita, para eso, ser representado por uno o más individuos, quienes, en

alguna calidad, se supone que son los depositarios de la voluntad del pueblo, y sus agentes³⁰.

La conclusión es clara:

Ser gobernado es ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, acorralado, adoctrinado, predicado, controlado, estimado, apreciado, censurado, mandado, por seres que no tienen ni título, ni ciencia, ni virtud... Ser gobernado es ser en cada transacción, en cada movimiento, anotado, registrado, cotizado, tasado, timbrado, encuestado, catalogado, tasado, licenciado, autorizado, amonestado, impedido, reformado, rectificado, corregido. Es bajo pretexto de la utilidad pública y en nombre del interés general para ser puesto a contribución, ejercido, rescatado, explotado, monopolizado, extorsionado, presionado, mistificado, robado; luego, a la menor queja, a la primera palabra de queja, reprimido, multado, vilipendiado, vejado, perseguido, hostigado, aturdido, desarmado, garroteado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido,

30 Pierre-Joseph Proudhon, *Idea general de la revolución en el siglo XIX*. Selección de estudios sobre la práctica revolucionaria e industrial (1851), París, Hachette-BNF, 2013, p. 41.

traicionado, y para colmo, jugado, engañado, ultrajado, deshonrado.

¡Este es el gobierno, esta es su justicia, esta es su moralidad! Y entre nosotros hay demócratas que pretenden que el gobierno es bueno; socialistas que sostienen, en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad, esta ignominia; ¡proletarios que aspiran a la presidencia de la República!³¹

*

Ahora, ¿qué pasa con la filosofía? En su brillante tesis titulada “La primacía de la resistencia. Anarquismo, Foucault y el arte de no ser gobernado” (*The Primacy of Resistance, Anarchism, Foucault, and the Art of Not being Governed*)³², un joven estudiante de teoría crítica de la Universidad de Western Ontario, Derek C. Barnett, propone llamar la versión filosófica del “prejuicio gubernamental” el “paradigma árquico”. El archi-paradigma (paradigma del *arkhé*) designa la estructura que, al margen de la tradición

31 P.–J. Proudhon, *Acts of the Revolution. Resistance: Louis Blanc y Pierre Leroux*, precedida por “¿Qué es el gobierno? (1850), París, Hachette–BNF, 2013, pág. 42. Elijo escribir *arkhé* en todas partes, y no *arkè*.

32 Derek C. Barnett, “La primacía de la resistencia. Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed”, The University of Western Ontario, Programa de Posgrado en Teoría y Crítica, Repositorio Electrónico de Tesis y Disertaciones, 16 de diciembre de 2016.

del pensamiento occidental, vincula la soberanía estatal y el gobierno entre sí. Esta estructura se llama *arkhé*, cuya comprensión filosófica inaugura Aristóteles definiéndola tanto como “principio” como “mandamiento”. “Arkhé”, dice Barnett, “es el principio que sitúa la cuestión de la política en la intersección de la soberanía estatal y el poder ejercido como gobierno”³³. Esta solidaridad paradigmática constituyó la piedra de toque de toda la filosofía política hasta la segunda mitad del siglo XX. No hay tratado de filosofía política clásica que no comience con el examen conjunto del soberano y de la autoridad gubernativa, considerados como puntos de partida absolutos.

Si dismantelar esta solidaridad paradigmática es una preocupación compartida por filósofos de la anarquía y anarquistas, requiere mucho más, para los primeros, que la denuncia apresurada de un “prejuicio”. Los filósofos de la anarquía se comprometen así a determinar lo que es pre-juzgado precisamente en el “prejuicio gubernamental”.

Reconocen que la lógica de gobierno, fundamento del pensamiento político tradicional, es un motivo fundamental de la filosofía griega, en particular de Aristóteles, que postula que la constitución (*politeia*) o República –lo que hoy llamaríamos soberanía estatal– no puede existir sin gobierno (*politeuma*). Aristóteles también llega, en el Libro III de la *Política*, a establecer la sinonimia entre ambos: “la

33 Ibídem., pag. 42.

constitución, dice, es el gobierno³⁴. Más adelante: “Constitución y gobierno significan lo mismo, y [...] un gobierno es lo que es soberano en la ciudad»³⁵.

Pero la anarquía, para los filósofos contemporáneos, paradójicamente ya está inscrita en el corazón de la lógica de gobierno tal como la define Aristóteles. La anarquía solo está por venir porque, paradójicamente, ya está ahí. El examen crítico del paradigma áρχικο revela, en efecto, que la anarkhia persigue a la *arkhé* desde su surgimiento, como su falta de necesidad. La anarquía es originaria, lo que inscribe la contingencia en el orden político.

Sin embargo, nada, a primera vista, permite sospechar este defecto. En *La Política*, el *arkhé*, forma de la *constitución excelente (aristè politeia)*, está investido de un triple significado: poder soberano o supremo (*to kurion*), distribución de poderes particulares o magistraturas (*arkhai*), ejercicio del gobierno (*politeuma*). Precisamente

34 Aristóteles, *La política*, libro III, cap. 6, “Constitución y Gobierno”, trad. y presentación Pierre Pellegrin, París, GF–Flammarion, 2015, p. 238. En el cuerpo de mi libro, mantendré el título Política en singular.

35 Ibídem., pag. 242.

se supone que tal estructura garantiza a la República contra el desorden (*anarkhia*)³⁶.

¿Por qué entonces hablar de contingencia? Porque la anarquía originaria se debe a un giro secreto del *arkhé*: el paradigma árquico otorga valor en principio a algo que en realidad es derivado.

El orden político no es ni puede ser nunca puramente político. Lo que es prejuicio en el “prejuicio gubernamental” es la relación indestructible entre el gobierno y la dominación doméstica. Si bien Aristóteles afirma claramente que la *arkhé politikè* nace del divorcio de la *arkhé domestikè* –dominación del padre sobre su mujer e hijos, del amo sobre sus esclavos–, no logra al mismo tiempo sacar a la luz una normatividad pura política, completamente sui generis, que no tomaría prestado nada de la economía doméstica. La ley del amo sigue siendo el modelo no reconocido de cualquier gobierno. La ley de la casa, la *oikonomia*, mantiene una relación con la *arkhé politikè* cuya ambigüedad es el cemento paradójico del paradigma árquico. La reversibilidad del mando y la obediencia, marca específica de la ciudadanía –todo ciudadano, dice Aristóteles, ha de poder a su vez mandar y ser mandado– rompe inevitablemente con el hecho de que

36 Ibid., libro V, capítulo III, “Examen de las causas particulares de la sedición”, pág. 361. Todos estos términos serán analizados en el capítulo siguiente.

sólo unos, supuestamente más aptos que otros para gobernar, mandan en última instancia. Esta traición hegemónica a la igualdad cívica revela la impronta indeleble de la figura del dueño de la casa en un ámbito del que por derecho está excluido.

El virus anárquico que infecta el *arkhé* desde el principio es la incapacidad del orden político para fundarse a sí mismo. Este orden revela así su dependencia de aquello con lo que se supone debe cortar y que Rancière, extendiendo el oikos más allá de los muros de la casa, caracteriza como el “orden natural de los reyes pastores, señores de la guerra o poseedores³⁷.”

La contingencia del *arkhé* proviene, pues, de la revelación paradójica –es decir, al mismo tiempo del disimulo– de su heteronormatividad.

Los filósofos afirman que este problema requiere una elucidación más radical que la desarrollada por la crítica anarquista. Esta elucidación, incluso si los filósofos aquí estudiados no se llaman a sí mismos “deconstructores”, toma más del *Abbau* o de la *Destruktion* heideggeriana de la metafísica que del pensamiento revolucionario. En su libro *El principio de anarquía*, Schürmann además asocia explícitamente la “deconstrucción” heideggeriana con la

37 J. Rancière, *La méésentente*, (El desacuerdo). Política y Filosofía, op. cit., pág. 37.

anarquía³⁸. El desmantelamiento del paradigma árquico sólo puede tener lugar a costa de la deconstrucción de la metafísica, la única capaz de operar una desconstitución del *arkhé*. Deconstitución ontológica (Schürmann, Derrida), ética (Levinas) y política (Foucault, Rancière, Agamben).

Cada una de estas tres direcciones sigue, de una genealogía de la tradición filosófica, el movimiento vacilante del principado de los principios, el agotamiento de su legitimidad y de su autoridad.

La primera, la “anarquía ontológica”³⁹, cuestiona la dominación arqueo–teleológica que impone al pensamiento y a la práctica el esquema derivado según el cual todo procede de un principio y se ordena a un fin.

La segunda, la “responsabilidad anárquica”⁴⁰, socava la dominación y la subordinación de la alteridad. La tercera emprende la crítica “anarqueológica” de los “dispositivos”

38 R. Schürmann, *El Principio de la Anarquía. Heidegger y la cuestión de la actuación*, París, Seuil, 1982; Junco. Bienne/Paris, Diaphanes, 2013. “Deconstrucción” en la obra de Schürmann es una palabra sintética, que engloba al mismo tiempo la Destruktion de Heidegger y la deconstrucción de Derrida que, además, nunca se explica.

39 *Ibidem.*, pág. 387.

40 Véase el Capítulo III de este libro.

(Foucault)⁴¹, saca a la luz “la anarquía dentro del poder”⁴² (Agamben), y afirma que “la política no tiene *arkhé* [y que es], en sentido estricto, anárquica”⁴³ (Rancière).

*

¿Cómo entender entonces que los filósofos nunca se refieran a la tradición anarquista? El argumento suele ser siempre el mismo: para ellos, el anarquismo político clásico es sólo un momento de la metafísica. Primero, los anarquistas tienen una visión sustancialista del poder; en segundo lugar, combaten los principios político–metafísicos que han imperado hasta ahora sólo para sustituirlos por otros: la naturaleza humana, el bien moral o la razón. Desde las primeras páginas de *El principio de anarquía*, Schürmann declara así: “Es inútil añadir que aquí no se trata de 'anarquía' en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que buscaban estos maestros era desplazar el origen, sustituir el poder de autoridad, *princeps*, por el

41 Véase el Capítulo V de este libro.

42 Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. En Homo Sacer*, vol. 4.2, trad. Padre Joël Gayraud, París, Seuil, “La Integral”, p. 1330. Ver capítulo VI de esta obra.

43 J. Rancière, *On the Edge of Politics*, París, La Fabrique, 1998, retomado en París, Gallimard, “Folio Essais”, p. 113. Véase el Capítulo VII de este libro.

poder racional, *principium*. Operación “metafísica” entre todas. Sustitución de un punto de enfoque por otro”⁴⁴.

La anarquía filosófica toma entonces la forma paradójica de una anarquía sin anarquismo. Lo que sin duda explica por qué ninguna lectura seria de los textos de Proudhon, Kropotkin, Bakunin, Malatesta, Goldman, Bookchin, por nombrar solo algunos y sin mencionar a los anarquistas más contemporáneos, ha llegado a apoyar la deconstrucción filosófica del paradigma árquico. La ironía sarcástica con la que Marx y Engels ridiculizaron y marginaron al anarquismo aún no ha sido deconstruida.

Además, si declararse marxista, para un filósofo, nunca ha sido ni es vergonzoso, llamarse anarquista es casi una indecencia, ya que el anarquismo se asocia inmediatamente con lo imposible, lo inalcanzable, la mezcla de violencia terrorista y de ingenuidad confusa. “Sabemos hoy, declara por ejemplo Alain Badiou, que toda política de emancipación debe acabar con el modelo del partido, o de los partidos, para afirmarse como una política “sin partido”, sin caer por ello en la figura anarquista, que solo ha sido la vana crítica, o el doble, o la sombra, de los partidos

44 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, op. cit., pág.16.

comunistas, así como la bandera negra es sólo el doble o la sombra de la bandera roja»⁴⁵.

Sin embargo, es indiscutible que Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben o Rancière están más cerca del anarquismo que del marxismo. ¿Por qué entonces no desarrollaron la dimensión anarquista de sus gestos y, al mismo tiempo, despojaron a la postura anarquista de todos los clichés que generalmente se le asocian?

*

Se dirá que lo hicieron. El “Post-anarquismo”, movimiento cuyo nombre aparece por primera vez de la pluma de Hakim Bey (*Post-Anarquismo y Anarquía*, 1987) y que reúne a cierto número de pensadores anarquistas, en su mayoría anglosajones, se inspira precisamente en Foucault, Rancière o Agamben, en la medida en que habrían esbozado precisamente la posibilidad de otro anarquismo. Importantes teóricos como Todd May, Saul Newman o Lewis Call afirman que la dicotomía entre anarquía y anarquismo operada por los filósofos continentales (“posestructuralistas”) no es en modo alguno reaccionaria y ha contribuido por el contrario a desempolvar el anarquismo clásico.

45 Alain Badiou, *La hipótesis comunista*. Circunstancias 5, París, Lines, 2009, p. 126.

En la introducción a su libro *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*, Todd May afirma: “El propósito de este ensayo es esbozar una filosofía política alternativa que la distinga de sus predecesores más importantes”⁴⁶, es decir, los anarquistas tradicionales. Esta “filosofía política alternativa” se presenta como un “pensamiento táctico”, cuyas características toma prestadas May de Foucault y que debe suceder al “pensamiento estratégico” del pasado anarquismo. Este último se basa en una oposición demasiado simple, según May, entre poder y resistencia. Hoy, “el poder está descentralizado, los lugares de opresión son múltiples y entrecruzados”⁴⁷. El anarquismo tradicional sigue dependiendo de una visión piramidal del Estado y el gobierno. Muchos activistas anarquistas creían, por ejemplo, que “los ataques terroristas contra el Estado podrían eliminar el poder en su supuesta fuente”. Sin embargo, la idea de una fuente exclusiva de poder se ha convertido en el blanco crítico del “posestructuralismo”.

El pensamiento posestructuralista habría tenido, por tanto, el mérito de abrir a la filosofía política en general y al anarquismo en particular una perspectiva teórica y práctica liberada de su visión monolítica del poder. Habría liberado

46 Todd May, *La Filosofía Política del Anarquismo Postestructuralista*, The Pennsylvania State University Press University Park, Pennsylvania, 1994, Introducción.

47 *Ibidem.*, Introducción.

así al anarquismo de la idea de que cada individuo es un “representante de la naturaleza humana”⁴⁸. Todd May finalmente argumenta que el pensamiento postestructuralista es más anarquista que el anarquismo clásico.

Todo sucede pues, para los post-anarquistas, como si la historia del anarquismo estuviese secretamente orientada hacia un futuro que sólo la deconstrucción podría revelar. Los tres grandes períodos que componen esta historia –los movimientos anarquistas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el anarcosindicalismo de los años 30 y el altermundialismo de los 90– habrían conducido en última instancia a una renovación revolucionaria. Prácticas más inspiradas en los conceptos de los filósofos de la anarquía que en las ideas clave, en adelante inservibles como tales, del anarquismo histórico. “Cada vez está más claro que la política anarquista no puede permitirse permanecer confinada a la modernidad”, concluye Lewis Call. Las políticas de Proudhon, Bakunin o Kropotkin [...] se han vuelto peligrosamente irrealizables para los lectores de finales del siglo XX»⁴⁹.

48 Idem.

49 Lewis Call, citado por Duane Rousselle en *After Post-Anarchism*, Berkeley, Creative Commons, LBC Books, 2012, p. 126–127, traducción mía.

De hecho, es siempre refiriéndose a los filósofos postestructuralistas que los postanarquistas proclaman la desaparición del universalismo militante y su fragmentación en múltiples frentes de resistencia: luchas locales, plurales, cambiantes, heterogéneas, que ya no unen la categoría única de clase. Los nodos de conflicto que forman el tejido social marcan al mismo tiempo su discontinuidad: reivindicaciones gremiales, feministas, ecologistas, militancias decoloniales, luchas contra la discriminación racial y de género, contra la homofobia, la transfobia⁵⁰... La “naturaleza humana” ya no puede formar la base de todos estos campos agonísticos. Los filósofos contemporáneos han contribuido activamente a mostrar que “el problema del esencialismo era el problema político de nuestro tiempo»⁵¹.

Creo que, a pesar de todo, los postanarquistas eluden el problema. Los filósofos de la anarquía nunca conceptualizaron la dimensión anarquista de sus conceptos de anarquía. Y esto, no para comprometer el anarquismo en una nueva fase posmoderna, sino ante todo para desvincularse de ella.

*

50 Ver Irène Pereira, “El anarquismo frente al paradigma de la colonización”, Grand Angle, 6 de mayo de 2018.

51 L. Call, *Después del postanarquismo*, op. cit., pág. 118.

Es precisamente esta disociación interna al pensamiento filosófico de la anarquía la que pretendo analizar aquí. Una triple disociación, que procede simultáneamente de un impensado, un robo y una negación.

Un impensado

El origen de los conceptos filosóficos de la anarquía permanece impensado. En efecto, todos estos conceptos dependen, en su posibilidad, de un acontecimiento fundamental: la revolución semántica de la palabra “anarquía” provocada 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 fue heredada del griego anarkhia – adquirió repentinamente el valor de un neologismo. Al declarar por primera vez “soy anarquista”, y al relacionar inmediatamente este término con la cuestión del gobierno, Proudhon confiere a la palabra “anarquista” un significado que nunca antes había tenido.

¿Qué forma de gobierno preferiremos? Oye, puedes preguntarme; probablemente uno de mis lectores más

jóvenes responda: eres republicano –Republicano, sí; pero esta palabra no especifica nada. Res Publica es la cosa pública; ahora bien, el que quiera asuntos públicos, bajo cualquier forma de gobierno, puede llamarse republicano. Los reyes también son republicanos. “Bueno, ¿eres demócrata?” – No. – ¿Qué, serías monárquico? – No. – ¿Constitucional? – Dios no lo quiera. “¿Así que eres un aristócrata?” – Para nada. –¿Quieres un gobierno mixto? – Aun menos. – ¿Entonces que eres? – Soy anarquista. “Te escucho, estás satirizando; eso es para el gobierno. – De ninguna manera: acabas de escuchar mi profesión de fe seria y maduramente meditada; aunque muy aficionado al orden, soy, en el pleno sentido de la palabra, anarquista⁵².

Un neologismo, explican los lingüistas, suele designar una palabra nueva, recién creada, un prototipo, pero también caracteriza la impresión de un nuevo significado sobre una palabra antigua⁵³. Este es exactamente el caso aquí. Los

52 P.–J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, ed. Robert Damien y Edward Castleton, París, Le Livre de Poche, “Classics of Philosophy”, 2009, p. 421.

53 El neologismo es, pues, o una “palabra nueva, o una palabra existente usada en un nuevo sentido”, declara el lingüista Jean–François Sablayrolles. De hecho, no existe una diferencia sustancial entre un neologismo y un arcaísmo rejuvenecido. “En efecto, encontramos esta paradoja en varias páginas de La Historia de la Lengua Francesa. El neologismo y el arcaísmo se dan como que producen el mismo efecto de novedad que una palabra extranjera [...]. Por razones históricas, distinguimos artificialmente entre neologismos y arcaísmos. Desde un punto de vista estilístico, el efecto que produce en el lector es exactamente el mismo”: Jean–François Sablayrolles, “¿Neología y/o evolución del léxico? El caso de las innovaciones

“anarquistas” –y con ellos la “anarquía”– se convierten en cierto modo en “anarcaísmos”.

“Bajo el nombre de Anarquía surge una nueva interpretación de la vida pasada y presentada a las sociedades al mismo tiempo como un pronóstico sobre su futuro”, escribió Kropotkin un poco más tarde⁵⁴. El neologismo expresa un juego del tiempo sobre sí mismo: “anarquía” ya no se refiere, como en el pasado, a la desorganización sino a la creación de un nuevo tipo de organización. “La anarquía es el orden sin poder”⁵⁵, declaró una vez más Proudhon. Y si aún no calificaba su doctrina como “anarquismo” –que se convertiría en movimiento constituido unos cuarenta años después⁵⁶–, su redefinición de la anarquía la identificaba por primera vez con un proyecto político.

¿Cuál era exactamente el significado antiguo y arcaico de la palabra “anarquía”? Su historia comienza en Grecia, con

semánticas y el de los arcaísmos”, ELAD–SILDA, 1/2018, publicado el 1 de mayo de 2018.

54 Pierre Kropotkine, *Anarquía, su filosofía, su ideal*, París, Stock Éditeur, 1896, edición online.

55 P.–J. Proudhon, *Confesiones de un revolucionario, al servicio de la historia de la Revolución de Febrero*, París, libro Hachette BNF, 2012, p. 14

56 Los diccionarios sitúan la fecha de creación de la palabra “anarquismo” en 1839 o 1840. Solo entró en Littré en 1875.

anarkhia (ἀναρχία), que designa “el estado de un pueblo regularmente desprovisto de gobierno’ (Heródoto, *Historia* IX, 23) o ‘la ausencia puntual de un líder’ (Jenofonte, *Anábasis*, III, 2, 29), “falta de autoridad” (Sófocles, *Antígona*, v. 672) o incluso “negativa de obediencia” (Esquilo, *Los siete contra Tebas*, v. 1030). En Platón (*República*, VIII, 565e 2–5 y IX, 575a 2), donde se opone a *eleutheria* (“libertad”), *anarkhia* se asocia con anomia (“ausencia de ley”), *anaideia* ('descaro'), *asôtia* ('libertinaje') e *hybris* ('exceso'). Aristóteles, en la *Política* (1302b 29), hace de *anarkhia* el sinónimo de *ataxia*, desorden⁵⁷.

57 Octave Lechauve, “Historia de las palabras anarquía, anarquismo y anarquismo”, *Coordination des Libertaires de l'Ain*, texto en línea publicado el martes 10 de febrero de 2015. Añade Lechauve: “Sin embargo, los diccionarios son muy insuficientes para él: Littré lo ignora rotundamente, mientras que Lexis sitúa su primera aparición en 1839 y el TLF en 1840, sin que nadie mencione ningún hecho anterior a 1892 (Goncourt, *Journal*), mientras que la palabra ya aparece en dos títulos de la década de 1880: Courtois, *Theoretical Anarchism and Practical Collectivism*, 1885 y Deville, *L'anarchisme*, 1887 y 1891. De hecho, el término, formado con el sufijo –ismo, que designa una doctrina o movimiento político o cultural, es bastante más antiguo, pues es contemporáneo de los neologismos socialismo (1833) y comunismo (alrededor de 1839): aparece en la séptima edición del Diccionario Universal de Boiste (1835): “Sistema, opiniones anarquistas”. Más adelante: “Desde el Renacimiento (Rabelais, por ejemplo, da el nombre de Anarquista al ridículo rey de los Dipsodes ahogado en la orina de Pantagruel), la palabra se ha tomado generalmente en los mismos sentidos peyorativos que en Grecia: “Estado que no ‘no tiene un líder real’ (Furetière, 1690) y ‘desorden producido en un estado por la ausencia de gobierno o la debilidad de los gobernantes’ (Cotgrave, 1611). Se puede así considerar esta

La palabra anarquía conserva durante siglos este significado negativo, como se puede ver de nuevo, por ejemplo, en el artículo “Anarquía”, escrito por Diderot para *L'Encyclopédie*: “Desorden en un Estado, que consiste en que nadie tiene suficiente autoridad para mandar y hacer cumplir las leyes, y que en consecuencia el pueblo se comporte como quiera, sin subordinación y sin policía”⁵⁸. Hasta mediados del siglo XIX, “anarquía” significaba caos debido a la ausencia de autoridad gubernamental. Caos “tanto en el plano político (el liberalismo y el sufragio universal son acusados de anarquía por Maine de Biran en 1817 y por Saint-Priest en 1831), como en el socioeconómico. Fourier, en 1830, habla de la “anarquía de la prensa” y de la “anarquía mercantil”; Louis Blanc, en 1845, de la “anarquía industrial”; Jaurès, en 1890, de la “anarquía del mercado”). Lo mismo en el plano social (Villeneuve-Bargemont, 1845: “anarquía social”) y religioso (Pastoret, 1797, *Sobre la libertad de las religiones y de sus ministros*: “el ateísmo es anarquía religiosa”)⁵⁹. Hoy en día,

máxima del muy reaccionario Bossuet (Tratado sobre el conocimiento de Dios y de sí mismo, 1741, i, 13) como representativa de la concepción de la anarquía bajo el Antiguo Régimen: “De qué orden es mejor que la confusión, concluyo que no hay nada peor que la anarquía, es decir vivir sin gobierno y sin leyes”.

58 1751. Véase también Rousseau, capítulo IX de *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771).

59 O. Lechauve, “Historia de las palabras anarquía, anarquismo y anarquismo”, art. citado.

el desarrollo de células cancerosas se denomina “proliferación descontrolada”.

Esta constelación semántica negativa no ha desaparecido, pero es imposible ignorar el otro significado. Un sentido que nos permite dejar de ver la ausencia de un principio o de un líder como una catástrofe. “Ausencia de amo, de soberano, tal es la forma de gobierno a la que nos acercamos todos los días, y que la inveterada costumbre de tomar al hombre por regla y su voluntad por ley nos hace considerarlo como el colmo del desorden y la expresión del caos”⁶⁰. Lejos de ser una fatalidad entrópica, la ausencia de un amo y de un soberano aparece por el contrario como la condición de posibilidad de nuevas organizaciones. Para los anarquistas, es el orden “árquico” el que es un desorden, porque no se consiente libremente. Y si es posible caracterizar la anarquía, con Elisée Reclus como la “máxima expresión del orden”⁶¹, es precisamente porque no da órdenes. También para Malatesta, el orden sin órdenes caracteriza “el estado de un pueblo que se gobierna a sí mismo sin autoridades constituidas, sin gobierno”⁶².

60 *¿Qué es la propiedad?*, op. cit., pág. 428.

61 E. Reclus, *Discurso* en la sesión formal de regreso a clases del 22 de octubre de 1895 de la Universidad Nueva de Bruselas, edición en línea.

62 Errico Malatesta, *L'Anarchie*, Montreal, Lux Editeur, 2018, p. 11. También: “Como se creía que el gobierno era necesario y que sin gobierno sólo podía haber desorden y confusión, era por tanto natural y lógico que la

Sin embargo, sin esta revolución en el significado, ninguno de los conceptos filosóficos de la anarquía desarrollados en el siglo XX podría haber visto la luz. Todos asumen que los significados arcaicos de la noción –desorden o caos– han sido superados. El anarquismo ontológico con Schürmann, la archiescritura con Derrida, la responsabilidad anárquica con Levinas, la “anarqueología” con Foucault, el poder destituyente con Agamben, la “democracia” con Rancière... todos tienen una deuda con la transformación proudhoniana.

Un robo

La filosofía contemporánea ha tomado, pues, algo del pensamiento anarquista. Sin saberlo quizás, o sin admitirlo.

“¿Qué es la propiedad? [...] La propiedad es un robo⁶³. Cuando Proudhon pronuncia estas palabras, no apunta sólo a la confiscación material. No sólo tiene en vista el hecho de que la propiedad privada implica el despojo de la mayor parte de la humanidad, no piensa exclusivamente en la explotación de los trabajadores. También describe cómo un robo siempre tiende a ocultarse. Así, la propiedad privada,

palabra anarquía, que significa ausencia de gobierno, apareciera como sinónimo de 'falta de gobierno'. de orden', *ibíd.*, pág. 13

63 P.–J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, op. cit., pág. 129.

que procede de un secuestro, está protegida por la ley, amparada por una serie de instancias de legitimación. Cualquier robo siempre tiene lugar dos veces. Robar es primero despojar y luego esconder, no sólo el objeto robado sino el robo como tal. “La etimología de nuestro verbo robar es significativa. *Voler*, Robar, o hurtar, del latín vola, palma de la mano, es hacer todos los trucos con el juego de las sombras⁶⁴. Hay en el juego del ladrón una doble actividad de captura (tomar en la mano) y de desaparición (pasar de mano en mano). Este ocultamiento es la mejor manera de preservar el objeto robado (“las cosas que tanto temen perder”⁶⁵, dice Proudhon los defensores de la propiedad).

¿Sería entonces demasiado fuerte hablar de un robo filosófico de la anarquía anarquista? ¿Un robo encubierto, a sabiendas o no, por una aparente preocupación por el distanciamiento teórico y político? ¿Algo peligroso, innombrable, explosivo, encerrado en los sótanos de la conciencia, que los filósofos pasan de mano en mano?

¿De qué otra manera entender su silencio? El concepto de anarquía no es un concepto cualquiera. No se puede pretender inventarlo, simplemente jugar con el prefijo privado (*an-archè*) o simplemente tomarlo prestado del

64 Ibidem., pág. 411.

65 P.-J.Proudhon, *Sistema de razón pública, o sistema social*, en Obras, Classcompiled n° 63, edición digital, XLIII.

diccionario sin saber que ha sido lanzado, renovado, reelaborado por el anarquismo político.

Una negación

La razón inconsciente de tal robo ciertamente no debe descartarse. Este robo es de hecho similar a una negación. ¿Es necesario recordar que este término designa en Freud un proceso de defensa, que consiste en enunciar un deseo tachándolo con un signo negativo?

Es bien conocido el razonamiento expuesto en el artículo “La negation [Verneinung]”⁶⁶:

La forma en que nuestros pacientes presentan lo que les viene a la mente durante el trabajo analítico nos da la oportunidad de hacer algunas observaciones interesantes. “Ahora pensarás que me refiero a algo ofensivo, pero en realidad no lo digo en serio”. Entendemos que es el retorno, por proyección, de una idea incidental que acaba de surgir. O “preguntas quién podría ser esta persona en el sueño. Mi madre no es ella. Rectificamos: por lo tanto, es su madre. Nos tomamos la libertad, al interpretar, de prescindir de la

66 Sigmund Freud, “Negación” [Die Verneinung], en Resultados, Ideas, Problemas, II, París, Puf, 1985, p. 135.

negación y extraer el contenido puro de la idea incidental. Es como si el paciente hubiera dicho: “Claro, fue mi madre a quien se le ocurrió la idea de esta persona, pero no tengo ningún placer en dar crédito a esta idea incidental”⁶⁷.

¿Qué pensar entonces de los filósofos que declaran “no soy anarquista” aun cuando la “anarquía” es omnipresente en sus obras, hasta el punto de ser incluso, quizás, la última palabra? ¿Qué pensar, sino que las reservas filosóficas frente al anarquismo son también la expresión de una forma de represión medio exitosa?

¿Pero represión de qué? Represión del corazón de la problemática anarquista: la viabilidad política de la ausencia de gobierno. Hablando de negación, obviamente no pretendo proponer una sesión de psicoanálisis de la crítica filosófica contemporánea al “prejuicio gubernamental”. Si es necesario recurrir al lenguaje del psicoanálisis, lo que haré a menudo, ¿cómo, de todos modos, evitar la cuestión psicoanalítica cuando se trata de la dominación?, –es evidente que el anarquismo y el inconsciente mantienen una relación muy especial. Una relación cuyos términos Derrida estableció poderosamente, explorando con y contra Freud, especialmente en *La Carte*, el espacio de algo más allá de los principios⁶⁸.

67 Ibídem.

68 Véase el Capítulo IV de este libro.

Las reservas de los filósofos sobre la idea de la ausencia de gobierno, que también comparte Derrida a pesar de todo, es sin duda en gran parte inconsciente. Desmontaje del archiparadigma sí, deconstrucción de la dominación sí, pero posibilidad de que los hombres puedan vivir sin ser gobernados o gobernarse a sí mismos, no. Posibilidad de que el concepto mismo de gobierno sea pura y simplemente archivado, no... El antiguo significado de la anarquía persiste. Más lógica de gobierno, más separación entre mandar y obedecer, ¿no estaría allí... ¿No sería eso... Cómo decirlo... ¿la anarquía?

*

Hobbes nunca está lejos y sigue imponiendo su huella indeleble en el pensamiento contemporáneo. ¿Hace falta recordar que, en *Leviatán*, Hobbes caracteriza precisamente el estado de naturaleza, de “pura naturaleza”, como una “anarquía”? “Un estado de naturaleza pura, en otras palabras, de libertad absoluta, como el de los hombres que no son ni soberanos ni súbditos, [es] un estado de anarquía y guerra”, escribió; “[...] una República desprovista de poder soberano [es] sólo un apelativo sin contenido y [no puede] mantenerse”⁶⁹.

69 Thomas Hobbes, *Leviatán*, Capítulo XXXI, “De la realeza natural de Dios”, trad. François Tricaud, París, Sirey, 1971, p. 378.

Pero los filósofos no descartan definitivamente la asimilación de la anarquía, el estado de un pueblo sin gobierno, al estado de naturaleza. ¿Cómo olvidar que es a Hobbes a quien se refiere Freud en *Malaise dans la culture* cuando describe la “tendencia a la agresión”⁷⁰, mensajera de la pulsión de muerte, “pulsión de anarquía”, como la califica Derrida, aún más dominante que la *arkhé* en todas sus variantes compulsivas: afán de dominio, gusto adictivo por el poder, sadismo, violencia, crueldad...

¿Cómo olvidarlo, cuando vemos que cierta izquierda radical en Francia sigue identificando la anarquía con el desencadenamiento mortífero y criminal de las pasiones? Así Frédéric Lordon, en una virulenta acusación al anarquismo, afirma que “es la debilidad del pensamiento horizontalista olvidar sistemáticamente que las asociaciones libres, en las que ve el corazón de una nueva forma política, no pueden sostenerse plenamente por sí mismas, por ser incapaces de crear sus propias condiciones de viabilidad [...]. El mundo sin Estado no es el mundo de las asociaciones: es el mundo de las pandillas. Por construcción, sólo lo vertical contiene la violencia en un gran grupo”⁷¹. El

70 S. Freud, *Malestar en la cultura*, trad. Padre Charles y Jeanne Odier, París, Puf, 1971–1979, p. sesenta y cinco.

71 Frédéric Lordon, *Imperium, Estructuras y afectos de los cuerpos políticos*, París, La Fabrique, 2015, p. 89.

anarquismo sigue siendo para muchos un pensamiento de bandoleros.

Ciertamente, sería obviamente excesivo limitar las reservas expresadas por los filósofos de la anarquía frente al anarquismo a este tipo de conclusión.

Prueba de ello es que Foucault, por ejemplo, interpreta a Hobbes de manera “poco ortodoxa” invirtiendo el orden lógico y cronológico que a primera vista regula la relación entre el estado de naturaleza y el estado civil. En el seminario “Hay que 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. La “guerra de todos contra todos”, escribe, “Hobbes no la sitúa simplemente en el nacimiento del Estado, en la mañana real y ficticia del Leviatán, sino que la sigue, la ve asomar y surgir, incluso después de la constitución del Estado, en sus intersticios, en los límites y fronteras del Estado”⁷². La anarquía, por lo tanto, primero significa resistencia.

Por tanto, si bien Hobbes es uno de los más feroces adversarios de la anarquía, deja abierta, según Foucault, la posibilidad de una inteligibilidad alternativa de la política.

72 Michel Foucault, “Debemos defender la sociedad”, Curso en el Collège de France, 1975–1976, ed. establecido bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, por Mauro Bertani y Alessandro Fontana, París, Gallimard/Seuil, 1997, p. 77.

En lugar de partir del *arkhé*, este último, por el contrario, comenzaría en la resistencia al *arkhé*, por lo tanto, en la “anarquía”. Es decir, es posible leer la cronología estado de naturaleza–estado civil frente al *arkhé* y ver en la anarquía otro origen de la política. Foucault desmantela así la narrativa ordinaria de la teoría política moderna en favor de una “concepción agonista de la política”⁷³. Una concepción que desplaza la política «del *arkhé* al *agôn*»⁷⁴.

Siguiendo el camino abierto por Foucault, Agamben también ve en el estado de naturaleza hobbesiano una estasis permanente que marca la resistencia a la *arkhé*. “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”⁷⁵. Una visión confirmada por Tiqqun en *Contribution à la guerre en cours*: «La historia del Estado moderno es la historia de su lucha contra su propia imposibilidad, es decir, de su desbordamiento por todos los medios desplegados para evitarlo»⁷⁶.

73 DC Barnett, *La primacía de la resistencia*, op. cit., pág. 326.

74 *Ibidem.*, pág. 304.

75 G. Agamben, *La Guerra Civil. Para una teoría política de la estasis*, trad. Padre Joël Gayraud, París, Seuil, “Puntos”, 2015, p. 58.

76 Tiqqun, *Contribución a la guerra actual, Introducción a la guerra civil*, París, La Fabrique, 2009, p. 59. Barnett señala acertadamente que esta lectura “poco ortodoxa” de Hobbes también está presente en Pierre Clastres:

El lugar reservado al pensamiento de Hobbes dentro del desmantelamiento del paradigma árquico es, por tanto, más complejo de lo que en un principio dejé entender.

Sin embargo, sigo convencida de que los filósofos de la anarquía, cualquiera que sea su comprensión de Hobbes, tienden a ver el anarquismo como una economía del desorden paradójicamente arraigada en principios autoritarios. Esto mantiene a los filósofos al borde del radicalismo que reclaman. Hablar de resistencia, revuelta o rebeldía, hablar de estancamiento, de diferencia⁷⁷ o de desacuerdo no basta para desmantelar la lógica de gobierno. La legitimidad de mandar–obedecer nunca ha sido sacudida filosóficamente.

Hay que repetirlo: los filósofos no consideran ni un segundo la posibilidad de que los hombres puedan vivir sin

véanse los capítulos “Archaeology of Violence” y “Woe of the Savage Warrior” en *Society Against the State*, París, Minuit, 1977. Deleuze y Guattari también se refieren a Clastres en *Mille Plateaux*: “Clastres, escriben, asigna a la guerra en las sociedades primitivas como el mecanismo más seguro dirigido contra la formación del Estado: es que la guerra mantiene la dispersión y segmentación de los grupos [...]. Clastres puede, por lo tanto, reclamar la ley natural, mientras invierte la proposición principal: así como Hobbes vio claramente que el Estado estaba en contra de la guerra, la guerra está en contra del Estado y la hace imposible. No concluimos de esto que la guerra sea un estado de naturaleza, sino por el contrario que es el modo de un estado social que evita y previene al Estado.» *Mil planicies. Capitalismo y esquizofrenia*, París, Minuit, 1980, p. 442.

77 Alusión al texto *La différence* de Derrida, que cambia la palabra e por la a en diferencia. [N. d. T.]

ser gobernados. La autogestión y la autoorganización no son posibilidades políticas serias para ninguno de ellos. El gobierno, en última instancia, está siempre seguro, aunque sólo sea en forma de autogobierno. Por eso, los conceptos de anarquía de Schürmann, Levinas, Derrida, Foucault, Agamben y Rancière encuentran todos un límite que compromete su fuerza y los hace refugiarse en última instancia bajo las alas protectoras del *arkhé*.

No me malinterpreten: no “culpo” a los filósofos por no ser anarquistas. Pienso también que los propios anarquistas, si bien han descrito posibles alternativas de gobierno (mandatos cortos, federaciones, comunas, autogestión, plataformas de decisión o síntesis), no han explorado suficientemente el espacio que abriría la transgresión de la división entre mandar y obedecer, y no siempre han sido convincentes en sus intentos de distinguir realmente el anarquismo de la estampida, la deriva y la muerte.

*

Para lanzar la discusión, propongo introducir, no como solución sino como interrogante, el concepto de no-gobernabilidad como lugar de encuentro, de trabajo común, entre el anarquismo filosófico y el anarquismo político.

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

Lo no-gobernable no es lo contrario ni lo contradictorio de la lógica de gobierno. Él es el otro. El otro para (no del) gobierno. La marca de su imposibilidad. La crítica anarquista al gobierno no es, de hecho, parcial. No se basa en la idea de que gobernar es “malo” sino que gobernar no es posible. Esta imposibilidad se inscribe diversamente en lo real, como una red con conexiones ontológicas, psíquicas, prácticas, artísticas y biológicas. Sus paisajes no son los de un estado de naturaleza ni los de un lugar de desenfreno incontrolado de pasiones. Tampoco se trata solo de una cartografía de la resistencia. Corresponden a aquellas regiones del ser y de la psique que ningún gobierno puede alcanzar o administrar.

Ante lo ingobernable, las revueltas, las protestas, la desobediencia civil, un gobierno puede reaccionar de dos formas. Negociar y tal vez aceptar un cambio de política. O

reprimir. En este sentido, lo ingobernable es lo que puede ser, sea escuchado o dominado.

Lo no-gobernable, en cambio, sólo puede ser dominado. La única forma de lidiar con él es no lidiar con él, ya sea ignorándolo activamente u oprimiéndolo, aplastándolo o incluso matándolo. Pero gobernarlo es definitivamente imposible ya que es, una vez más, la marca de la imposibilidad y del fracaso de todo gobierno.

Los recientes movimientos espontáneos de protesta popular dificultan el reparto seguro entre lo que en ellos es ingobernable y lo que es no-gobernable. Una diferencia tal, no se da de antemano. No hay un límite claro entre la desobediencia y lo que permanece ajeno a la obediencia. De ahí la dificultad que tienen los partidos políticos, los sindicatos y los medios de comunicación para identificar y categorizar estos movimientos. Lo no-gobernable sólo se sostiene en el límite que lo separa de lo ingobernable, y este límite es frágil.

Sin embargo, es ello lo que hace posible la demarcación entre el anarquismo de facto y el anarquismo de emancipación. El anarcocapitalismo, como claramente mostró Foucault en *Naissance de la biopolitique*⁷⁸,

78 M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Curso en el Colegio de Francia, 1978–1979, ed. establecido bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Michel Senellart, París, Gallimard/Seuil, 2004.

cuestiona ciertamente la intervención del Estado y del gobierno en el mercado, pero eso no deja de ser una ideología de los mismos gobernados. En efecto, y esto es lo que demuestra que es sólo una rama del neoliberalismo, el anarcocapitalismo se basa todavía en la confianza en la “governabilidad”. No el de las instituciones, sino el de las “realidades transaccionales”⁷⁹, como nuevas gubernamentalidades de la “sociedad civil”⁸⁰. Foucault había anticipado perfectamente el momento en que estas “realidades transaccionales”, de las que la uberización de la vida es hoy la expresión perfecta, determinarían nuevos sistemas de regulación de los sujetos económicos. El anarquismo de facto, sordo a la cuestión de lo no-gobernable, sigue siendo en este sentido una ramificación de la lógica de gobierno. Es por eso que de ninguna manera debe confundirse con el anarquismo de emancipación.

*

Sin embargo, ¿cómo puede emerger lo no-gobernable si su circunscripción, en cierto modo, es tan difícil de esclarecer? Esto sólo será posible en negativo. Los desarrollos que seguirán, todos dedicados a la disociación filosófica entre anarquía y anarquismo, tenderán a dejar

79 *Ibidem.* pág. 301.

80 *Ibidem.*, pág. 299.

que lo no-gobernable aparezca como los discursos dejados atrás.

El libro se abre con una presentación aporética de la *Política* de Aristóteles, que da el impulso para un examen riguroso de cada uno de los conceptos de anarquía mencionados. Por una súbita bifurcación, la lectura expone entonces cada vez el punto contrarrevolucionario oculto en los textos y dibuja así los contornos de una otredad real a la lógica de gobierno.

III. LA VIRTUD DE LOS MAESTROS DE CORO.

ARQUÍA Y ANARQUÍA EN LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Debe pues afirmarse que en cierto sentido son los mismos los que gobiernan y son gobernados, y en cierto sentido no son los mismos, de modo que su educación es también necesariamente en un sentido la misma y en un sentido diferente⁸¹.

Aristóteles

81 Aristóteles, *Política*, Libro VII, Capítulo XIV, op. cit., pág. 502.

Cuando los filósofos contemporáneos insisten en la contingencia del orden político tal como lo presenta Aristóteles, no tienen en mente el concepto estrictamente aristotélico de contingencia. Para Aristóteles, la política es contingente en la medida en que pertenece al dominio móvil de los asuntos humanos. A pesar de todo, dentro de este dominio cambiante y versátil, la política tiene sin embargo su propio espacio, la “comunidad de ciudadanos”, que le confiere una necesidad y una autonomía específicas. Si bien el concepto de *politeia* engloba la pluralidad empírica de diferentes tipos de regímenes, también designa una forma ideal, la forma de la “excelente constitución” (*aristè politeia*), principio *–arkhé–* de todos los regímenes particulares. Debido a esta dimensión de principio, la *politeia* es objeto de un análisis normativo y no sólo descriptivo. Asimismo, la política no es sólo una esfera de actividad sino también una ciencia, lo que explica que la obra de Aristóteles esté compuesta tanto por “libros realistas” como por “libros idealistas”⁸².

Que la política no sea una rama de la metafísica no impide que su legibilidad derive a pesar de todo del orden primordial según el cual los accidentes obedecen a la sustancia. Para Aristóteles, como señala Schürmann, “los fines y las acciones individuales se ordenan a los de la ciudad, como los accidentes a la sustancia y, en general, los

82 Ibídem., pág. 10

predicados a los sujetos⁸³. *La arkhé politikè* se ordena al principio lógico y ontológico que ordena la disposición de todas las cosas.

La contingencia identificada por los filósofos contemporáneos es de un tipo muy particular, que socava secretamente esta necesidad, esta idealidad y principado mismos –y esto, por la heteronormatividad que ambos ocultan y manifiestan. *Anarkhia* aparece así como la quiebra del orden inscrita en el corazón mismo del orden. Esta quiebra es visible en los intersticios abiertos por las aporías del texto de la *Política*.

Las aporías de la *Política*

“Hermenéuticamente inestable”⁸⁴, la *Política*, una de las obras fundadoras de la filosofía política occidental, es en efecto muy aporética. Los especialistas de Aristóteles coinciden en reconocer sus ambigüedades, que a veces llegan hasta la contradicción. Éstas se derivan en parte de las desgracias que jalonan la historia del establecimiento del texto y llevan a dudas sobre el orden de los libros a que los

83 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, op. cit., pág. 116.

84 Pierre Pellegrin, *Prefacio a la Política*, op. cit., pág. 15.

editores se han esforzado por dar coherencia. Además, el trabajo pudo haber estado compuesto inicialmente por apuntes de estudiantes, lo que también explica en parte su estado incierto⁸⁵.

Dichas aporías son, sin embargo, puramente fortuitas. Pierre Pellegrin, traductor y comentarista del libro, admite que estas incertidumbres, que “a veces asombran a un filósofo en favor de la adecuación del lenguaje a las cosas”⁸⁶, no pueden “atribuirse a accidentes editoriales”⁸⁷ únicamente. Continúa: «Cuando miramos de cerca el texto de la *Política*, no nos encontramos ante problemas reales que, como tales, requieran soluciones [...], sino ante incertidumbres, es decir, ante lo que podríamos llamar “indecidibles”»⁸⁸.

Esta última observación no disminuye la dureza de estas “incertidumbres”. De hecho, tales “indecidibles” han determinado, no obstante, las orientaciones fundamentales de la filosofía política occidental.

Hay tres grandes aporías en la *Política*, todas ellas concentradas en el Libro III, eje de la obra. Recordemos que

85 La *Política* pertenece a los tratados “acroamáticos” de Aristóteles (un texto que ha sido enseñado).

86 Idem.

87 Ibídem., pág. 10

88 Ibídem., pág. 15.

una aporía consiste en reunir, sin solución, dos tesis contradictorias. La primera aporía aparece en el Capítulo IV del Libro III: a) todo ciudadano es por definición capaz tanto de mandar (*hegeomai*) como de obedecer (*hupakouo*); b) sólo el “principio de lo mejor” debe regir la elección de los gobernantes. Por lo tanto, algunos ciudadanos son más aptos que otros para mandar.

La segunda, contenida en los Capítulos VI y VII del Libro III, afirma que: a) el gobierno sólo asegura el ejercicio del poder, su función es ejecutiva; b) *politeia* y *politeuma*, soberanía estatal y gobierno, son sinónimos.

Finalmente, la tercera se refiere al tema del libro: ¿De qué trata principalmente? ¿Cuáles son los libros más importantes, los Libros “idealistas” (I–III) o los “realistas” (IV–VIII)? a) los libros idealistas, conceptuales, dedicados a la *excelente constitución*, b) los libros realistas, que describen las constituciones que son los más numerosos. Esta aporía arroja incertidumbre sobre el estatus de la democracia: ¿se funde, en su estructura, con la *excelente constitución*? ¿O es de hecho sólo un tipo particular de gobierno, en todo caso uno de los más defectuosos?

Primera aporía: Ciudadanos, Gobernados, Gobernantes

Aristóteles define la constitución (*politeia*) como “un cierto orden [*taxis*] entre los habitantes de la ciudad”⁸⁹. Este orden es el *arkhé* que confiere soberanía estatal a la polis. El inglés traduce polis como ciudad–estado.

Dado que la *politeia* se define a partir de la polis, primero debemos examinar (*prôtè skepsis*) qué es la ciudad. De todas las comunidades, la más eminente “es la que se llama ciudad, es decir la comunidad política”⁹⁰. Aristóteles trabaja desde el comienzo del Libro I para resaltar la distinción esencial que existe entre esta comunidad política y la comunidad doméstica, organizada en torno al poder del “amo”–“cabeza de familia” o “amo de esclavos”⁹¹.

En segundo lugar, y por tanto, examinar qué es la ciudad implica “hacer una investigación sobre el ciudadano”⁹². ¿Qué es un ciudadano? La ciudad no sólo se cruza con el territorio geográfico; al mismo tiempo, el ciudadano no es simplemente el habitante de una ciudad: “el ciudadano no es ciudadano por el hecho de vivir en tal lugar, porque los

89 *Política*, op. cit., III, 1, 1247 b 25, pág. 219.

90 *Ibidem.*, I, 1, 1252 a 5, pág. 103.

91 *Ibid.*, III, 1, pág. 219.

92 *Idem.*

metecos⁹³ y los esclavos también comparten el derecho de residencia⁹⁴. También conviene excluir de la ciudad a “los que se encuentran privados de sus derechos cívicos o exiliados”, los “ciudadanos incompletos”. Aristóteles es formal: “el objeto de nuestra investigación [...] es el ciudadano en sentido pleno, cuyo título no necesita de ninguna corrección de este tipo”⁹⁵.

El ciudadano “en sentido pleno” se define por su derecho a participar “en la función judicial y en la magistratura⁹⁶ (*arkhé*), es decir, a sentarse tanto en el tribunal como en la asamblea (*ekklesiastes*), a intervenir en la administración de justicia y votar”⁹⁷. Aristóteles distingue las magistraturas temporales, civiles o militares (que “está absolutamente prohibido que un mismo individuo las ejerza dos veces”⁹⁸), las magistraturas permanentes –las, precisamente, “de jueces y miembros de la asamblea”, que “son de duración

93 Extranjeros residentes en Atenas, los cuales no tenían los derechos del ciudadano. [N. d. T.]

94 *Ibidem.*, 1257 a 5, pág. 220.

95 *Ibidem.*, 1257 en 15–20.

96 En el francés cotidiano, las palabras “magistrado” y “magistratura” obviamente tienen un significado mucho más restringido.

97 *Ibidem.*, 1257a, 20, pág. 221.

98 *Política*, op. cit., 1257a, 20, pág. 221.

ilimitada⁹⁹ (*aoristos arkhé*). “Por lo tanto, postulamos que quienes participan de esta manera en el poder deliberativo o judicial [*arkhé*] son ciudadanos”¹⁰⁰. Todo ciudadano, en la medida en que posee y conserva durante toda su vida el derecho de asistir a las deliberaciones de la asamblea y de ser reelegido miembro de un tribunal, participa en el *arkhé*, que aparece así como la autoridad soberana (*todos kuriôtatous*) –lo que hoy llamaríamos Estado¹⁰¹.

Arkhé, “mando, autoridad, poder”, designa por lo tanto, tanto cualquier función pública particular (“poder judicial”) como la autoridad estatal en su conjunto, en la que participan todos los ciudadanos activos.

Hay, sin embargo, otro significado de “poder”, *poder sobre* (hegemonía). El *arkhé* es también el del gobernante. El orden político es todo junto “ordenamiento”, “arreglo” (*taxis*) y “mandato imperativo” (*epitaxis*), orden dado. A primera vista, en la *excelente constitución*, los dos coinciden. “Hay un cierto poder en virtud del cual se manda a personas de la misma especie que uno mismo, es decir, a personas libres, declara Aristóteles. A esto lo llamamos poder político¹⁰². Mandar a personas del mismo sexo que

99 *Ibíd.*

100 *Ibíd.*, 1257 b 20, pág. 223.

101 *Ibíd.*, 1275b, pág. 223.

102 *Ibíd.*, III, 4, 1277b 9–10, pág. 233.

uno mismo implica también aceptar ser mandado por ellas. El ciudadano tiene poder sobre los demás sólo en la medida en que los demás tienen poder sobre él, de modo que nadie domina a nadie.

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

El gobernante debe aprender [a gobernar] siendo él mismo gobernado, como se aprende a gobernar la caballería obedeciendo en la caballería, a mandar en el ejército obedeciendo en el ejército; lo mismo para una brigada o un batallón; por eso se dice, y con razón, que no se puede mandar bien si no se ha obedecido bien. Estos dos estatutos de gobernante y gobernado tienen excelencias diferentes, pero el buen ciudadano debe saber obedecer y mandar, y la excelencia propia de un ciudadano es conocer el gobierno de los hombres libres en ambos sentidos...¹⁰³

La ciudadanía griega, comenta Derrida, toma así la “forma alternante del turno por turno, cada uno a su tiempo, un rol de turnos”, al ritmo de una “rotación circular y esférica”¹⁰⁴.

103 *Ibíd.*, 1277b 10–15, pág. 233.

104 Jacques Derrida, *Voyous. Dos ensayos sobre la razón*, París, Galilée, 2003, p. 33.

Sin embargo, el título del Capítulo IV –“La virtud del buen hombre y la virtud del ciudadano”– es ambiguo. Después de plantear la circularidad del mando y la obediencia, Aristóteles añade: “y es también la excelencia del hombre bueno tener estas dos aptitudes¹⁰⁵. ¿Cómo explicar la intervención del “buen hombre”, figura moral, entre los ciudadanos? ¿Por qué la investigación de la ciudadanía toma de pronto el rumbo de una interrogación de la virtud (*arête*)? Porque el problema de la capacidad de gobernar aún no está resuelto. La circularidad ciudadana, contra todo pronóstico, no la agotó.

Aristóteles compara el barco con la ciudad. Como el barco, la ciudad es una. Pero, como el barco, está gobernada por una tripulación diversa, cada miembro de la cual ejerce una función específica (*ergôn*). “El marino es miembro de una comunidad, decimos lo mismo del ciudadano. Y aunque los marineros son distintos por sus funciones (porque uno es remero, otro piloto, otro arquero [...]), está claro, por un lado, que la definición más exacta de cada uno será propia, pero que, por otro lado, habrá una definición común que se adapte a todos¹⁰⁶. Los marineros, excelentes en sus funciones particulares, persiguen todos el mismo fin, la seguridad de la travesía. Sin embargo, cada uno de ellos

105 *Política*, III, 4, 1277b 15, p. 233.

106 *Ibid.*, 1276b 20–25, pág. 229.

tiene un papel limitado. Algunos están en las máquinas, otros en mantenimiento, otros en la cocina.

Asimismo, los ciudadanos también persiguen un fin común, la preservación de la *politeia*, desde una excelencia particular. Cada uno en proporción a su talento presta diferentes servicios a la comunidad. Así es como los ciudadanos ven el todo solo parcialmente. “Que, concluye Aristóteles, hace posible, que siendo un buen ciudadano, no se posea la virtud que hace a uno un buen hombre¹⁰⁷. La virtud del hombre bueno no se limita a una función específica, sino que es todo lo que puede ser en todas las circunstancias. Por eso, “hablando en términos absolutos, la virtud del buen hombre es distinta de la del buen ciudadano. [...] Uno puede poseer la excelencia que le hace un buen ciudadano, repite Aristóteles, estando privado de la excelencia de un hombre virtuoso”¹⁰⁸.

Hay, pues, una virtud indivisible en especies particulares. Esta virtud es la prudencia (*phronesis*)¹⁰⁹. Aristóteles vuelve, así, al problema del ejercicio del poder. Finalmente, mostrará que el hombre bueno, el hombre prudente

107 *Ibidem.*, 1276b 30–35, pág. 230.

108 Laurent Cournarie, “Commentaire du Livre IV des Politiques”, *Philopsis*, revista digital, 2012, p. 1–87, pág. 33.

109 Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. Pierre Pellegrin y trans. Padre Richard Bodéüs, en *Obras completas*, París, Flammarion, 2014, libro VI.

(*phronimos*), es el gobernante ideal. La aporía aparece entonces con toda su fuerza: “decimos que el gobernante virtuoso es bueno y prudente, mientras que el ciudadano no es necesariamente prudente¹¹⁰. En adelante, entendemos que sólo una categoría de ciudadanos, los “prudentes”, son aptos para gobernar:

La prudencia es la única virtud propia del gobernante, porque parece que las demás virtudes son necesariamente comunes a los gobernados y a los gobernantes, y ciertamente, para un gobernado, la excelencia no es la prudencia, sino la opinión verdadera. Porque el gobernante es como el fabricante de flautas, mientras que el gobernado es como el flautista que las usa¹¹¹.

La prudencia, por tanto, marca con el sello de la irreversibilidad la circularidad que unía inicialmente gobernantes y gobernados. La prudencia no es sólo el arte de deliberar en una situación crítica, sino también la capacidad de decidir sobre la regla de la deliberación. Ser prudente, es decir excelente, en el arte de mandar exige saber determinar la regla y dar la orden (*epitaxis*) según esta elección. Este es el significado de la metáfora del fabricante de flautas. Él sabe cómo hacer y por qué. El que obedece, en cambio, no elige la regla de su obediencia. No exige su

110 *Política*, op. cit., III, 4, 1277a 10–15, pág. 231.

111 *Ibidem.*, 1277b 25–30, pág. 234.

obediencia. Toca, interpreta, pero no hace la flauta. Por la fiabilidad de su recta opinión, el ciudadano gobernado conoce la regla pero no la inventa. Así, “el hombre que sigue el buen camino sin verlo anda ciego: no se conduce; él no decide su vida. [...] Lo guía una especie de instinto natural, como si otro lo tuviera atado con una correa: su templanza proviene de su temperamento”¹¹².

La aporía relativa a la cuestión de si la capacidad de mando está reservada a unos pocos o a todos, se desarrolla a lo largo de varios capítulos que muestran, por sus sucesivas inversiones, su carácter indecible. Aristóteles, por tanto, comienza primero afirmando que la relación ciudadana entre mandar y obedecer es circular. Luego afirma que la virtud del ciudadano y la virtud del hombre bueno son diferentes. Sin embargo, afirma, en el capítulo XVIII, que ha establecido que eran lo mismo: “en la primera parte de nuestras discusiones, mostramos que necesariamente la excelencia de un hombre bueno es la misma que la de un ciudadano excelente de la ciudad”¹¹³. Concluye, en el Libro VII, que la educación resuelve el problema, ya que es posible aprender las dos “excelencias” propias del mando y la obediencia, es decir, llegar a ser un buen hombre. Si uno es gobernado primero, puede convertirse “después” en

112 Jean–Marc Muglioni, “Inteligencia y moralidad según Aristóteles”, “Aristóteles”, en *Historia Philosophiae*, París, L'Harmattan, 2000, p. 11

113 *Política*, op. cit., III, 18, 1288b, pág. 286.

gobernante. “La tarea del legislador será: ¿cómo se llega a ser un buen hombre, por qué prácticas habituales, y cuál es el mejor fin de la vida?”¹¹⁴ A pesar de todo, la educación en la obediencia y la educación en el mando no requieren las mismas habilidades. El filósofo concluye entonces: “debe, pues, afirmarse que en cierto sentido gobiernan y son gobernados los mismos, y en cierto sentido no son los mismos”¹¹⁵. El argumento, claramente, se torna circular.

Segunda aporía: la sinonimia entre “Constitución” y “Gobierno”

Aristóteles plantea, en los capítulos VI y VII del libro III, la sinonimia entre constitución y gobierno, *politeia* y *politeuma*, dos términos que los capítulos precedentes habían distinguido rigurosamente. La “comunidad de constitución entre los ciudadanos” (*koinonia politon politeias*), la soberanía estatal, estaba claramente situada por encima del ejercicio de la autoridad gubernamental y no debía confundirse con ella¹¹⁶. Pero ahora, Aristóteles

114 Ibídem., VII, 14, 1333a, pág. 503.

115 Ibídem., 1332b 40, pág. 502.

116 Ibíd., III, 3, 1276b, pág. 228.

declara: “la constitución es el gobierno¹¹⁷. O también: “constitución y gobierno significan lo mismo, y [...] el gobierno es lo que es soberano en la ciudad»¹¹⁸.

Tal sinonimia entre Estado y gobierno no es sin embargo aporética, se objetará, si consideramos 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 distintas magistraturas. Por lo tanto, el gobierno se identifica legítimamente con el poder soberano. Aún hoy, el término “constitución” engloba al gobierno entendido como una autoridad para la distribución de poderes. Aristóteles afirma que esta distribución debe tener tres partes independientemente del tipo de régimen: “De estas tres partes, una es la que delibera sobre los asuntos comunes, la segunda la que concierne a las magistraturas (a saber cuáles deben haber, sobre cuáles deben ser soberanas, y qué modo debe establecerse para elegir a los titulares), la tercera, la que hace justicia¹¹⁹. Estas “tres partes” corresponden respectivamente a los poderes *bouléutico*, *árquico* y *dicástico*. Debe entenderse entonces

117 *Ibíd.*, III, 6, 1278b 10–15, pág. 238.

118 *Ibíd.*, III, 7, 1279 a 25, p. 242.

119 *Ibíd.*, IV, 14, 1297b 35–40, pág. 335.

que el gobierno tiene una función legislativa ya que organiza la distribución de la autoridad soberana.

Sin embargo, como hemos visto, el gobierno también designa el *arkhé* entendido como poder ejecutivo, hegemonía. Aristóteles desarrolla este punto inmediatamente después de haber expuesto las “tres partes” necesarias a toda constitución.

La cuestión específica del ejercicio del poder es introducida por una serie de cuestiones relativas a la organización interna efectiva de los tres partidos: “¿cuánto? ¿Cuánto tiempo? ¿Con qué frecuencia? ¿Dónde? ¿En qué grupo? ¿Por quién? ¿Cómo?”¹²⁰. Todas estas preguntas conducirán necesariamente a preguntarse no sólo cuáles son los “criterios para un reparto equitativo del poder”¹²¹, sino también, de manera crucial, quién tiene la capacidad de gobernar y cuál es la relación entre gobernar y obedecer. El sentido ejecutivo del gobierno hace entonces problemática la sinonimia entre *politeia* y *politeuma*.

El examen, en los capítulos precedentes, de las virtudes necesarias para gobernar (capítulo III) y del papel de “legislador” o *nomothète* (capítulo IV)¹²², preparó el estudio

120 P. Pellegrin, *Prefacio a la Política*, op. cit., pág. 61.

121 *Política*, III, 12, 1282 b 15, p. 259.

122 *Ibíd.*, IV, 14.

del papel ejecutivo del gobierno. Es en efecto en el momento de transición entre la presentación del gobierno entendido como organismo organizador y la presentación del gobierno como mando o hegemonía, que la cuestión de la diferencia entre gobernantes y gobernados adquiere retrospectivamente todo su sentido.

La aporía, por lo tanto, se refiere al estado de la sinonimia entre la soberanía estatal y el ejercicio del poder dentro del paradigma *árquico*. ¿Debe entenderse este vínculo como una continuidad? Si este es el caso, sólo hay una diferencia mínima entre la autoridad soberana y la autoridad gubernamental, debido a los imperativos de espacialización del poder.

Una diferencia comparable a la que existe entre las distintas estancias de una casa. ¿Debe entenderse este vínculo, por el contrario, como una relación de desahogo?

El ejercicio del poder gubernamental vendría entonces a llenar una especie de vacío inscrito en la autoridad soberana ya que no todos los ciudadanos están en condiciones de ocupar indiferentemente las magistraturas y menos aún de gobernar.

En el espacio problemático abierto por la sinonimia entre *politeia* y *politeuma*, el sentido legislativo y el sentido ejecutivo del gobierno chocan: la igualdad exigida por el primero es sustituida por la jerarquía implícita por el

segundo. La autoridad soberana colectiva da paso al surgimiento de una clase dominante.

Tercera aporía: el sujeto de la *Política*

La segunda aporía conduce a la tercera: ¿Cuál es el sujeto de la *Política*? ¿Es la *excelente constitución* o los diferentes tipos de constituciones o regímenes particulares?»¹²³ ¿Revisión de la autoridad soberana o investigación de la clase dirigente? ¿Y qué clase dominante? ¿Todo el pueblo, unos pocos, uno solo? ¿Democracia, oligarquía o monarquía?

Politeia, recordemos, significa tanto Constitución en general como régimen político en particular. Este doble sentido explica la ambivalencia del tema del tratado. La obra está compuesta por ocho libros que se pueden dividir en dos momentos bien diferenciados. Los libros I a III examinan la Constitución desde el punto de vista de los conceptos fundamentales de “ciudad”, “ciudadano”, “buen hombre”, “arcón” o “nomoteto”. Los libros IV a VIII están dedicados al

123 La “excelente constitución” se introduce en III, 4, 1276 b37.

estudio de los diferentes regímenes. La ambigüedad es sobre qué bloque priorizar.

Al comienzo mismo del Libro III, Aristóteles habla del filósofo político como “aquel que realiza una investigación *peri politeias*”¹²⁴. *Politeias* puede ser un acusativo plural. En este caso, la sentencia dice así: “el que investiga las constituciones. En este caso, los libros “conceptuales”, que establecen la definición de polis y los criterios de ciudadanía, son secundarios a los que se ocupan de la comparación de los distintos tipos de constituciones. La política estaría entonces próxima, en su objeto, a la *Constitución de los atenienses*, obra en la que Aristóteles examina minuciosamente las diversas formas de los regímenes¹²⁵.

Pero *politeias* también puede ser un genitivo singular. Debe entenderse entonces: “el que investiga la Constitución”. En este caso, los primeros libros son el meollo de la cuestión y el examen de los tipos de régimen pasa a un segundo plano. Si nos decidimos por el genitivo, que es generalmente el caso, entonces la *politeia* designa la comunidad de ciudadanos en general, no este o aquel régimen político. Es *excelente* la Constitución, en la que “todos los ciudadanos cumplen excelentemente su

124 *Ibíd.*, libro III, 1, 1247 b 25, p. 219.

125 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, trad. Pierre Pellegrin y Marie-Joséphine Werlings, en *Obras completas*, París, Flammarion, 2014.

tarea”¹²⁶. En otras palabras, la *excelente Constitución* es la forma trascendental de toda comunidad política, irreductible a tal o cual tipo de gobierno.

¿Qué significa para los ciudadanos “desempeñar sus tareas de manera excelente”? Como hemos visto, es sentarse en el tribunal y participar en la asamblea, así como poseer igualmente la aptitud para mandar y la disposición para obedecer. Si es así, entonces la “excelente constitución” coincide con la democracia. La forma trascendental de la constitución es la forma democrática. Ocurre también que Aristóteles usa *demokratia* por *politeia*¹²⁷.

En cambio, si el tema principal del tratado es el examen de todos los regímenes, la democracia pierde su carácter trascendental. La *excelente constitución*, definida en los capítulos “conceptuales”, aparece entonces como un principio más o menos abusado por la realidad política de los regímenes, incluido y en especial el régimen democrático. Cada régimen tiene su forma “particular”. En este sentido, hay un poco de *constitución excelente* en cada tipo particular de constitución. Pero cada régimen también tiene una forma desviada, por lo que hay solo un poco, y a

126 P. Pellegrin, *Prefacio, Constitución de los Atenenses*, op. cit., pág. 11

127 Véase Pierre Aubenque, “Aristóteles y la democracia”, en Pierre Aubenque y Alonso Tordesillas, *Aristote politique. Estudios sobre la política de Aristóteles*, París, Puf, 1993, p. 255–264, pág. 256.

veces muy poco, de la *excelente constitución* en cada uno de ellos. La democracia es uno de los regímenes que menos democracia tiene, entendida como forma trascendental.

La aporía que afecta al tema del libro se refiere en última instancia al estatuto de la democracia. Por un lado, Aristóteles presenta la democracia como la forma ideal del poder constituyente:

Elección de todos los magistrados entre los ciudadanos; gobierno de cada uno por todos y de todos por cada uno a su vez; sorteos para las magistraturas, ya sean de todos o de todos los que no requieran experiencia o conocimiento; magistraturas no dependientes de ningún impuesto imponible o de un impuesto imponible muy pequeño; imposibilidad de que un mismo ciudadano ejerza, además de las funciones militares, dos veces la misma magistratura, o sólo un número reducido de veces y para un número reducido de magistraturas; corta duración de las magistraturas, ya sea todas o todas aquellas para las que sea posible; funciones judiciales abiertas a todos, todos juzgando todo, o las más numerosas, las más importantes y las más decisivas causas, por ejemplo la verificación de cuentas, asuntos políticos, contratos privados; soberanía de la Asamblea en todas las áreas, no prevaleciendo la magistratura en

ninguna área o sólo en muy pocas áreas, o soberanía de la Asamblea sobre los asuntos más importantes¹²⁸.

Por otro lado, la califica como uno de los peores regímenes: abuso de poder de la mayoría sobre la minoría, un régimen en el que los pobres imponen su ley a los ricos, que son dueños de los bienes. La “mayoría numérica [...] cae en la injusticia al confiscar los bienes de la minoría adinerada”¹²⁹. En este caso, la democracia ya no es la expresión pura de la igualdad ni, por tanto, de la reversibilidad del mando y la obediencia. Ahora son los pobres los que gobiernan. La asimetría de mando y obediencia se encuentra por tanto en cualquier tipo de régimen.

Si el objeto principal de la *Política* es, en última instancia, el estudio de las constituciones particulares –según su historia, sus raíces geográficas, su forma recta y sus formas desviadas–, entonces la irreversibilidad del mando y la

128 *Ibíd.*, VI, capítulo II, pág. 427. El ciudadano, observa Aristóteles, “existe ante todo en una democracia; en los demás regímenes también puede ocurrir pero no necesariamente. Porque en algunos regímenes no hay pueblo: no se acostumbra celebrar asamblea sino cabildos extraordinarios, y los juicios se juzgan ante órganos especializados. En condiciones distintas de la democracia, el magistrado sin límites ya no es el que es assembleísta y juez, sino el que se limita a una magistratura determinada. Fuera de la democracia, la participación en funciones deliberativas y judiciales es “relativa o debilitada”.

129 *Ibíd.*, VI, 3, 1318a, pág. 431.

obediencia, de gobernantes y gobernados, es la realidad ineludible del ideal

Política y dominación, la vuelta de la *oiconomia*

¿Cuál es ahora el efecto de estas aporías sobre la solidez del paradigma áρχικο? Por lo general, los comentaristas de Aristóteles señalan estas ambigüedades sin darles verdadera importancia. El archiparadigma está, según ellos, intacto. Consideran que Aristóteles, a pesar de las “incertidumbres” del texto, despejó los cimientos de la *arkhé politikè*, definió la *excelente constitución*, mostró cómo estaba presente en cada forma de los regímenes particulares a pesar de la bizarría empírica de su realidad. Según ellos, Aristóteles ciertamente duda sobre el estatus de la democracia, como cualquier filósofo griego que se precie, pero el vínculo lógico entre la soberanía estatal, el gobierno entendido como la distribución de magistraturas y el gobierno entendido como el ejercicio del poder es, en última instancia, impecable. Las aporías de ninguna manera empañan la fuerza del *arkhé*.

Hay, sin embargo, otra lectura, para la cual los elementos vacilantes, las indecisiones, las aporías de la *Política* son inherentes al propio paradigma áρχικο y revelan la

fragilidad del edificio. La amenaza anárquica se aloja inevitablemente en el corazón del *arkhé*. Esta amenaza está ligada a la primera aporía, de la que en realidad se derivan las otras dos: la imposibilidad de mantener la reversibilidad y la circularidad del mando y la obediencia.

Todo sucede como si la *arkhé politikè* siempre tuviera que volver en última instancia a lo que descarta, la *oikonomia*, la ley de la casa o economía doméstica, para establecer la fatalidad de esta imposibilidad. De hecho, la asimetría y la irreversibilidad del mando y la obediencia encuentran su estructura primaria en la domesticidad. Al final, es esto lo que impone su forma al concepto de gobierno, un mando que luego se vuelve difícil de separar rigurosamente de la dominación “natural”.

Es cierto que Aristóteles afirma con fuerza, en los primeros libros de la *Política*, la irreductibilidad de la *arkhé politikè* al *arche despotikè* –el poder doméstico–, que define así: “Hay tres partes en la administración doméstica: una concierne a la función del amo [...], otra a la del padre, y la tercera la del esposo¹³⁰. ¿Por qué entonces sospechar de la claridad de esta distinción?

Parece un hecho sin apelación. El dueño de la casa manda sin tener que obedecer. Las dos funciones están por lo tanto perfectamente separadas. En la economía doméstica, la

130 *Ibíd.*, I, 12, pág. 143.

“subordinación” de quienes obedecen es constante precisamente porque es irreversible¹³¹. El amo da órdenes que él mismo no necesariamente sabe obedecer. “En efecto, hay un poder específico del amo: llamamos así al poder que se refiere a las tareas esenciales, que el que manda no está obligado a saber realizar, sino de las que debe saber sacar provecho¹³². No es necesario que el amo sepa cómo llevar a cabo las tareas menores que le ordena a su esclavo que haga 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 ya que puede aprender a mandar¹³³. La ciudad, pues, no es en modo alguno una familia sino una comunidad de hombres libres.

Sin embargo, cuando expone las diversas funciones de los ciudadanos dentro de la ciudad–barco y las diferencias de la prudencia reservada al hombre bueno, Aristóteles se refiere al poder doméstico como modelo, elaborando así la tesis de la inevitabilidad de la subordinación política. “Si es imposible”, escribe, “que exista una ciudad cuyos

131 *Ibíd.*, I, 14, pág. 144.

132 *Ibíd.*, III, 4, 1277a 30–35, pág. 232.

133 Libro I, especialmente el cap. 7, pág. 124.

ciudadanos sean todos buenos, y sin embargo cada uno sepa realizar bien su tarea particular (que es el efecto excelencia), es, por tanto, imposible que todos los ciudadanos sean idénticos, y no habrá una excelencia única para el buen ciudadano y el hombre de bien¹³⁴. Ya conocíamos este razonamiento. Continúa Aristóteles: “Además, como la ciudad está formada por personas disímiles, [...] es necesario que no haya una sola excelencia para todos los ciudadanos, como no la hay, entre el director de un coro, y un cantor¹³⁵. Podríamos pensar que la diferencia entre un maestro de coro y un cantante es precisamente reversible: el miembro del coro siempre puede aspirar a convertirse en director algún día, el director debe haber comenzado como cantor. Sin embargo, la circularidad se interrumpe rápidamente. En efecto, hay una diferencia de naturaleza entre el director y el miembro del coro: “así como un ser vivo se compone principalmente de un alma y un cuerpo, un alma de razón y deseo, una familia de un hombre y de una mujer, una propiedad de un amo y un esclavo”, un coro se compone de un líder y de miembros, “del mismo modo, una ciudad se compone de todos estos elementos»¹³⁶.

134 *Ibidem.*, 1276 b 40, pág. 230.

135 *Ibidem.*, 1277 a 10.

136 *Ibidem.*, 1277 a 5.

La asimetría entre gobernantes y gobernados se relaciona, por tanto, en última instancia, con una serie de sometimientos, el último de los cuales (la subordinación del esclavo al amo) es particularmente significativo. El *arkhé domestikè*, que en un principio había sido excluido de la escena política, ahora sirve como herramienta para comprender una desigualdad de aptitud. La desigualdad que se convierte en el instrumento de legitimación del orden y la transición directa entre la jerarquía fáctica y la jerarquía política. La asimetría entre gobernantes y gobernados se justifica con una teoría implícita de la gobernabilidad: ser gobernable es estar naturalmente destinado a obedecer, es ser la instancia somática de la psique política, el personal de servicio de la ciudad.

La *oikoinomia*, ley de la casa, interviene pues aquí, después de haber sido excluida, para naturalizar la *arkhé politikè*. La heteronormatividad del *arkhé* –política y doméstica al mismo tiempo– determina simultáneamente su solidez y su vulnerabilidad, su anarquía.

La consideración de este elemento anárquico es el hilo conductor de algunas de las más grandes interpretaciones filosóficas contemporáneas del *arkhé* político occidental. Son las que vamos a estudiar a continuación.

IV. ANARQUÍA ONTOLÓGICA.

DE GRECIA A LOS ANDES: LOS VIAJES DE REINER SCHÜRSMANN

La deconstrucción debe liberar un origen [...] rebelde al mando y la dominación¹³⁷.

Cesación de principios, destronamiento del principio mismo de estos principios y comienzo de una economía transitoria anárquica¹³⁸.

Reiner Schürsmann

137 R. Schürsmann, *El principio de anarquía*, op. cit., pág. 170.

138 *Ibidem.*, pág. 19

ANARQUÍA, METAFÍSICA Y “DECONSTRUCCIÓN”

La política depende de la elaboración lógica y ontológica del *arkhé*, que al mismo tiempo revela su heteronormatividad constitutiva, por lo que es necesario dilucidar la dimensión anárquica de la metafísica misma. Esta elucidación forma el corazón de la gran obra de Reiner Schürmann, *El principio de anarquía, Heidegger y la cuestión de la acción*¹³⁹. Schürmann desarrolló desde el principio, durante una trayectoria atípica y prematuramente interrumpida, una reflexión decisiva sobre la relación estructural entre anarquía y filosofía¹⁴⁰.

El Principio de Anarquía cruza los hilos de un análisis sistemático de la *arkhé* aristotélica por un lado, y de la deconstrucción de la cuestión política de la anarquía según Heidegger, por otro.

La metafísica en su conjunto, afirma Schürmann, se basa en una “anarquía ontológica” a la que reprime y en la que, sin embargo, acaba por agotarse. Este agotamiento tardío –que marca el tiempo último de lo que Heidegger pensó

139 Idem.

140 Ver en particular también *Broken Hegemonies*, Zurich, Diaphanes, reed. 2017, así como los artículos recogidos en *Tomorrow the Manifold. Ensayos sobre Foucault, la anarquía y la singularización por venir*, Malte Fabian Rauch y Nicolas Schneider (eds.), Zürich, Diaphanes, 2019.

bajo el nombre de historia del ser¹⁴¹– se produce cuando todos los principios que han regido las épocas de esta historia han decaído a su vez, vaciando la idea incluso en principio de su sentido. “El destino de la metafísica es [...] en su esencia el destino en el que los principios se marchitan”¹⁴².

Si el anarquismo político data de finales del siglo XIX, la anarquía ontológica es el fenómeno del siglo XX. De hecho, Schürmann escribe: “es en la constelación epocal del siglo XX cuando se agotará la antigua procesión y legitimación de la *praxis* a partir de la *theoria*. Entonces, en su esencia, la acción resultará anárquica¹⁴³. La cuestión de la anarquía aparece en el momento en que la “acción”, y más generalmente la *praxis*, ya no puede ser legitimada por un arkhé.

La anarquía se convierte así en concepto en el momento preciso en que paradójicamente deja de ser “teórica”: “La anarquía [...] sólo se vuelve operativa como concepto cuando la gran red de constelaciones que fijan la presencia en constante presencia se cierra sobre sí misma¹⁴⁴. Por todo ello, la anarquía como *praxis* no puede confundirse con

141 Véase R. Schürmann, *El principio de anarquía*, *op. cit.*, pág. 32.

142 *Ibidem.*, pág. 391.

143 *Ibidem.*, pág. 13

144 *Ibid.*, pág. 14

“anarquismo”. Schürmann mantiene a lo largo de su obra una distinción rigurosa entre anarquía y anarquismo. El futuro liberado por la “deconstrucción” no puede ser anarquista ya que el anarquismo mismo tiene que ser deconstruido, cosa que no ha podido ocultar, a pesar de su extremismo revolucionario, su pertenencia a la metafísica y por lo tanto su paradójica subordinación al *arkhé*.

¿Es tan cierto, sin embargo, que la anarquía ontológica no toma prestado nada del anarquismo político? ¿No le debe ella, para empezar, su nombre? Caracterizar la deconstrucción heideggeriana como principio de anarquía es ciertamente un gesto filosófico decisivo. Pero, ¿de dónde viene este concepto de anarquía, que no existe en Heidegger? ¿Cómo puede Schürmann elaborarlo al margen de cualquier referencia al anarquismo?

Evocaciones críticas del anarquismo

Hay, en *El principio de anarquía*, tres evocaciones críticas del anarquismo. El primero, antes mencionado, denuncia la supuesta adhesión del pensamiento anarquista a la metafísica. Recuerda esta afirmación:

No se tratará aquí de “anarquía” en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que buscaban

estos maestros era desplazar el origen, sustituir el poder de autoridad, *princeps*, por el poder racional, *principium*. Una operación “metafísica” entre tantas. Sustitución de un punto de enfoque por otro¹⁴⁵.

La anarquía ontológica golpea con vanidad cualquier “respuesta” a la pregunta “¿qué debo hacer?” Responder sería invocar de nuevo un *arkhé*, un principio explicativo.

Lo que no implica, sin embargo, la segunda evocación crítica del anarquismo, es que la anarquía ontológica sea una simple 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 isla bendita de Ninguna parte”¹⁴⁶. “Aquí”, continúa Schürmann, “la respuesta es la misma que antes, con respecto a los anarquistas: el utopismo, ya sea entendido como la teoría de la ciudad perfecta o como una filosofía de la historia que llega a su culminación futura en una armonía universal, es tan “metafísica” como el anarquismo teórico. Siempre estamos evaluando, siempre sopesando las ventajas y desventajas de una teoría u otra”¹⁴⁷. “Nada de eso aquí”¹⁴⁸.

145 *Ibidem.*, pág.16.

146 *Ibidem.*, pág. 37.

147 *Idem.*

148 *Idem.*

En efecto, “la utopía es la incidencia más colorida e imaginaria de la relación sustancialista con el uno”¹⁴⁹.

La última alusión crítica al anarquismo se deriva de la anterior. Para no ser una utopía, la anarquía ontológica no responde ni a los “criterios” prácticos invocados por Proudhon (sustitución de la Ciencia por el dominio del hombre por el hombre) ni por Bakunin (la “vida espontánea”, la “pasión”, la “revuelta de la vida contra la ciencia”)¹⁵⁰.

La única instancia que puede entonces “legitima[r] el concepto de anarquía [...] es un concepto de ontología fenomenológica. No tiene nada que ver con el viejo debate sobre la mejor forma de gobierno, nada; más precisamente, con las tres formas tradicionalmente juzgadas buenas que son la monarquía, la aristocracia, la democracia, y sus respectivas perversiones que son la tiranía, la oligarquía y la anarquía”¹⁵¹. La anarquía ontológica es ajena a la discusión de los regímenes. “Confundir la amalgama de estas tres perspectivas, la anarquía del poder, con la anarquía [ontológica] es estar completamente equivocado sobre el

149 Idem.

150 Pág. 417, Schürmann cita a Proudhon (“¿*Qué es la propiedad?*” E. James [ed.], París, 1966, p. 295 y 299 *sg.*) y Bakounine (*Gesammelte Werke*, M. Nettelau [ed.], vol. III. Berlín, 1924, págs. 127–131.)

151 *Ibidem.*, pág. 417–418.

tipo de inteligibilidad buscada por la fenomenología de las inversiones de presencia”¹⁵².

Esta fenomenología pone de manifiesto que “el principio de cohesión, sea autoritario o racional, no es más que un espacio en blanco sin poder legislativo sobre la vida. La anarquía habla del destino que hace marchitar los principios con los que los occidentales han relacionado, desde Platón, sus actos y gestos para anclarlos allí, para protegerlos del cambio y de la duda”¹⁵³.

Sin embargo, la relación crítica con el anarquismo no lleva a Schürmann a despolitizar la anarquía. Muy al contrario, asevera, “con la clausura, una determinada forma de entender la política se vuelve imposible, y otra se vuelve inevitable”¹⁵⁴.

La acción ahora suspendida en el vacío es política en un sentido inédito, que nuestra época de transición no hace más que esbozar.

Este significado sólo puede aparecer en el horizonte de una meditación radical sobre el principio, que es lo único que permite identificar las cuestiones prácticas.

152 *Ibidem.*, pág. 418.

153 *Ibidem.*, pág.16.

154 *Ibidem.*, pág. 57.

Anarquía y meditación del principio.

¿Qué es un principio? En el Libro V de la Metafísica, Aristóteles declara: “Principio se dice primero del punto de partida [*aitia*, causa] del movimiento de la cosa. [...] Lo que es común a todos los principios es ser el primer punto [*hoten*] a partir del cual hay existencia, devenir o conocimiento”¹⁵⁵.

El principio es “por qué”, “desde qué” una cosa es lo que es. La meditación del principio es, pues, ante todo, un pensamiento de procedencia. Todo tiene su querencia, de donde viene, “como el casco de un barco y los cimientos de una casa, y, para los animales, el corazón siguiendo a unos, la cabeza según otros”¹⁵⁶. Esto parece golpear la vanidad en toda anarquía. Si todo tiene una procedencia, nada es anárquico...

El problema es que origen y comienzo no son idénticos. La comprensión propiamente filosófica del “qué” transformó inmediatamente la antecendencia en prioridad y

155 Aristóteles, *Metafísica*, V, 1012b–1013a, trad. Padre Jules Tricot, París, Vrin, 1933, trad. modificado.

156 Idem.

superioridad. Para Aristóteles, lo que origina comienza, y lo que comienza manda. Un intervalo de tiempo, el intervalo entre el antes y el después, se convierte para él en un orden jerárquico. Quien viene antes tiene autoridad sobre quien viene después. La historia filosófica del advenimiento está así entrelazada con la génesis del gobierno. “La inteligibilidad y la autoridad [son] genética y estructuralmente idénticas”¹⁵⁷.

La teleocracia aristotélica

El pensamiento tradicional sobre la acción ha tomado prestado de la filosofía primera el concepto de un comienzo “al que lo múltiple remite y lo hace verdadero, lo verifica; asimismo, para que haya acción, y no sólo actividades, debe haber un primero que dé sentido y dirección a la acción”¹⁵⁸. Este “patrón” que es literalmente el *arkhé*, lo expone Aristóteles como la forma paradigmática en “la metafísica como lógica”, que define la relación de la sustancia con sus

157 MF Rauch y N. Schneider, “Of Peremption and Insurrection. El encuentro de Reiner Schürmann con M. Foucault”, en *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, pág. 153, mi traducción.

158 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, *op. cit.*, pág. 58.

predicados “según la relación atributiva, *pros hen*”¹⁵⁹. “Siempre el *arkhé* funciona con respecto al actuar como la sustancia funciona con respecto a sus accidentes¹⁶⁰. La relación atributiva es el arquetipo del poder.

Para explicar la relación de la sustancia con sus accidentes, Aristóteles “comparaba la constitución de un principio de acción a un ejército en fuga, impulsado por el miedo, pero del cual, primero un soldado, luego varios se detienen, miran hacia atrás donde está el enemigo y toman coraje. Todo el ejército no se detiene porque dos o tres dominen su miedo, sino que de repente vuelve a obedecer las órdenes, y la actividad de cada uno se convierte en la acción de todos. Aristóteles ve el mando, *arkhé*, imponiéndose sobre los fugitivos como ve la sustancia en tanto que *arkhé* imponiendo su orden sobre los accidentes¹⁶¹.

Hay, pues, un isomorfismo entre metafísica y política, ontología y mando militar¹⁶². Esta relación dual forma según Schürmann una economía. El *oikos* no es sólo la ley de la casa, la sede de la *archè domestikè* en la que la *archè politikè*

159 *Ibidem.*, pág. 14

160 *Idem.*

161 *Ibidem.*, pág. 58. Aristóteles, *Second Analytics, Organon IV* sección V, cap. 19, § 5, trad. Padre Pierre Pellegrin, París, GF–Flammarion, 2005.

162 MF Rauch y N. Schneider, “Of Peremption and Insurrection. El encuentro de Reiner Schürmann con M. Foucault”, *loc. cit.*, pág. 153.

encuentra secretamente su modelo, sino el lugar de una heteronormatividad aún más amplia, una composición de sentido y de hechos que testimonia lo que Aristóteles, para llegar al significado filosófico de *arkhé*, tuvo que reunir y forzar a entrar en él. El *arkhé*, en efecto, procede de “un conjunto de premisas que le son fenoménicamente extrañas”¹⁶³.

“¿Cuál es la parte de atención al fenómeno y cuál es la parte de construcción metafísica de esta noción aristotélica de *arkhé*?¹⁶⁴ Desde Homero, continúa Schürmann, “el significado común del verbo *arkhein* era: liderar, venir primero, abrir, por ejemplo una batalla o un discurso. El *arkhé* designaba lo que está al principio, ya sea en un orden de sucesión temporal, como la infancia, o en un orden de elementos constitutivos, como la harina es la base de la masa, los órganos son las partes elementales del cuerpo. El segundo significado –mando, poder, dominación, no se encuentra en Homero, sino en Heródoto y Píndaro. Aristóteles retoma este significado. Pero la innovación aristotélica consiste en la unión de los dos significados, principio y dominación, en un mismo concepto abstracto¹⁶⁵. Al fundar los dos significados de principio y mando en una

163 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, *op. cit.*, pág. 114.

164 *Ibidem.*, pág. 137.

165 *Ibidem.*, pág. 132–133. La referencia a Aristóteles es *Metafísica* V, 1012b 34–1013 a 17.

unidad indisoluble, Aristóteles proyecta las propiedades horizontales del espacio y el tiempo sobre el plano inclinado de las jerarquías ontológicas. Preceder en el tiempo como en el espacio significará en adelante sobresalir y subordinar.

Esta es la razón lógica de la asimetría entre gobernantes y gobernados: la distancia entre el sujeto y el predicado no es una línea recta sino una inclinación. La forma predicativa (S es P) es en efecto definida por Aristóteles como una pendiente, una “enklisis”, inclinación hacia un lado”¹⁶⁶. La atribución es la inclinación de la sustancia, que determina un orden de salida y un orden de llegada. El sujeto de la proposición es un promontorio, un relieve (*exogè*) del que surgen accidentes y predicados. Éstos no se añaden a la sustancia desde fuera, proceden de ella. «Hay proposición según [Aristóteles] cuando el logos se centra en la distinción en sí mismo entre sujeto y predicado, y principalmente cuando la “pendiente” de tal logos está en indicativo [S es P], habiéndose dicho allí la cosa [...] como si de allí viniera»¹⁶⁷.

Esta vertiente es el origen de la gobernabilidad. La relación del general con sus soldados, como la de gobernante a gobernados, es la traducción objetiva de la

166 Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. Padre Gilbert Kahn, París, Gallimard, “Tel”, 1967, p. 69.

167 Jean Beaufret, "Hegel y la proposición especulativa", en *Diálogos con Heidegger*, II, París, Minuit, 1973, p. 137.

relación predicativa, que establece el esquema *pros hen* en una relación de poder¹⁶⁸. Los predicados y los accidentes se doblan ante la instancia de la que derivan.

No basta con criticar el “prejuicio gubernamental” si no vemos que la subordinación gubernamental es ante todo el trazado de una línea oblicua lógica y ontológica que señala la complicidad entre pensar y dominar.

Todo se inclina dentro del paradigma arcaico, que articula soberanía y gobierno. La causa primero. El principio extrae su poder de la relación causal que establece entre premisas y consecuencias. “La alianza de las dos nociones de comienzo y dominación sólo es posible si se ha constituido primero la metafísica de las causas¹⁶⁹. Es de este sobresalir, de donde derivan sus efectos, que el principio causal destina a las cosas a cubrir continuamente la distancia que las separa y las acerca a sí mismas.

A la procedencia causal corresponde necesariamente la orientación hacia el fin. El *arkhé* presupone la organización teleológica del régimen causal, para el cual el paradigma árquico es una “teleocracia”: “el telos 'reina', 'manda', y por tanto ejerce su función de *arkhé*¹⁷⁰. *Arkhé* y *telos* aparecen

168 Véase R. Schürmann, *El principio de anarquía*, op. cit., pág. 116–117.

169 *Ibidem.*, pág. 137.

170 *Ibidem.*, pág. 143.

“en su extraña identificación”. Extraña en verdad, ya que el *arkhé* está comenzando y el *telos* completándose. En realidad, “como origen, el *telos* no pone fin a la cosa, sino que por el contrario de él comienza¹⁷¹. La cosa comienza sólo una vez a orientarse hacia su fin. Moviéndose hacia su propio ser, no puede desviarse de su trayectoria. Es así que la cosa está condenada a su cumplimiento, cae hacia él. La teleocracia, afirma Schürmann, ha reinado ininterrumpidamente a lo largo de la historia de la metafísica.

La articulación del *arkhé* al *telos* está ordenada al esquema de producción, a una cierta relación entre *praxis*, *poiesis* y *tekhnè*¹⁷². Heidegger, recuerda Schürmann, mostró que la “teleocracia teórica” nació de la reflexión sobre el vínculo indisoluble que une estos tres dominios. El fin de una cosa, su terminación, están pensados sobre el modelo de la obra, del producto. Esto explica el privilegio concedido a los ejemplos del artista y del artesano en la explicación ontológica del ir y venir. El devenir, incluido el de los seres naturales –nacimiento, crecimiento, devenir– se concibe según el esquema productivo. “El campo de los fenómenos a los que se apropia la causalidad en cuanto al lugar que le corresponde”¹⁷³ son seres fabricados. El paso de la potencia

171 *Ibidem.*, pág. 144.

172 *Ibidem.*, pág. 143.

173 *Ibidem.*, pág. 137.

al acto, la entelequia misma, se rige por la razón *poiética*. ¿Por qué? Porque “la mirada que surge sobre el *eidos* a producir está dominada por el 'telos' en tanto que queda inacabado, en tanto que está por delante, por perseguir”¹⁷⁴. El ser es, como la obra, existe sólo al final.

La articulación de los distintos valores del oblicuo permite comprender que “la legitimación de la ciudad en relación con sus componentes [las distintas magistraturas] se hace con criterios sustancialistas que pertenecen específicamente a los criterios de fabricación: Es allí que todos los actos del artesano, todos los materiales y 'accidentes' deben estar orientados 'hacia lo uno' [*pros hen*] que es la obra acabada”¹⁷⁵.

También los reyes, los magistrados y los gobernantes son ante todo arquitectos. “Magistrados, reyes y tiranos [son] nombrados bajo la misma rúbrica que las artes arquitectónicas”¹⁷⁶. El paradigma árquico es, en efecto, en sentido propio, una arquitectura que reúne, en un solo edificio de paredes inclinadas, el esquema atributivo, el concepto de causa (*aitia*), el vínculo teleocrático, el esquema tecnopoiético y la hegemonía política.

174 *Ibidem.*, pág. 143.

175 *Ibidem.*, pág. 117.

176 *Ibidem.*, pág. 143–144.

Del *arkhé* al *principium*

Esta supremacía arquitectónica persiste a lo largo de la tradición metafísica y toma formas diferentes en cada época. Los “reordenamientos internos incesantes”¹⁷⁷ del *arkhé* manifiestan tanto su fuerza –su continuidad– como su grieta, es decir, la caducidad de sus ocurrencias. La anarquía aparece primero como el fenómeno de retroceso que sufre la arquitectura –ontológica y política– al final de una era. Este fenómeno es tanto más paradójico cuanto que el *arkhé* parece solidificarse cada vez más de una época metafísica a otra.

Schürmann toma como ejemplo la transición del griego *arkhé* al latín *principium*. El concepto de *principium* se elabora “desde Cicerón hasta Leibniz” y ya encuentra en la ontología medieval, con Duns Scoto en particular, su significado rector, que prefigura el principio de razón:

En el título “principio de razón” no es la palabra “principio” la que traduce “arkhé”, es la palabra “razón” –*nihil est sine ratione*. El “principio de la razón” parece

177 *Ibidem.*, pág. 201.

entonces reducirse a una simple tautología: “principio del arkhé”, “principio del principio”.

Del *arkhé* como elemento primordial constituyente de las sustancias sensibles, hemos pasado al *principium* como proposición evidente de la que derivan otras proposiciones, no evidentes en sí mismas. Todo tiene un principio (entendido como *arkhé*), he aquí mi gran principio (entendido como proposición primera y obvia)¹⁷⁸.

La transformación del *arkhé* en principio, y del principio en *principio del principio*, refuerza por un lado la arquitectura del paradigma. El *arkhé* al desdoblarse se convierte en hiperprincipio, gobernador supremo, el *Deus Pantocrator* de los medievales. “El dominio desde el cual los medievales entienden el origen ya no es el devenir físico, sino la *gubernatio mundi*, el gobierno que un ser supremo ejerce sobre todas las cosas¹⁷⁹. Con el descubrimiento del principio de razón, esta autoridad se convierte en el “fundamento sobre el que de ahora en adelante descansa toda certeza y toda verdad”. El principio, todo poder de racionalidad, establece su imperio ontológico y político

178 *Ibidem.*, pág. 146–147.

179 *Ibidem.*, pág. 157.

(*imperium*). “La metafísica del principio [...] inviste el origen como *princeps*, como príncipe y gobernante”¹⁸⁰.

Por otro lado, el aumento de la fragilidad resquebraja esta ganancia de fuerza. Ciertamente, el principio del principio no obedece a nada ni a nadie. Esto también es cierto en política. En su artículo “Legislación–transgresión”, Schürmann toma el ejemplo posterior de Maquiavelo: “*El príncipe* de Maquiavelo obliga a otros sin estar él mismo obligado. Si él mismo se sometiera a sus prescripciones, ya no sería el amo. Para que un tipo de voluntad sea fuerte, debe legislar para los demás, para el “rebaño” pero no para sí misma¹⁸¹. Ahora bien, es precisamente aquí donde aparece la grieta: el hiperprincipio es necesariamente *extraprincipal*.”

Como no tiene un principio, el principio está destinado a salir de su campo. Ya lo mostró la teología: “el mundo está ordenado a Dios, pero Dios no es parte de este orden; es eminente, es decir, heterogéneo en relación con el orden del que es sin embargo principio¹⁸². La inclinación cada vez más pronunciada de la pendiente expulsa el principio fuera de sí mismo. Habiéndose convertido en un hiperprincipio,

180 *Ibidem.*, pág. 163.

181 R. Schürmann, *Legislación–Transgresión. Estrategias y contraestrategias en la justificación trascendental de las normas*, en *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, pág. 77–120, mi traducción, p. 100.

182 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, *op. cit.*, pág. 151.

se distancia de sus subordinados, se pierde a medida que gana altura, se convierte en el principio de nada. Príncipe de nadie.

La meditación del principio, declara Stanislas Breton refiriéndose a Schürmann, es un “continuo retorno a lo que transcurre del principio en el juego mismo de la pregunta siempre recomenzada”¹⁸³. La cuestión es la siguiente: ¿el principio está en lo que es principio de, o está fuera de él? ¿Se ha fijado alguna vez metafísicamente la distancia correcta entre el principio y su derivado? La fisura se aloja precisamente ahí, en el seno del problema de la diferencia entre el principio y los principados. Si está demasiado alto, el principio sale del campo y pierde su significado haciéndose extraño a su derivado. Si es demasiado cercano, demasiado igual a su derivado, demasiado democrático, abandona al mismo tiempo su dimensión de principio.

Volvamos por un momento a la definición aristotélica del principio. “La característica común de todos los principios es, por tanto, ser la fuente de la que derivan el ser, la generación, el conocimiento. Pero entre estos principios, algunos son inmanentes [*enuparkousai*], otros externos [*ektos*]¹⁸⁴. Esta observación, aparentemente simple (algunos seres tienen su principio en sí mismos, otros, como

183 Stanislas Breton, *Del principio*, París, Cerf, 2011, p. 242.

184 Aristóteles, *Metafísica*, V, *op. Cit.*

objetos manufacturados, fuera de sí mismos), contiene el germen de la antinomia del principio. El principio debe estar ligado de alguna manera a las cosas de las que es comienzo, de lo contrario no sería principio. Debe formar con ellas una comunidad, lógica, ontológica, política. Pero también debe diferir radicalmente de ellas si no quiere volverse él mismo asimilable a las cosas que manda. Al tener que ser las dos a la vez, el principio no puede estar ni dentro ni fuera de aquello de lo que es principio.

Principio... de nada

El *arkhé* ha perdido su poder porque se constituyó a partir de un abuso de poder que ahora está saliendo a la luz. La hiperprincipalidad ya no puede enmascarar el hecho de que nunca ha habido un principio “puro”, un comienzo radical sin contradicción. Por un lado, como hemos visto, porque el significado aristotélico del *arkhé* es un montaje. Por otra parte, porque esta asamblea del principio–mandato condena el principio por estar demasiado lejos o demasiado cerca de lo que rige. Tampoco ha existido nunca un mando puro, un imperativo suficientemente autoritario para enmascarar su propia contingencia y regular la justa distancia entre gobernantes y gobernados.

Lo que decide el orden en la metafísica no son los líderes, sino las “formaciones de dominación”. Lo que manda no son principalmente los arcontes, sino los “códigos”¹⁸⁵. Lo que obedece no son principalmente los ciudadanos, sino “las palabras, las cosas y las acciones”¹⁸⁶. Los montajes conceptuales y los retoques son los verdaderos principios de los principios.

Los gobernantes, las leyes, las decisiones, los actos mismos derivan su autoridad de la constelación o de la economía de la presencia a la que pertenecen y que se organizan cada vez en torno a un centro condenado a la disolución anárquica.

Llama la atención ver que la constitución del paradigma árquico –la inclinación a entrar en la gobernabilidad– también es caracterizada por Schürmann como un robo. “Desde un punto de vista genealógico, afirma, las constelaciones históricas de seres presentes aparecen como órdenes, colocadas bajo un Primer Director.

Pero tan pronto como la mirada retrocede hacia su presencia, el linaje en el que estas constelaciones fueron comandadas por las autoridades rectoras de la época

185 *Ibidem.*, pág. 45.

186 *Ibidem.*, pág. 131.

resulta haber nacido de un cierto ocultamiento¹⁸⁷. La elaboración aristotélica del *arkhé* oculta, es decir, encubre, el elemento anárquico de su propio origen al transformarlo en principio y mando absolutos.

Rápidamente vemos, sin embargo, lo que distingue el ocultamiento de Schürmann del robo de Proudhon. La propiedad, para el filósofo, es ante todo lo propio, el modo en que se ha asignado filosóficamente la identidad de las cosas despojándolas de su consistencia original.

Lejos de ser la “fuente primaria de todas las cosas”¹⁸⁸, el origen no comienza, no se articula ni manda nada. “La pareja de nociones *arkhé–telos* no agota el fenómeno del origen¹⁸⁹.”

La propiedad ontológica, como la propiedad material, por tanto ambas proceden del ocultamiento de la fuente. Pero Schürmann afirma –lo que justifica precisamente su crítica al anarquismo– la prioridad de la deconstrucción de lo propio sobre la abolición de la propiedad privada.

187 *Ibidem.*, pág. 23.

188 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, *op. cit.*, pág. 169.

189 *Ibidem.*, pág. 125.

Surgimiento de la anarquía como cuestión política

Sin embargo, tal prioridad no borra, sino por el contrario libera, según él, la dimensión política y el futuro de la anarquía ontológica.

Cuando la acción ya no depende de un *arkhé*, la “política” misma pierde su obsesión gubernamental. “La pareja *arkhein–arkhesthai*, gobernar y ser gobernado, dice con mucha precisión [...] qué esquema de pensamiento es golpeado por la decadencia al final de la metafísica¹⁹⁰.

Por tanto, prosigue Schürmann, “la deconstrucción debe liberar un origen [...] rebelde al mando y la dominación”¹⁹¹. Si el origen “se muestra 'en el fondo' como anárquico, entonces su expresión patente, lo político, se verá privada de su fundamento allí. Si aparece sin principio, entonces el único principio de la política será el principio de la anarquía.

190 *Ibid.*, pág. 132.

191 *Ibidem.*, pág. 170.

El tiempo de la anarquía

Hay varios tiempos de anarquía. Está el tiempo de sus irrupciones momentáneas, fenómenos de inversión, como hemos visto, entre dos reinados principales. Está el tiempo de la anarquía de transición, característico del pensamiento de Heidegger. Heidegger en efecto no llegó hasta la conclusión anarquista, hasta la “acción antiprincipal”¹⁹². Por eso su pensamiento queda en un entremedio, “implantado todavía en la problemática del *ti to on* (“¿Qué es el ser?”), pero ya arrancándolo del esquema de *proshen* que le era congénito. Principio aún, pero principio de anarquía.

Finalmente, está el tiempo de la anarquía que se anuncia en el horizonte de la extinción definitiva de los principios y de después de la deconstrucción. Schürmann hace mucho más que constituir la anarquía como herramienta de lectura de Heidegger. Al mismo tiempo, despide a Heidegger de su posición de maestro. “Heidegger', escribe, [...] ocupará el lugar de cierta regularidad discursiva. No será el nombre propio que se refiera a un hombre de Messkirch, fallecido en 1976¹⁹³. Esta “regularidad”, esta regla con la que

192 *Ibidem.*, pág. 351.

193 *Ibidem.*, pág. 11–12.

Heidegger se ve identificado aquí es, como hemos dicho, el pensamiento del ser. Pero Schürmann deslocaliza esta regla, lleva el corpus heideggeriano “a un lugar donde al hombre Martin Heidegger no le hubiera gustado que lo llevaran”¹⁹⁴. Este “algún lugar”, por supuesto, es la anarquía.

La anarquía que se avecina es igual y diferente a la de tiempos anteriores. La misma, porque aparece en el “lugar abandonado por las sucesivas representaciones de un fundamento inquebrantable”¹⁹⁵, mientras que “no hay nada para tomar el control”¹⁹⁶. Otra, porque abre la posibilidad “de ir más allá del origen como *arkhé* y como principio, [...] de tomar la llave de los campos como cuando uno recobra la libertad”¹⁹⁷. Vivimos en la era de la emancipación de las “libertades bajo vigilancia de los principios”¹⁹⁸.

Esta emancipación aclara la diferencia entre “la” y “lo” político. Si “la” política no tiene existencia fuera del paradigma árquico, “lo” político es la forma anárquica de la comunidad: una adscripción sin subordinación. Desde los griegos y a lo largo de la historia de Occidente, “lo” político

194 *Ibidem.*, pág. 11.

195 Citado en *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, pág. 156.

196 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, *op. cit.*, pág. 366.

197 *Ibidem.*, pág. 46.

198 *Ibidem.*, pág. 131.

ha desaparecido detrás de “la” política. La dimensión “obvia” de la política aparece hoy a través de su “desorden”¹⁹⁹. Pero si el origen “se muestra 'en el fondo' como anárquico, entonces su expresión evidente, lo político, quedará privado de fundamento allí. Si aparece sin principio, entonces el único principio de la política será el principio de la anarquía.

Entonces, ¿cómo concibe Schürmann con mayor precisión el significado político de la anarquía? Dos hitos importantes guían su pensamiento sobre la política. Una lectura de Plotino y una lectura de Foucault. La lectura de Plotino, aunque poderosamente original, todavía da testimonio de la influencia heideggeriana. La de Foucault marca un verdadero paso de costado.

Leer a Plotino: La política como acontecimiento

“Lo” político es esa región fenomenológica donde “las palabras, las cosas y las acciones están [...] mutuamente presentes”²⁰⁰. Hay, pues, una unidad sin arconte, sin príncipe. Este “Uno” es lo que pensó Plotino en su

199 *Ibidem.*, pág. 54.

200 *Ibidem.*, pág. 131.

irreductibilidad a cualquier unidad árquica, centralizada y sobresaliente. La “henología” (literalmente *logos* del Uno) es ya la desconstitución de la teleocracia.

En un artículo titulado “La henología o como ir más allá de la metafísica”²⁰¹, Schürmann muestra que el Uno, en Plotino, a menudo llamado “principio”, no es de ninguna manera identificable con el *arkhé*. Sin embargo, el pensamiento de Plotino se ha interpretado a menudo como una radicalización del concepto aristotélico y la expresión suprema de la tesis “trascendentalista”. Plotino afirmaría que el *arkhé*, el principio, establece su dominio manteniéndose infinitamente distante de aquello de lo que es el principio. “Tal es [...] la opinión recibida respecto a los neoplatónicos: puesto que el Uno trasciende la Inteligencia y los seres, está “por encima de ellos”²⁰². Según esta “opinión”, el principio permanece inaccesible a sus derivados. La “henología”, dice de nuevo Schürmann, “sería una metafísica de trascendencia radical. Sin embargo, nada más ajeno al pensamiento de Plotino que este debate entre trascendencia e inmanencia.

Cuando Plotino dice que el Uno “no es”, que no es principio de lo que es principio, no plantea una simple

201 R. Schürmann, “L’hénologie comme dépassement de la métaphysique”, *Estudios filosóficos*, n° 3, “Filosofía griega”, julio–septiembre de 1982, p. 331–350.

202 *Ibidem.*, pág. 332.

relación de extrañamiento sino que abre el espacio de la diferencia ontológica. El Uno no es –un ser. “Para la fenomenología negativa, la diferencia ontológica separa al Uno de los entes²⁰³. Pero la diferencia no es una jerarquía.

El Uno así pensado no genera ningún “proposicional schema”, no decide sobre ninguna derivación. “No se puede decir de él que hace algo, que actúa. Si unifica, ese no es su acto en el sentido de que pensar y hablar son los actos de una sustancia humana, de un agente”²⁰⁴. Además: «la unificación no es el acto del Uno, pero el Uno es enteramente unificación»²⁰⁵.

Pero, ¿qué es una unificación sin hechos? ¿Cuál no es ni un principio ni un mandamiento? ¿Una unificación que no gobierna?

Schürmann responde: “Si el Uno no es un ente (*mé on*) sino el ser (*to einai*), debe entenderse como un acontecimiento²⁰⁶.

A la luz del concepto heideggeriano de *Ereignis* (acontecimiento de apropiación), Schürmann propone una

203 *Ibidem.*, pág. 334.

204 *Ibidem.*, pág. 337.

205 *Idem.*

206 *Ibidem.*, pág. 336.

lectura acontecimental, es decir no fundacional, del principio²⁰⁷. El evento es lo que mantiene unidas las cosas, ajusta unas a otras, horizontalmente.

Un *arkhé*, un principio, no es nada en sí mismo, es un simple factor de orden. [...] Como principio de orden, principio diferencial entre las cosas, “¡no vino, está ahí! ¡Él no está en ninguna parte y no hay nada donde está!”. El Uno es el factor por el cual todas las cosas se coordinan y sin el cual se desintegrarían. Él es una constelación pura, unificando ladrillos en una casa, soldados en un ejército, ciudades en un imperio. Pero lejos de ostentar el colmo del poder, como modo de interacción fenoménica, es el más tenue, el más precario²⁰⁸.

La henología negativa “frustra la colusión entre lo primario y lo que funciona como fundamento”²⁰⁹. En otras palabras, un principio no puede mandar, un principio no puede comenzar. Puede llegar primero sin dominar. Si “la noción no metafísica del Uno es difícil, continúa Schürmann,

207 También se hace referencia a Heráclito: “‘El relámpago es el piloto de todas las cosas’. El Uno pone todas las cosas en su lugar, no como agente supremo, sino como un rayo”: *El Principio de la Anarquía*, op. cit., pág. 260–261.

208 "La henología como superación de la metafísica", art. citado, pág. 337. Schürmann cita a Plotino, *Enneades*, V, 5 [32], 8, 23.

209 *Ibidem.*, pág. 333.

es porque necesita ser disociada de todas las representaciones causales”²¹⁰. El Uno es aquello por lo que las cosas se disponen entre sí, un ordenamiento sin ordenado.

El principio no está, pues, ni fuera ni en las cosas, no es ni “trascendente” ni “inmanente” a ellas. Lo cual es sólo una debilidad si se determina al Uno como causa suprema. No si pensamos en ello como un evento, como la forma en que los elementos toman forma en un todo, en que cada cosa encuentra su lugar, sin obedecer a nadie. “De repente la economía anárquica”²¹¹, hace de Plotino el primer anarquista²¹².

Ontología y política finalmente se encuentran en el lugar de la anarquía cuando la cuestión de una unificación que no depende de un gobierno encuentra su respuesta: el acontecimiento. Es el acontecimiento que señala la posibilidad de una coordinación de individuos, de un conjunto de elementos diferentes que confluyen sin una autoridad central.

210 *Ibidem.*, pág. 338.

211 Véase *El principio de anarquía, op. cit.*, pág. 393. Véase “Anarquía no significa anomia”. pág. 415.

212 Véase la referencia de Deleuze al anarquismo ontológico de Plotino en el capítulo V.

Leyendo a Foucault

Una vez identificado el origen ontológico del “prejuicio gubernamental”, una vez deconstruida la idea de una buena distancia entre principio y principiado, una vez desmantelada la jerarquía, Schürmann, gran lector de Foucault, puede entonces dedicarse a una crítica a la gubernamentalidad. Relaciona la eventual interpretación del principio con la dimensión política de la anarquía²¹³.

Siguiendo a Foucault, Schürmann enfatiza el carácter cada vez más compuesto y multifacético de la autoridad política, que marca el ocaso de la soberanía. “Michel Foucault observó que la época de Kant fue también la época en que las “técnicas de poder móviles, polimórficas, circunstanciales” estaban en proceso de reemplazar las técnicas de poder encomendadas a manos de un único soberano²¹⁴. La gubernamentalidad ahora se desmorona en

213 *Ibidem.*, pág. 157.

214 R. Schürmann, “Legislación–Transgresión. Estrategias y contraestrategias en la justificación trascendental de las normas”, en *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, pág. 77–120, pág. 118. Malta Fabian Rauch y Nicolas Schneider señalan acertadamente que la trayectoria filosófica de Schürmann sigue una doble orientación. La primera es la “línea

un conjunto de microprocedimientos de control que socavan “el concepto archi–metafísico del poder como algo que se posee y se delega”, un concepto que ha sustentado “todas las teorías del contrato y sus corolarios”²¹⁵.

Schürmann ofrece una interpretación del motivo foucaultiano de experimentación con lo trascendental desarrollado en *¿Qué es la Ilustración?*²¹⁶ “La cuestión kantiana, escribe Foucault, era saber qué límites debe abstenerse de traspasar el conocimiento. Me parece que la pregunta crítica, hoy, debe convertirse en una pregunta positiva [...]. En suma, se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica bajo la forma de la superación posible²¹⁷. Asimismo, prosigue: “[la] actitud histórico–crítica debe ser también una actitud experimental”²¹⁸.

de una fisura que se profundiza en la tradición metafísica y conduce a su desintegración: 'Marx, Nietzsche y Heidegger [...]’”. La segunda una orientación más contemporánea que lleva a Schürmann a leer a Derrida, Deleuze y especialmente a Foucault.

215 *Ibidem.*, pág. 120.

216 *En* “Legislación–Transgresión. Estrategias y contraestrategias en la justificación trascendental de las normas”.

217 M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Sayings and Writings II*, París, Gallimard, “Cuarto”, 2001, p. 1381–1397, pág. 1393.

218 *Ibid.*, pág. 1393.

Schürmann radicaliza este punto. Para él, la actitud experimental, el traspaso de límites, ya están en marcha en el pensamiento práctico de Kant. Legislar es imponer un orden. Pero, ¿sabemos alguna vez el origen de la ley? ¿No queda esto indeterminado?²¹⁹ Pero si es impuesto por una ley incapaz de justificar su origen, el orden práctico permanece secretamente ilegítimo. De ahí se sigue que la lógica del gobierno –mandar y obedecer– está destinada a transgredirse a sí misma.

Por un lado, el mandato debe estar por encima de la ley, ser más autoritario que cualquier ley, ya que el origen de la ley es indeterminado. “En la medida en que el tipo nomotético permanece por encima de sus leyes, las transgrede cuando las promulga. La simultaneidad de la transgresión formal de los mandamientos por parte del mandante es incluso la condición de validez de las reglas, por su estatuto de valor. Si no excede sus creaciones dejarán de ser normativas²²⁰. Por otro lado, la obediencia, “contraestrategia de la transgresión en la construcción de la

219 Schürmann cita a Derrida (“La ley del género”) como epígrafe de su artículo: “¿Y si hubiera, alojada en el seno 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, orden y razón? “. “*Legislación–Transgresión ...*”, *loc. cit.*, pág. 77.

220 *Ibid.*, pág. 100.

delegación de poder”²²¹, también se transgrede a sí misma. En la medida en que los sujetos delegan “voluntariamente” su poder, ordenan su propia sumisión. Su obediencia es un acto de soberanía. Los súbditos se ordenan a sí mismos obedecer.

Así, que hay mando en la obediencia y obediencia en el mando. De modo que los individuos, sometiéndose, ya han regido su obediencia y transgredido su gobernabilidad por el poder. La determinación práctica de la política como la plantea Kant tiende a lo contrario ya que no puede “dejar de reforzar la contraestrategia hacia la 'democracia directa' dentro de las estrategias de la democracia representativa”²²². Foucault ha mostrado claramente, dice Schürmann, que ser sujeto equivale siempre, de un modo u otro, a “constituirse en sujeto” y, por tanto, de un modo u otro, como “sujeto anárquico”²²³.

221 *Ibidem.*, pág. 118.

222 *Ibidem.*, pág. 120. (“No puede dejar de fortalecer la contraestrategia hacia la “democracia directa” dentro de las estrategias de la democracia representativa”).

223 R. Schürmann, “Constituirse como sujeto anárquico”, *Les Études philosophiques*, n° 4 “Foucault/Recherches”, octubre–diciembre 1986, p. 451–471. Publicado en inglés (“Sobre la constitución de uno mismo como sujeto anarquista”) en *Tomorrow the Manifold*, *op. cit.*, pág. 7–30. Publicado en volumen bajo el título *Constituirse en sujeto anárquico. Tres ensayos*, Zurich, Diaphanes, 2021.

Liberada de la comprensión teleocrática, liberada al mismo tiempo del “cerramiento epocal”²²⁴ de las formaciones de dominación, de las que se debe emerger²²⁵, la política encuentra finalmente, entre Plotino y Foucault, su sentido, nacido de la llegada al día de la transgresión de todo mandamiento y de toda obediencia. Haciéndose eco de la “actitud experimental” de la crítica foucaultiana, Schürmann da esta muy fina definición de la anarquía como el “comienzo de la experiencia”. La política revela lo que la política oculta, el “sin por qué”, es decir lo no-gobernable²²⁶.

“Hoy, ¿qué hacer?”

¿Por qué entonces Schürmann nunca cruza la línea que separa la anarquía del anarquismo? Porque “la

224 R. Schürmann, *El principio de anarquía, op. cit.*, pág. 20.

225 *Ibid.*, pág. 187.

226 Véase “Una rosa que no florece, un adolescente que se niega a convertirse en adulto, una casa que sigue en construcción”, p. 372.

transgresión, dice, no denota el paso más allá de la cerca, ni algún paso más allá de la línea (*trans lineam*)”²²⁷.

La pregunta “¿cuál es la anarquía por venir?” no puede recibir precisamente una respuesta que esté al nivel de la anarquía. La libertad que se anuncia con la extinción de los principios es una libertad sin precedentes, “que nos deja tan poco para elegir, para querer, para legislar, a deber”²²⁸, y “ya no tiene nada que ver con la 'elección' deliberativa, agustiniana, la “voluntad dividida de sí misma”; la causalidad kantiana, la “autodeterminación moral”; ni siquiera con la sartreana “elección fundamental en la que decido mi ser”.

Decir “soy anarquista”, elegir decirlo, querer decirlo, contradiría la anarquía misma, la transformaría en una posición, por lo tanto, en una nueva *arkhé*.

El doble vínculo

227 *Ibíd.*, pág. 135.

228 *Ibíd.*, pág. 127.

Sin embargo, ¿no es esto, para Schürmann, una forma de negar el anarquismo subterráneo de su propio enfoque? ¿Empezando, una vez más, con el “préstamo” de la palabra “anarquía” de la tradición política de la que tanto desea desvincularse?

El argumento que opondría a esta objeción –al igual que a mi búsqueda sistemática del lugar secreto de la negación del anarquismo en el pensamiento filosófico– sería que la anarquía y el anarquismo están necesariamente condenados a disociarse. El anarquismo, en efecto, es la versión óptica de la anarquía ontológica.

Sería imposible decir, sin contradicción, sin ofender la diferencia ontológica: “Soy anarquista. Reconocerse como anarquista, una vez más, tratar de exponer lo que “es” el anarquismo, anularía eso mismo que uno está tratando de reconocer y exponer. Si “es” un anarquismo, sólo puede confundirse con las propias lógicas de negación y disociación. Heno–anarquía–negativa.

“El No es mayor que el Sí”²²⁹. Coincidencia de posición y transgresión. La forma contemporánea de la henología negativa, de su anarquismo, sería entonces el doble vínculo, la “doble coacción”.

229 "La henología como superación de la metafísica", art. citado, pág. 140.

La expresión doble vínculo fue creada en 1956 por Gregory Bateson, si no recuerdo mal. Retengo aquí tres rasgos formales [de] este concepto: un primer mandamiento que establece la ley; una segunda medida cautelar que declara la ley en contra, en conflicto con la primera; y finalmente una tercera medida cautelar “prohibiendo a la víctima salir del campo” constituido por las dos primeras medidas cautelares²³⁰.

El doble vínculo, doble mandato o mandato contradictorio, se apodera de la lógica del gobierno, ataca la impotencia al mismo tiempo que el mando y la obediencia. Obedecer un mandato contradictorio, como “sé espontáneo”, equivale inmediatamente a desobedecerlo. Mandar emitiendo un mandato contradictorio es ser mandado por él, ya que no puede ser obedecido. La doble coacción une de algún modo 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”²³¹. En la intersección, al mismo tiempo, de dos transgresiones. “Ya sea que Agamenón elija abandonar su

230 “*Legislación–Transgresión*”, *loc. cit.*, nota al pie, pág. 122. “Claramente, no me refiero a estas características como se usan en psicología social”, señala Schürmann.

231 *Ibidem.*, pág. 126.

mando o perturbar su linaje, no hay forma de salir de la situación que no engendre culpa”. Más lejos :

Una negación trágica es necesaria cuando nace una ley inequívoca. [...] El héroe ve las leyes en conflicto. Entonces –este es el momento de la trágica negación– se ciega a una de las dos, manteniendo la mirada fija en la otra²³².

La imposibilidad de llamarse anarquista, por lo tanto, no contradiría el anarquismo, sino que lo respetaría. La disociación entre anarquía y anarquismo formaría este doble vínculo (“ser anarquista”) que, es un arma poderosa, en su imposible posibilidad, contra los prejuicios gubernamentales. El doble vínculo, de hecho, no puede ser manejado. La división entre la anarquía ontológica y el anarquismo político, que no pueden coexistir sin sacarse los ojos mutuamente, sería en última instancia la firma anarquista del *Principio de Anarquía*.

Deslegitimación de la filosofía. Desarme del mandato contradictorio

232 *Ibid.*, pág. 127–128.

Conclusión tanto más precisa, cuanto que Schürmann tiene cuidado de no constituir el doble vínculo en sí mismo en principio. En un momento en que uno podría pensar que está encerrando definitivamente el anarquismo político en la prisión filosófica de la negatividad, es la filosofía la que está anarquizando.

Denunciando el riesgo de petrificación de la deconstrucción por la deconstrucción en sí misma, su captura infinita en el doble vínculo, Schürmann anuncia la necesidad de deslegitimar la deconstrucción, es decir, deslegitimar la deslegitimación misma. ¿Convertirse en anarquista de esta manera, quizás por fin?

Es necesario distinguir “dos instancias de legitimación”: “la que establece la legitimidad de una norma de obediencia” (filosofía tradicional)²³³ y la que, “en el programa de la “superación de la metafísica”, abroga las principales representaciones en las que se basan tales sistemas de regulación” (deconstrucción)²³⁴. No basta con identificar la heteronormatividad y la autotransgresión que operan en la estructura arcaica de la metafísica, también es necesario despojar a este mismo gesto de identificación de toda autoridad gubernamental. En efecto, “la destitución de

233 R. Schürmann, *El principio de anarquía*, op. cit., pág. 226. La expresión es de Max Weber, especifica Schürmann en una nota (nota 13, p. 226).

234 Idem.

un origen que comienza y manda –la revocación de los títulos de reinado dispensados por la metafísica– procede como una casación. Necesita criterios. Anular los instrumentos jurídicos de un poder que se ha considerado legítimo durante demasiado tiempo sigue ejerciendo una competencia jurídica²³⁵. Por tanto, es necesario, una vez reconocida la legitimidad de la deslegitimación deconstructiva, deslegitimarla a su vez.

La deslegitimación anárquica implica, por tanto, de una vez por todas, el “aniquilamiento de la función legitimadora, justificadora de la filosofía”²³⁶.

Esta aniquilación presupone el desarrollo de un tercer tipo de lectura: después de la lectura tradicional, después de la lectura deconstructiva (que deslegitima a la primera), viene la lectura deslegitimadora de la propia lectura deconstructiva.

La filosofía permite emprender, sobre la anarquía, el trabajo que el anarquismo no ha hecho. Obra de meditación del principio sin el cual la anarquía es sólo otra versión del reinado del *arkhé*. Pero este trabajo de meditación lleva a una salida de la filosofía ya que la filosofía sigue siendo,

235 Idem.

236 *Ibidem.*, pág. 215. Véase también “la legitimación del origen anárquico requerirá una deducción”, luego una deslegitimación, p. 227.

incluso en su forma posmetafísica, una empresa nomotética.

Ahora bien, ¿Schürmann realmente logra esta salida? ¿No es en el momento en que piensa en ello como la llegada de la anarquía cuando demuestra la mayor negación?

El Templo (griego) del Sol

¿Qué tipo de lectura, qué tipo de actuación se libera con esta deslegitimación? En el corazón del *Principio de Anarquía* hay un pequeño archipiélago de significado, algo aislado del resto del tema aunque incrustado en él. Sorprendente por su tema, parece abrir un otro lugar en el continente del libro. Schürmann deja Grecia rumbo a Perú y evoca la conquista del Imperio Inca, uno de los tres grandes imperios de la América precolombina. Pizarro, a fines de la década de 1530, se convirtió en gobernador del actual Perú e hizo de su dominio el centro de la expansión colonizadora española. Así que de repente nos embarcamos en un viaje a los Andes, más precisamente a Cuzco, la ciudad “en forma de puma”, enclavada al pie de las montañas: “La ciudad está

encajada entre dos hileras de montañas que se elevan a seis mil metros”²³⁷.

Schürmann analiza luego la dislocación del Imperio Inca, la sumisión de los colonizados, la pérdida de su mundo. Se refiere al gran etnólogo y antropólogo Nathan Wachtel, quien en su libro *La visión de los vencidos. Los indios del Perú antes de la conquista española*, restauró el punto vista de los indígenas traumatizados por el desembarco de Pizarro y sus hombres²³⁸.

Siguiendo la estela de Wachtel, Schürmann analiza el “expolio” colonizador²³⁹.

Lo que sucede en la transición de la era precolonial a la era colonial es ante todo un despojo. Los indios son privados de la posesión de su oro, de sus bienes y tierras,

237 *Ibidem.*, pág. 40

238 Nathan Wachtel, *La visión de los vencidos. The Indians of Peru before the Spanish Conquest (1530–1570)*, París, Gallimard, 1971. En un libro posterior, *The Return of the Ancestors*, Wachtel mostró que “quizás haya todavía peor que estos vencidos” allí: los “vencidos de los vencidos”, los indios Urus, que en el siglo XVI formaban la cuarta parte de la población del altiplano boliviano y que, marginados por los aymaras que se han convertido en mayoría, sobreviven hoy en la indiferencia y el desprecio”. *El Regreso de los Ancestros. Los indios Urus de Bolivia, siglos XV al XVI. Ensayo sobre historia regresiva*, París, Gallimard, 1990. Véase Daniel Bermond, "Nathan Wachtel: el eco de los vencidos", *L'Histoire*, abril de 2009.

239 R. Schürmann, *El principio de anarquía, op. cit.*, pág. 237.

de su paz, de su producción y de su consumo, de sus sitios y de sus ritos, de su organización administrativa y espiritual, de su descendencia, de su vida²⁴⁰.

¿Cuál es el alcance de esta crítica a la colonización? En un principio, pensamos por supuesto que coincide con la crítica de la metafísica y que también supera, al mismo tiempo, los límites eurocéntricos de la deconstrucción. Que deslegitima sus pretensiones asimilando la filosofía a una forma de colonialismo. Además, ¿no está considerando Schürmann, con este viaje, otro significado de la palabra “robo”, más “material”, social, económico, que el de ocultamiento metafísico? ¿Relacionar la catástrofe colonial con el capitalismo, que prolonga el estado actual de Cuzco y Machu Picchu, que se han convertido en “mercancías en el mercado turístico internacional”?²⁴¹ ¿Sería ello salir del “recinto” occidental de los conceptos? ¿Desarrollar otra crítica del poder?

En el mundo anterior a la conquista, Schürmann declara nuevamente, “debe admitirse que [no] entendemos nada. [...] de cómo las cosas estaban presentes antes de la llegada de los conquistadores, eso se nos escapará para siempre”²⁴². ¿Es esta incompreensión preparar una forma de

240 *Ibidem.*, pág. 242.

241 *Ibidem.*, pág. 213.

242 *Ibidem.*, pág. 44.

rebelión contra el gobierno filosófico, contra el imperialismo lógico que impide el acceso, precisamente, a la crítica al gobierno y al imperialismo?

En realidad, una no tarda en darse cuenta de que Schürmann aplica como tales al contexto inca las categorías elaboradas durante su lectura de los griegos y de Heidegger. La conquista del Imperio Inca, su extensión contemporánea a través de la mercantilización de los sitios, se interpretan total y uniformemente en términos del paso de una formación de dominación a otra, como si el Imperio Inca tuviera el estatus de un momento de la tradición metafísica, y su devastación la de un “retroceso”. Queda la conceptualidad filosófica que domina el análisis de la dominación.

Del esplendor inca al mundo de Pizarro hay, según Schürmann, un pasaje de un *arkhé* a otro. El Imperio Inca, antes de la colonización, también está estructurado por un archiparadigma. “Cuzco lleva inscrito su principio”²⁴³. Este principio es, como el *arkhé* griego, de autoridad e inteligibilidad al mismo tiempo.

Autoridad: Cuzco es el centro “de este imperio centralizado que fue. De hecho, “Inca” es el nombre de la clase reinante. Cuando este nombre se escribe con mayúscula designa al jefe de esta clase. El puma es su

243 *Ibidem.*, pág. 41.

símbolo. Simboliza el principio como autoridad, *princeps*. De la plaza central partían caminos empedrados que seguían las líneas de los cerros y sobre los cuales los corredores transmitían los llamados, las directivas, los decretos, los veredictos, hasta lo que hoy es Argentina por el Sur y Quito por el norte”²⁴⁴.

Inteligibilidad: El principio de inteligibilidad de la civilización Inca es el sistema decimal. “La población, los animales, los trabajos, el yo, se adjudicaron en unidades decimales²⁴⁵. Este sistema permitía “la sumisión de tribus heterogéneas al poder central”²⁴⁶. Finalmente, “el Imperio Inca pudo haber sido panandino porque era un sistema, una pirámide de base decagonal. Así, el origen de este sistema, entendido como *arkhé* y como principio, permite comprender esta sociedad y sus hazañas.

El etnocentrismo de esta lectura se vuelve aún más evidente cuando Schürmann caracteriza la conquista y la colonización en términos de “transición de época”²⁴⁷. Cuando un ente como la ciudad de Cuzco estaba habitada sólo por descendientes del emperador, con exclusión de

244 *Idem*.

245 *Idem*. Schürmann detalla la organización con cierta extensión, p. 42–43 en particular.

246 *Idem*.

247 *Passim*.

cualquier otro clan, la característica epocal se dio de manera diferente que en la época en que Pizarro hizo construir iglesias y conventos sobre las viviendas parcialmente demolidas²⁴⁸. Más adelante: “Ninguna ruptura epocal fue más incisiva que la sufrida por las civilizaciones americanas durante la conquista española”²⁴⁹.

El “retroceso” de la colonización, una vez más, sufrido por los incas, fue el preludio de una reorganización epocal: “La línea divisoria que separa el sistema inca de su desplazamiento colonial aparece así trazada por una táctica de reinterpretación²⁵⁰. Que la “aculturación” de los indígenas por parte de los españoles “fracasara lamentablemente”²⁵¹ no hace más que mostrar más claramente lo que es una anarquía epocal, el desvanecimiento de los principios de una época, “la disyunción [que] abre un abismo entre dos épocas” y [...] separa las capas”²⁵².

Schürmann no se pregunta ni un momento si las categorías mismas de época o de *arkhé* son relevantes tanto para la descripción del mundo inca como para el análisis del

248 *Ibidem.*, pág. 213.

249 *Ibidem.*, pág. 237.

250 *Ibidem.*, pág. 243.

251 *Ibidem.*, pág. 242.

252 *Ibidem.*, pág. 243.

fenómeno colonial. En lugar de un abandono anarquista, asistimos con esta excursión andina a una sobrelegitimación del análisis filosófico.

La diferencia entre lo político y la política aparece sin embargo en este punto y puede dejar pensar por un momento que permitirá el desmontaje de esta cuadrícula de lectura. Abrir el espacio para otra visión de la comunidad colonizada. “No todo está dicho del surgimiento de la civilización Inca cuando describimos sus conquistas, su soberbio uso del sistema decimal, su desdén por lo particular y lo individual²⁵³. Esta civilización debe ser aprehendida de acuerdo con un tipo de desarrollo diferente al comienzo árquico, de acuerdo con el “aumento de la presencia”, que “requiere un tipo de pensamiento diferente al que traza los reversos de los principios históricos”²⁵⁴. Pero este otro tipo queda inmediatamente atrapado entre la unidad no fundacional de Plotino y la *Ursprung* heideggeriana, que de pronto se convierten en instancias protectoras, pegadas sin matices sobre una realidad que nada les debe.

La civilización Inca es entonces visible a la luz de “la claridad” donde, para una comunidad dada, tiene lugar una constelación finita de cosas, acciones y palabras, por la cual

253 *Ibidem.*, pág. 44.

254 *Idem*

es reconocible. [...] El urbanismo inca, los tatuajes, los sombreros, las memorias hechas de cuerdas llamadas quipu, todo habla, a su manera, del principio que da coherencia a esta cultura”²⁵⁵. La hermenéutica negativa y la diferencia ontológica se apoderan del Cuzco.

Como podemos ver, “no entendemos nada” paradójicamente no opone ningún obstáculo a la interpretación onto–deconstructiva de la organización política inca y al cambio epocal colonizador.

¿Qué significado puede tener el “claro” o el Ereignis en la América precolombina? ¿Qué estado, sino el de síntomas de la colonialidad? Schürmann escribía en una época en la que la noción de “colonialidad” ciertamente aún no era muy conocida. Introducida en la segunda mitad del siglo XX por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, esta noción tiene un significado diferente al de “colonialismo”. La colonialidad caracteriza la búsqueda de la colonización más allá de la descolonización. Designa así la supervivencia, en forma modificada, aunque intacta, de la ideología y el sistema coloniales después de su cese oficial²⁵⁶. El neologismo

255 *Ibidem.*, pág. 51.

256 Ver en particular “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú indígena*, 13(29), 1922. Traducción angloamericana: “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, en Goran Therborn (ed.), *Globalizations and Modernities*, Forskningsradnamnden Estocolmo, 1999 “Pensamiento Decolonial” es también el nombre de un conjunto de teóricos latinoamericanos reunidos inicialmente en el grupo

“colonialidad” se forjó a partir de los términos “colonización” y “modernidad”, inseparables entre sí y cuya coincidencia, según Quijano, quedó sellada por la conquista de América. La soberanía filosófica del sujeto va de la mano, en los albores de la modernidad, con el imperialismo europeo, el despojo de tierras y la esclavitud. Como también afirma el filósofo argentino Enrique Dussel: “Antes del *ego cogito*, hay un *ego conquiro*, el 'yo conquisto' que es el fundamento práctico del 'yo pienso'”²⁵⁷.

Pero ¿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 principio y el mandato, la confianza en el carácter transferible, exportable del esquema epocal? ¿La marca, también, de la omnipotencia deconstructiva? ¿El recurso dominante no sólo del principio de anarquía sino también de la anarquía del principio simplemente interpretado desde la hermenéutica negativa?

“Modernidad/Colonialidad” –Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Walter D. Mignolo.

257 Citado en Ramon Grosfogel, “Decolonizing Western Universalisms. Pluriversalismo decolonial de Aimé Césaire a los zapatistas”, *Transmodernidad, Revista de Producción Cultural Periférica del Mundo Luso-Hispano*, 1 (3), 2012, p. 88–104, pág. 89. Véase también Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Edicol, Ciudad de México, 1977; y 1492: *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994.

La anarquía, en Schürmann, no logra traspasar las fronteras ontológicas que, de hecho, la arcaizan. Busca su deslegitimación en el viaje a otro lugar que en realidad no es más que una versión exótica del mismo mundo y de la misma legitimidad.

“¿Por qué debería [el] vado de la filosofía ser una sola piedra?”²⁵⁸, se pregunta con René Char en la mismísima última página de su libro. Sí, ¿por qué no habría de haber varias piedras y varias formas de cruzar el vado? Mientras tanto, parece que las piedras sin cemento de los muros del Cuzco, que se unen entre sí y cuyo enigma nunca ha sido del todo dilucidado, permanecen para Schürmann principalmente incrustadas en los cimientos de un templo griego.

Para entender...

Como dije anteriormente, declarar “soy anarquista” contradiría al anarquismo mismo. Sin embargo, si “para entender la pobreza, hay que ser pobre. [Si] para entender el desapego, tienes que estar desapegado. [Si] en Heidegger, para comprender el punto de inflexión, uno

258 R. Schürmann, *El principio de anarquía, op. cit.*, pág. 431.

mismo debe darse la vuelta. [Si] para comprender el salto primitivo que es lo originario, hay que dar un salto. [Si] para comprender la temporalidad auténtica, hay que existir auténticamente. [Si] para comprender la direccionalidad, *Sinn*, del ser, uno debe volverse *besinnlich*, recogido. [Si] para entender el juego sin por qué del cuatripartito, hay que vivir sin por qué. [Si] para entender el abandono hay que ser abandonado²⁵⁹, entonces para entender la anarquía no hay que ser...

259 *Ibidem.*, pág. 342–343.

V. ANARQUÍA ÉTICA

LAS HETERONOMÍAS DE EMMANUEL LEVINAS

*El Bien es la anarquía*²⁶⁰.

*Nadie es esclavo del Bien*²⁶¹.

Emmanuel Levinas

260 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1974], París, Le Livre de Poche, “Biblio Essais”, 1990, p. 88.

261 *Ibidem.*, pág. 176.

*Amar a Dios es la única forma de no tener un amo.*²⁶²

Paul, Claudel

De la disociación

Schürmann y Levinas obviamente nunca se conocieron. Sin embargo, sus “anarquías” tienen al menos un punto en común: una clara separación del anarquismo político.

Sin duda, esta es una de las razones por las que Levinas a veces elige escribir la palabra con un guión, an–arquía, como para distinguirlo de su comprensión habitual. “La noción de anarquía tal como la introducimos [...], afirma, precede al sentido político (o antipolítico) que popularmente se le atribuye”²⁶³.

La “idea de anarquía, en Levinas, escribe Miguel Abensour, no puede reducirse a su trascendencia política. Levinas es cuidadoso en distinguir la anarquía o lo anárquico en el sentido en que él la entiende –la trama de lo humano, la trama de la responsabilidad–, del anarquismo. El

262 Paul Claudel, citado por Michel Autrand, "Las estaciones oscuras del joven Claudel, 1882–1895", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1999/3, n° 99, p. 400.

263 E. Levinas, *De otro modo que ser...*, *op. cit.*, pág. 160.

anarquismo, doctrina política, se constituye y afirma por el rodeo de un principio y por el recurso a un principio, a saber, la invocación del principio de razón contra el principio de autoridad. Es bastante diferente con la anarquía²⁶⁴.

Por lo tanto, no se encontrará 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 Benjamin²⁶⁵. Para el autor de *Totalidad e infinito*, la anarquía ciertamente no carece de significado político, pero este último no debe nada a los teóricos del anarquismo.

Sin embargo, las similitudes con el pensamiento de Schürmann terminan muy pronto. La anarquía de Levinas es, en efecto, ajena a la deconstrucción y también resiste al mismo tiempo la lógica del doble vínculo. Por lo tanto, tendrá que pedir prestado un camino particular para acceder a la región secreta donde se teje la negación.

Pensaremos que la razón de la disociación entre anarquía y anarquismo es en realidad muy clara: si Levinas no es anarquista es porque tal posición no es compatible con su

264 Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, la trama humana. Entre la metapolítica y la política. Entrevistas con Danielle Cohen-Levinas*, París, Hermann, 2012, p. 47.

265 Ver Michael Löwy, *Revolution es el freno de emergencia. Ensayos sobre Walter Benjamin*, París, Éditions de L'Éclat, 2019, cap. "Walter Benjamin y el anarquismo".

defensa del Estado de Israel y la reivindicación de un cierto sionismo. Levinas negaría el anarquismo para no tener que explicar la supuesta contradicción que existe entre su concepto de anarquía y la aceptación –incluso la adhesión– a la política territorial colonialista de Israel. Esta razón no es mala, pero es demasiado simple, demasiado rápida. Si no se debe descartar, se debe ver que es solo la punta del iceberg. Sostengo que el motivo de la anarquía esconde en Levinas un punto más oscuro que no ha sido objeto, hasta la fecha, de ninguna aclaración.

Más allá de la deconstrucción

Levinas no sitúa su pensamiento en la estela de la deconstrucción. Por eso no busca dilucidar la relación entre tradición metafísica y anarquía. “Metafísica” significa ya para él ir más allá de la metafísica, “trascendencia”²⁶⁶. La “verdadera exterioridad” de la metafísica es su irreductibilidad a la ontología²⁶⁷.

266 Como se desprende de las primeras líneas de *Totalidad e Infinitud. Ensayo sobre la interioridad*, (1961), París, The Pocket Book, "Biblio Essays", 1990.

267 *Ibidem.*, pág. 338.

Ya en 1930, en *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, Levinas anuncia, en nombre de esta extranjería y del exotismo de su propio pensamiento, la “salida de Grecia”²⁶⁸. Salida que también incluye la salida de la deconstrucción. La empresa heideggeriana de *Destruktion* o *Abbau* es quizás una destitución de la teleocracia, como afirma Schürmann, pero no rompe en profundidad con la estructura del paradigma árquico.

En efecto, “el 'egoísmo' de la ontología se mantiene aun cuando, denunciando la filosofía socrática como olvidadiza ya del ser y marchando precozmente hacia la noción de 'sujeto' y poder técnico, Heidegger encuentra, en el presocratismo, el pensamiento como obediencia a la verdad del ser”, afirma Levinas²⁶⁹. El pensamiento heideggeriano sigue siendo así un pensamiento gobernado. Precisamente en Heidegger no hay anarquía, ni siquiera en principio. La diferencia ontológica es sólo una nueva versión de la relación entre mando y obediencia. Por eso permanece prisionera de la totalidad árquica. Por el contrario, afirma Levinas, “la noción de lo trascendente nos sitúa más allá de las categorías del ser, si se superponen las nociones de

268 E. Levinas, *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* [1930], París, Vrin, 2000.

269 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., pág. 37. Subrayo.

totalidad y de ser. [...] Lo trascendente es lo que no se puede abarcar”²⁷⁰.

Por eso, todo viaje que no supere las categorías ontológicas es un viaje “alérgico”, reactivo a la alteridad, colonizador, imperialista. Cualquier viaje guiado por la “certeza, que sigue siendo la guía y la garantía de toda la aventura espiritual del Ser” sigue siendo una odisea. Sigue siendo griego en su exilio, incluso en medio de los Andes. A Schürmann, Levinas podría haberle dicho: “Por eso esta [su] aventura no es precisamente una aventura. Ella nunca es peligrosa. Es autodomínio, principado, *arkhé*. Lo que le puede suceder que es desconocido se le revela de antemano, se abre, se manifiesta, se moldea en lo conocido y no puede sorprender en absoluto”²⁷¹.

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, de por sí, no está del todo agotado. Esta posibilidad viene de otra parte, de ese afuera que es el mandato ético como exposición al Otro. Afuera absoluto, sin negociación ni compromiso: los “extremos del hilo cortado por el

270 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, pág. 37. Subrayo.

271 *Ibidem.*, pág. 157.

Destino [no] se renuevan después del corte”²⁷². Es imposible reconectar los lazos rotos de ética y ontología²⁷³.

La anarquía que acecha los textos de Levinas, desde los libros para niños hasta las últimas lecciones talmúdicas, se convierte así, a principios 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 coinciden ética y anarquía: la responsabilidad. Responsabilidad anárquica. Tal es el oxímoron de la trascendencia.

Sustitución sin doble amparo

El exterior ciertamente se experimenta en el interior. Si la exposición al Otro nunca es un hecho de la conciencia, si es más antiguo que el yo, todavía se siente ante todo en él. “Es desde la subjetividad como uno mismo” que se establece “la relación con el otro”. La desubjetivación provocada por la llamada del exterior es, pues, ante todo, una prueba subjetiva. Pero la responsabilidad revela al mismo tiempo el

272 E. Levinas, *De otro modo que ser...*, *op. cit.*, pág. 20

273 *Ibidem.*, pág. 25

carácter secundario de la subjetividad, su retraso en relación con ese Otro que la precede al habitar en ella. Por eso el sujeto, tomado como rehén, “no aparece, sino que se inmola”.

El capítulo de *De otro modo que el ser*, “La sustitución”, que retoma el texto de 1965, ofrece sin duda el análisis más impactante de este calvario, que confronta la arquía del yo y la anarquía del otro, en tanto comparten, desde el exterior, lo mismo que por dentro. Están juntos en el mismo cuerpo, la misma piel demasiado tirante. “En la responsabilidad como asignada [...] –asignada desde fuera, como insustituible– el sujeto se acusa en su propia piel–, punta de lanza en cualquier relación²⁷⁴. En esta piel, “la relación con el otro precede a la autoafección de la certeza²⁷⁵.”

Hay una paradoja en la sustitución. Sabe Levinas, que habla de un posible “escepticismo”, la sustitución ¿No es simplemente una forma de alienación? La coexistencia, diacrónica y no sintética, del Yo y el Otro en Mí, es aquí “un discurso ambiguo”, dice, que requiere “tanta audacia como la que exhibe el escepticismo que no teme afirmar la imposibilidad del enunciado”, atreviéndose a realizar este

274 *Ibidem.*, pág. 167.

275 *Ibidem.*, pág. 188.

enunciado por el mismo enunciado de esta imposibilidad”²⁷⁶.

El enigma de la sustitución es sólo uno, sin embargo, para el pensamiento ontológico, que descansa, diga lo que diga, en la “eterna presencia de sí mismo”²⁷⁷ del yo. En realidad, “el Yo escapa a la relación”²⁷⁸, no entra en relación con el otro, sino que lo deja venir. Pero “es quizás ahí, en esta referencia a un fondo de pasividad anárquica, que el pensamiento [...] se diferencia del pensamiento ontológico”²⁷⁹.

La sustitución toma forma en la conciencia, pero no se fundamenta en ella ni deriva de ella. Es precisamente este carácter no principal y no derivativo de la sustitución lo que la convierte en el fenómeno anárquico radical. ¿Cuál podría ser el modo de ser de lo que así “no es”, ni se funda ni se deduce? Levinas responde: obsesión.

A esta irreductible relación con la conciencia la hemos llamado obsesión: relación con la exterioridad, “anterior” al acto que la abriría, relación que, precisamente, no es acto, no es tematización, no es

276 *Ibidem.*, pág. 20

277 *Ibidem.*, pág. 179.

278 *Ibidem.*, pág. 181.

279 *Ibidem.*, pág. 179.

posición en el sentido fichteano... La obsesión cruza la conciencia contra la corriente, inscribiéndose en ella como ajena: como desequilibrio, como delirio, desafiando la tematización, escapando del principio, el origen, la voluntad, el *arkhé* que se da en cada destello de conciencia. Movimiento, en el sentido original del término, anárquico²⁸⁰.

Por lo tanto, no es seguro que debamos ver en la complejidad de esta relación entre el afuera y el adentro, que mantiene al otro y al mismo juntos e infinitamente separados al mismo tiempo, una lógica del doble vínculo. Ni que debamos seguir a Derrida cuando afirma: “este pensamiento de sustitución nos conduce hacia una lógica difícilmente pensable, casi indescriptible, la de lo posible–imposible, la iterabilidad y la reemplazabilidad de lo único”, “fatalidad espantosa de un doble vínculo”. Incluso si “Levinas no lo designa nunca así”²⁸¹.

Precisamente, Levinas nunca lo designa así.

Entre el Yo y el Otro se juega un movimiento similar al que anima la tensión entre el Decir y el Dicho. Es cierto que esta tensión puede suscitar una economía de lo “posible–imposible”. ¿Cómo, se pregunta Levinas, decir lo anárquico en ausencia de anarquía del lenguaje? La

280 *Ibidem.*, pág. 159.

281 J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, París, Galilée, 1997, p. 66–67.

proposición predicativa, el “apofántico” “Dicho”, es la forma *princeps* del lenguaje, aunque “el Decir no se agota en la *apofansis*”²⁸². No se agota allí y, sin embargo, solo hay un idioma. Imposible encontrar un discurso en off, un fraseo absolutamente irreductible a la forma proposicional. En consecuencia, la anarquía sólo puede decirse a costa de un ultraje a la predicación en la predicación, un “abuso” del lenguaje en el lenguaje. Levinas “exagera”, “abusa” al dramatizar, en sentido fuerte, la irrupción de lo anárquico en el orden establecido del discurso temático²⁸³. El léxico del dolor –persecución, trauma, rehén, “expulsión fuera de la esencia”²⁸⁴– que acompaña a la sustitución, no destruye la sentencia, pero la hace vacilar por su exceso. Así como la sustitución “exagera” la estrechez del ego sin destruirlo.

Si la anarquía pudiera hablar su propio lenguaje, traicionaría “la imposibilidad de que lo anárquico se constituya en soberanía, que implica la misma incondicionalidad de la anarquía”²⁸⁵.

La anarquía, luchando contra la lógica predicativa y su inclinación autoritaria, sólo puede dejar una estela, “una

282 E. Levinas, *De otro modo que ser ...*, *op. cit.*, pág. 18

283 Ver Jean-Luc Marion, intervención en el simposio “René Girard – Emmanuel Levinas: de lo sagrado a lo santo”, realizado el 4 de noviembre de 2013 en la École Normale Supérieure de París, disponible en línea.

284 E. Levinas, *De otro modo que ser ...*, *op. cit.*, pág. 185.

285 *Ibidem.*, pág. 184.

huella que el discurso, en el dolor de la expresión, trata de dejar, pero sólo la huella²⁸⁶. Esta huella, imperceptible pero escandalosa, lo cambia todo, sin embargo, es la veta del “pensamiento que difiere del pensamiento ontológico²⁸⁷”.

La anarquía, por lo tanto, no se muestra a sí misma a través de las grietas del paradigma árquico. Tampoco puede atribuirse a la mecánica esquizoide de la disyunción. Que el yo sea sustituible no lo inmoviliza en el pisoteo de lo imposible.

Si hay una falla en el paradigma árquico, es precisamente su ausencia de falla, por ser como un muro, por su ceguera “donde la buena lógica puede conducir y contra la cual la filosofía occidental no había estado suficientemente segura”²⁸⁸. Lógica que condujo a la “barbarie sangrienta del nacionalsocialismo”. Esto no quiere decir que el paradigma árquico sea el “mal elemental”. Ni que el mal de alguna manera “escapó” a la filosofía, que pensó que estaba haciendo lo correcto. El mal no proviene de un defecto en la construcción del *arkhé*, como tampoco de “cualquier anomalía contingente del razonamiento humano; de algún

286 *Ibidem.*, pág. 160.

287 *Ibidem.*, pág. 179.

288 E. Levinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, París, Payot, 1997, p. 25

malentendido ideológico accidental”²⁸⁹. Por lo tanto, en este sentido es imposible deconstruir.

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 finalmente en el pensamiento heideggeriano, no es porque la filosofía sea la posibilidad del mal. Es porque la posibilidad de la filosofía es desde el principio una indiferencia hacia el Otro, y por lo tanto una indiferencia y una insensibilidad al mal. El ser es el muro de la indiferencia de la filosofía.

Por eso no podemos saber realmente si, para Levinas, la filosofía es culpable porque hace el mal o porque no le importa.

A pesar de todo, la distancia de la ética, su trascendencia, oponen una resistencia infinita a esta indiferencia. El mandato ético tiene una forma tan singular que no puede ser suprimido definitivamente. Su exterioridad es irreductible.

289 Idem.

Dos, pero no el doble

Sin embargo, es necesario, dice Levinas, distinguir entre mandato y mandato. Y es precisamente porque hay dos tipos de mandatos que no hay doble mandato. Los dos tipos de mandato, que no pueden confundirse, son por un lado el mandato ordinario, el mandato de hacer esto o aquello, y por otro lado el mandato ético. El primero está estructurado por la clara partición entre orden dada y orden ejecutada. En el caso del mandato ético, por el contrario, esta relación se trastorna profundamente. De hecho, en él, la obediencia precede al mandato. Ser responsable significa responder incluso antes de escuchar la llamada, incluso antes de interiorizarla, dejándola entrar en la economía de la autoafección y la representación. Al tomar demasiado tiempo para escuchar, ya no escuchamos. Pero ya es muy tarde. “Soy desde el principio un sirviente del vecino, ya tarde y culpable de llegar tarde. Soy como ordenado desde afuera –ordenado traumáticamente– sin interiorizarme por la representación y el concepto de la autoridad que me ordena”²⁹⁰. Todo sucede “como si el primer movimiento de la responsabilidad no pudiera consistir ni en esperar, ni siquiera en aceptar la orden [...], sino en obedecer esta orden antes de que sea formulada. O como si fuera formulada antes de todo presente posible, en un pasado

290 E. Levinas, *De otro modo que ser ...*, op. cit., pág. 110.

que se muestra en el presente de la obediencia sin recordarlo, sin venir allí de la memoria al ser formulado, por quien obedece en esta misma obediencia”²⁹¹.

El doble vínculo es un mandato que solo se puede obedecer desobedeciendo. En cuanto al mandato ético, desarticula absolutamente cualquier relación entre mandar y obedecer, así como entre obediencia y desobediencia, simplemente porque no manda, no gobierna. Todo imperativo en el sentido ordinario se duplica entonces, superado por esta “obediencia que precede a toda escucha de la orden”²⁹², esta “obediencia a una orden que se cumple antes de que se escuche la orden, la anarquía misma”²⁹³.

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

291 *Ibidem.*, pág. 28

292 *Ibidem.*, pág. 232.

293 *Ibidem.*, pág. 78.

podría pensarse, alienación. Otros no me dictan su ley. De hecho, el otro nunca comenzó a ser el otro, por lo que no se encuentra en un punto espacio-temporal fijo desde el cual pueda comenzar a mandar. Desde donde podría empezar a ser. La heteronomía aparece como la marca de la “anterioridad de la responsabilidad y la obediencia en relación con la orden recibida o el contrato”²⁹⁴. La responsabilidad sólo responde a la ausencia de orden, de la que, precisamente, ella es responsable.

El amparo anárquico es heterónimo en cuanto responde a “aquello que no conocemos” –eco de las voces que han callado sin haber sido jamás escuchadas oficialmente, de las víctimas cuyos nombres no están escritos en ninguna estela. El silencio de los desaparecidos. “El destino, dice Levinas en *Totalidad e infinito*, es la historia de los historiógrafos, historias de supervivientes, que interpretan, es decir, utilizan las obras de los muertos. La retrospectiva histórica que hace posible esta historiografía, esta violencia, esta esclavitud, se mide por el tiempo necesario para que la voluntad pierda completamente su obra. La historiografía relata cómo los sobrevivientes se apropiaron de las obras de las voluntades muertas; se apoya en la usurpación realizada por los vencedores, es decir por los sobrevivientes”²⁹⁵.

294 *Ibidem.*, pág. 28.

295 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, pág. 253.

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

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

Segunda autonomía

¿No es chocante, a pesar de todo, la afirmación del vínculo indisoluble entre ética y heteronomía? Levinas se equivoca con Kant, quien afirma que la heteronomía es la fuente de todos los principios ilegítimos de la moral²⁹⁶. Para Kant, el *nomos* de la heteronomía no es, a pesar de su nombre, una ley. O más bien, esta ley no es verdaderamente legislativa ya que está subordinada a algo distinto de sí misma. No

296 Véase Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de la moral*, trad. Padre Alexis Philonenko, París, Vrin, 1980, p. 120–121.

tiene más ley que el nombre y por lo tanto queda fuera de la ley. En una palabra, no obliga.

Muy temprano, en 1957, en “La filosofía y la idea del infinito”, retomada en *Descubrir la existencia con Husserl y Heidegger* (1967), Levinas explica el paradójico privilegio ético que otorga a la heteronomía sobre la autonomía. Bien sabe él que la “tesis de la heteronomía [...] rompe con una muy venerable tradición”²⁹⁷ –la de la primacía de la autonomía, precisamente. Primacía de la libertad definida como la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito.

Pero recuerde, hay mandato y mandato. Al mismo tiempo, también hay heteronomía y heteronomía. La heteronomía es, pues, heterónoma consigo misma. Una se basa en la asimetría entre mandar y obedecer. Esta es la heteronomía ordinaria. La otra eclipsa esta asimetría: es la heteronomía ética, la obediencia, como hemos visto, no sigue ningún orden.

La autonomía kantiana, para Levinas, es todavía arcaica: se reduce al mando, como lo demuestra la definición del imperativo categórico. La autonomía no tiene otro contenido que sí misma, se confunde con la conciencia que tiene de sí misma y, por tanto, es lo que es sólo al precio de la exclusión de la 'otredad'. “Tal es la definición [tradicional]

²⁹⁷ E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949, 1967), París, Vrin, 2002, p. 178.

de libertad: mantenerse frente al otro, a pesar de cualquier relación con el otro, para asegurar la autarquía de un yo²⁹⁸. Por lo tanto, “la libertad denota el modo de permanecer el Mismo dentro del Otro”²⁹⁹.

El mandato ético precisamente no puede ser su propia fuente. De lo contrario, ¿cómo sería ético? Es el Otro, es “el rostro del Otro [que es] el principio mismo”.

Si la libertad, dice Levinas, es “difícil”, es porque no es primaria. La responsabilidad le precede infinitamente. “El Infinito afecta al Yo sin que el Yo pueda dominarlo, sin que el Yo pueda 'asumir' a través del *arkhé* del *Logos* el exceso del Infinito afectando así al Yo anárquicamente, imprimiéndose como huella en absoluta pasividad – anterior a toda libertad– mostrándose como la “Responsabilidad–por–Otro” que suscita este afecto”³⁰⁰.

298 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, pág. 37.

299 *Ibidem.*, pág. 36.

300 E. Levinas, *Libertad difícil. Ensayos sobre el judaísmo* [1963], París, Le Livre de poche, “Biblio Essais”, 1984, p. 411.

Elección y esclavitud

Aquí llegamos a un momento decisivo en el análisis. Especificando la distinción entre las dos heteronomías, Levinas aún las caracteriza como la diferencia entre elección y esclavitud. Está la heteronomía del elegido y la heteronomía del esclavo.

Poder obedecer sin que ninguna regla se presente a la conciencia o a la voluntad es un signo de elección. Es la elección la que reemplaza la lógica de gobierno. ¡Soy “¡elegido sin asumir la elección!”³⁰¹ sin experimentarla nunca como orden, sin necesidad de cargar tampoco con su peso. La elección prescinde de la coerción. Ser elegido significa no necesitar ser mandado o gobernado. La anarquía y la elección son hermanas. La heteronomía de la elección se opone así estrictamente a la heteronomía de la esclavitud.

¿Acaso no se parecen? “No poder eludir la responsabilidad, ¿no es eso esclavitud?” ¿Cómo sitúa esta pasividad al sujeto “más allá de lo libre y lo no libre?” pregunta Levinas en “Humanisme et anarchie”³⁰². La

301 E. Levinas, *De otro modo que ser...*, op. cit., pág. 95.

302 E. Levinas, "Humanismo y anarquía", en *Humanismo del otro hombre*, París, Fata Morgana, 1972, p. 76.

respuesta es clara: “Ninguna esclavitud está incluida en la obligación del Mismo por el Otro”³⁰³. La elección es “servicio sin esclavitud”³⁰⁴. O de nuevo: “ninguna esclavitud está incluida en la obligación del Mismo por el Otro.”³⁰⁵. No hay duda 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”³⁰⁶.

En otras palabras, la heteronomía electoral es libre. Lo cual no es en modo alguno contradictorio con lo que acabamos de decir. La libertad no es lo primero, no es el pasado de la responsabilidad. Seguramente. Pero podemos entender ahora que es el futuro. En la heteronomía de la elección, “El Otro no choca contra la libertad, sino que la inviste”³⁰⁷. La heteronomía ética, por tanto, aparece finalmente como verdadera autonomía. El orden, viniendo del Otro, termina viniendo de uno mismo: “posibilidad de encontrar, anacrónicamente, el orden en la obediencia misma y hasta de recibir el orden de uno mismo, [...] inversión de la heteronomía en la autonomía”³⁰⁸. Una vez

303 E. Levinas, *Dios, muerte y tiempo* [1975–1976], París, Le Livre de Poche, “Babélio Essais”, 1995, p. 174.

304 E. Levinas, *De otro modo que ser ...*, *op. cit.*, pág. 91.

305 E. Levinas, *Dios, Muerte y Tiempo*, *op. cit.*, pág. 172.

306 E. Levinas, *De otro modo que ser ...*, *op. cit.*, pág. 91.

307 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, pág. 60–61.

308 E. Levinas, *De otro modo que ser ...*, *op. cit.*, pág. 232.

más, la heteronomía no aliena. “Nadie es esclavo del Bien. La sumisión que implica la responsabilidad se anula por la bondad del bien que manda”³⁰⁹. El obediente redescubre, más allá de la esclavitud, su integridad³¹⁰. El gerente no está dominado.

Frente a la 'intriga anárquica', que no es 'alienación esclava'³¹¹, hay una heteronomía servil, encadenada.

Distinguiendo rigurosamente dos tipos de “servicios”: la esclavitud anárquica y la servidumbre enajenada, Levinas hace aparecer al esclavo como el contraste del elegido.

La figura del sujeto subordinado al tirano

Pero, ¿quién es el esclavo? Hay dos figuras contrastantes, el sujeto del tirano y el proletario, que comparten la misma característica: la relación determinante con un amo.

El tema de la esclavitud aparece en dos textos esenciales: “Libertad y mando” (1953) y “Humanismo y anarquía” (1972). En el primero, en el transcurso de una lectura de La

309 *Ibidem.*, pág. 13

310 E. Levinas, “Humanismo y anarquía”, art. citado, pág. 77.

311 E. Levinas, *De otro modo que ser...*, *op. cit.*, pág. 167.

República de Platón, Levinas llama esclavo “al ciudadano que, sometido a la tiranía, pierde toda iniciativa de resistencia y acaba amando al amo”. ¿Qué significa amar al amo? Un sujeto individual, como un pueblo, llega a este extremo cuando se desvanece la conciencia de su opresión. El esclavo político del tirano es el hijo débil del archi-paradigma, que surge cuando la asimetría entre el mando y la obediencia es tan grande que se derrumba en su propio abismo.

Tener alma de esclavo es no poder ser herido, no poder ser mandado. El amor al amo llena el alma a tal punto que el alma ya no se distancia. El miedo llena el alma a tal punto que ya no lo vemos, pero vemos desde él³¹².

En “Humanismo y anarquía”, Levinas vuelve a afirmar que la “servidumbre” se debe a la presencia de una distancia irreductible entre el mando y la obediencia, lo que significa que “lo determinado sigue siendo otro en relación con lo que lo determina”³¹³.

El esclavo, explica Levinas, al mismo tiempo siempre tiene la posibilidad de recordar el momento en que comenzó su alienación. Él “guarda la memoria del presente donde el

312 E. Levinas, *Freedom and Command* [1953–1962], París, Le Livre de Poche, “Babélio Essays”, 1999, p. 37–38.

313 E. Levinas, “Humanismo y anarquía”, art. citado, pág. 76.

determinante lo determinó y fue su contemporáneo”³¹⁴. La heteronomía de la esclavitud es prisionera de mandamientos y principios.

La figura del proletario

La figura del proletario está esbozada en *Totalidad e infinito*³¹⁵. El trabajador es “libre para recordar que ha sido libre”. El proletario también es consciente del comienzo de su servidumbre. Blanchot confirma esta visión cuando declara, en *L'Entretien infini*: “el esclavo tiene esta oportunidad de tener un amo; el amo es hoy aquello a lo que sirve, mañana será aquello contra lo que puede levantarse³¹⁶. El esclavo, prosigue, “es el hombre que ha logrado –progreso infinito– encontrarse con un amo, por eso tiene a este amo como apoyo”³¹⁷. La lucha contra el amo es esencial para la conquista de la emancipación, la

314 Idem.

315 E. Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., capítulo “Posesión y trabajo”.

316 Maurice Blanchot, *La entrevista infinita*, París, Gallimard, 1969.

317 *Ibidem.*, pág. 262.

mediación esencial para la toma de conciencia, el inicio de la lucha revolucionaria.

Sujeto político y trabajador tiranizados, aunque diametralmente opuestos, son primero esclavos de la situación de la política y la economía cuando se afirman en su independencia de la ética.

En efecto, “la política dejada a sí misma lleva dentro de sí una tiranía”³¹⁸. En cuanto a la explotación de los trabajadores, también depende del cierre del círculo económico. “Esta anomalía llamada alienación se explica por la estructura de la economía, dejada a su propio determinismo”³¹⁹.

La relación con el amo, en ambos casos, ya sea que lo “amemos” demasiado o lo combatamos, marca la disimetría absoluta entre el mando y la obediencia, el extremo de la lógica de gobierno.

318 *Ibidem.*, pág. 334–335.

319 E. Levinas, “Judaísmo y revolución”, en *De lo sagrado a lo santo*, París, Minuit, 1977, p. 17

¿Quién es elegido?

Volvamos a las elecciones. “No hay esclavitud más completa que esta toma del Bien, que esta elección”³²⁰, dice Levinas. Sin embargo, y una vez más, debe entenderse que esta esclavitud electiva es cualquier cosa menos esclavitud.

Como enseña la historia santa, el pueblo elegido de los hijos de Israel experimentó la esclavitud en la tierra de Egipto sin someterse jamás a la servidumbre. Los elegidos sabían cómo no desarrollar el alma de un esclavo. “Esclavo de los esclavos del Estado”, en Egipto, los judíos nunca “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 irreductible diferencia que existe entre esclavitud y servidumbre, entre Dios y amo. “Porque para mí, dice el versículo 55 del capítulo XXV del Levítico, los israelitas son como esclavos, son mis siervos a quienes saqué de la tierra de Egipto, Yo, el Eterno, vuestro Dios.” Como si el yo humano pudiera significar la posibilidad de

320 E. Levinas, “Humanismo y anarquía”, art. citado, pág. 76–77.

una pertenencia no alienante y exaltarse en la libertad por esa misma sujeción”³²¹.

Blanchot aprueba, aquí de nuevo:

Los hebreos habían sido en Egipto sólo transeúntes, rechazando la tentación de un mundo cerrado donde habrían tenido la ilusión de liberarse en el acto, por una condición de esclavos. [...] Sólo empezaron a existir en el desierto, libres por haber partido, en una soledad donde ya no estaban solos [...]. [El desierto [es] ese lugar sin lugar donde sólo se puede concluir la alianza y donde hay que volver siempre a ese momento de desnudez y desarraigo que está en el origen de la existencia justa³²².

Elección y revolución

Hay otra marca de elección del pueblo elegido: la posibilidad de ver, mejor que los propios esclavos, desde arriba, la parte de elección que existe precisamente en la esclavitud y permite su verdadera emancipación. El judío

321 E. Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Discourses*, París, Minuit, 1982, p. 24–25.

322 Maurice Blanchot, "La palabra profética", en *El libro por venir*, París, Gallimard, "Folio Essays", 1987, p. 118–119.

“libre como un liberto”³²³ puede ser en efecto “solidario con todos los esclavos”³²⁴.

La Torá ilumina las cuestiones políticas y económicas con una luz más intensa y franca que la política y la economía mismas. En “Judaísmo y revolución”, Levinas afirma que el tratado talmúdico *Baba Metsia*, por ejemplo, es un “texto sindicalista anterior a la letra”³²⁵. Este tratado “extiende [el] principio de la libertad condicionada por la obediencia al Altísimo al problema de los derechos cotidianos del jornalero: el siervo de Dios, conserva frente a su patrón una independencia que le es propia” y el contrato no puede enajenar, pudiendo, en determinadas circunstancias, dejar al amo en medio de una jornada laboral. La Torá prescribe así el castigo de cualquiera que de una forma u otra renuncie a su independencia y permanezca esclavo de su amo. Renegando por tanto 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 libertad que le corresponde, “en el séptimo año”, “será llevado ante el tribunal” y se le “perforará la oreja con un punzón”. Levinas comenta:

Debemos marcar para siempre con la infamia un oído que pudo haber permanecido sordo a la buena noticia

323 E. Levinas, *A la hora de las naciones*, París, Medianoche, 1988, p. 91.

324 E. Levinas, *Libertad difícil*, *op. cit.*, pág. 215.

325 E. Levinas, *De sagrado a santo*, *op. cit.*, pág. dieciséis.

[...] anunciando, al pie del Sinaí, el fin de la esclavitud del hombre por el hombre. El hombre que se busca, a pesar de la revelación, un amo humano, no es digno de servir a Dios, es decir, no es digno de su libertad³²⁶.

La elección, la buena noticia, la revelación, llevan “ese *je ne sais quoi* que por otra parte desalienta definitivamente, más allá de toda alienación política”³²⁷. Continúa Levinas: “Como si la noción de Israel, pueblo de la Torá, pueblo tan antiguo como el mundo y la humanidad perseguida, llevara en sí una universalidad superior a la de una clase explotada y luchadora; como si la violencia de la lucha fuera ya una alienación”³²⁸. La Torá enseña que toda la humanidad no se define por el proletariado. Como si toda alienación no fuera superada por la conciencia que la clase obrera puede adquirir de su condición de clase y de su lucha; como si la conciencia revolucionaria no bastara para la desalienación.

Por eso la elección no es, contrariamente a lo que se podría pensar en un principio, un asunto estrictamente nacional sino más bien un fermento revolucionario mundial³²⁹. El pueblo elegido de los hijos de Israel son aquellos que saben, desde hace más tiempo que los demás,

326 E. Levinas, *Más allá del verso*, op. Cit., pág. 25

327 E. Levinas, *De sagrado a santo*, op. cit., pág. 47.

328 *Ibidem.*, pág. 18

329 J. Derrida, *Adiós a E. Levinas*, op. cit., pág. 128.

que todos los hombres son elegidos, aun cuando no siempre lo saben. “El trauma de la “esclavitud en la tierra de Egipto”, con el que están marcadas la *Biblia* y la liturgia del judaísmo, pertenecería a la humanidad misma del judío y del judío en todo hombre que, esclavo liberto, estaría muy cerca del proletario, del extranjero y del perseguido³³⁰. Todo hombre es judío, todo judío es hombre.

Eco del dicho permanente de la *Biblia*: la condición –o la Incondicionalidad– de extranjeros y esclavos en la tierra de Egipto, acerca al hombre al prójimo. Los hombres se buscan en su condición incondicional de extraños. Nadie está en casa. El recuerdo de esta certeza une a la humanidad. La enorme diferencia entre yo y uno mismo, la no coincidencia de lo idéntico, es una no indiferencia fundamental con respecto a los hombres³³¹.

Aparición del punto oscuro

Curiosamente, sin embargo, en el momento en que el significado político de la elección parece aclararse, tocamos el punto problemático de la anarquía levinasiana: su

330 E. Levinas, *Más allá del verso*, op. cit., pág. 18

331 E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, op. cit., pág. 97.

disociación del anarquismo, que contiene dos niveles de opacidad.

PRIMER NIVEL DE OPACIDAD: EL ANARQUISMO DE ESTADO

Si la heteronomía de elección y la heteronomía de esclavitud terminan encontrándose y potencialmente anulando su heterogeneidad en la extranjería incondicional de “todo hombre”, si la obediencia sin mandato contiene, mucho más allá de la particularidad de un pueblo elegido, una promesa universal de emancipación, ¿por qué entonces la anarquía ética no se extiende al anarquismo político? ¿Por qué el anarquismo no es la buena noticia 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 sólo de todos los hombres sino también “de los hijos de Abraham?”³³² El Estado: ¿No es este el regreso del amo?

332 E. Levinas, *De sagrado a santo, op. cit.*, pág. 20

Cabe señalar: las dos heteronomías se reencuentran en el lugar de la exclusión del anarquismo. Como si hubieran sido señaladas sólo para confirmar mejor, en fin, la necesidad de preservar la anarquía ética a través de una estructura estatal. “La libertad consiste en instituir un orden de razón fuera de uno mismo; confiar lo razonable a la escritura, recurrir a una institución. La libertad, en su miedo a la tiranía, lleva, a un compromiso de libertad en nombre de la libertad, a la institución, a un Estado”³³³.

Se piensa primero que el Estado protege a la comunidad contra la obstinación de la heteronomía de la esclavitud, contra los extremos a los que puede llevar cuando el sujeto disfruta de vivir en un “mundo que se totaliza en su indiferencia respecto de los valores (siendo el bien igual al mal y viceversa; mundo que se totaliza en la indiferencia del “Todo está permitido” de Dostoievski)”³³⁴. Contra el crimen en pocas palabras. Pero entendemos, y ese es todo el problema, que el Estado también protege de sí mismo a la heteronomía ética. En efecto, la heteronomía ética también tiene su exceso. Sí, existe una “locura ética”³³⁵, que tiene su desmesura específica.

333 E. Levinas, *Libertad y Mando*, *op. cit.*, pág. 38–39.

334 *Ibidem.*, pág. 51.

335 Véase Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, pág. 65.

Aunque Levinas afirma constantemente el carácter derivado de la política (“¡Política después!”³³⁶), declara, sin embargo, que sin política de Estado, la ética sigue siendo excesiva.

¿Qué significa eso? La desmesura de la relación ética se debe a una forma particular de injusticia que surge, por así decirlo, de la justicia misma. Este es un fenómeno muy común: en la vida cotidiana, se privilegia lo cercano a expensas de lo lejano. Este otro que está cerca de mí, padre, hijo, amigo... tiene toda mi atención y así usurpa la trascendencia infinita del Otro. El papel del estado de justicia es introducir a un tercero en esta relación “loca” que es el privilegio y así aportar, como explica Abensour, “la medida en lo inconmensurable, la comparación que es razón entre incomparables, de reciprocidad, de simetría”. donde reina la asimetría. En definitiva, la entrada del tercero pretende poner orden en esta perturbación, en esta anarquía³³⁷.

Por lo tanto, poner orden en la anarquía es el papel del Estado. ¿Por qué? Porque la relación estatal preserva la anarquía ética de ese exceso de horizontalidad que es la proximidad. La protege de esta horizontalidad de inmanencia, “encierro en un interior irrespirable” al abrirle,

336 E. Levinas, *Más allá del verso*, op. cit., pág. 221.

337 M. Abensour, *Emmanuel Levinas, la trama humana. Entre la metapolítica y la política*, op. cit., pág. 82.

mediante la intervención del tercero, su espacio de respiración política³³⁸. Una horizontalidad de trascendencia, en cierto modo.

¿QUÉ ESTADO?

El Estado, para Levinas, es sin embargo la antítesis del Leviatán. Abensour afirma que Levinas es “el autor de un verdadero 'Contra Hobbes'”³³⁹. La imagen lupina del estado de naturaleza es a menudo fuertemente criticada y claramente rechazada por él. Ilustra, en efecto, la “hipótesis odiosa”³⁴⁰ de la guerra de todos contra todos, de una “multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra entre sí”³⁴¹. Levinas rechaza la visión exclusiva de las relaciones interhumanas como equilibrio de poder. “El otro no opone una fuerza a una fuerza, sino la imprevisibilidad

338 *Ibidem.*, pág. 71.

339 *Ibidem.*, pág. 30–31.

340 Citado por Abensour, en *ibíd.*, pág. 55.

341 E. Levinas, *De otro modo que ser...*, *op. cit.*, pág. 4–5, y M. Abensour, *Emmanuel Levinas...*, *op. cit.*, pág. 67.

de su reacción, mejor, la trascendencia de su ser en relación a la totalidad de los sistemas de fuerzas”³⁴².

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

Interviene una nueva distinción, que separa el “Estado de César” del “Estado de David”. La primera es precisamente el Leviatán. «Celoso de su soberanía; en busca de la hegemonía, se muestra “conquistador”, “imperialista”, “totalitario”, “opresor”»³⁴³ “Incapaz de ser sin adorarse a sí mismo, es la idolatría misma”³⁴⁴. El Estado de César es precisamente el que modela las “almas de los esclavos”.

El estado de justicia, el estado de David, se pone bajo el signo del para-el-otro, de la paz y permanece “en la finalidad de la Liberación”³⁴⁵. De hecho, no es seguro que la guerra fuera al principio. “Antes de la guerra eran los altares”³⁴⁶. El Estado de David suspende toda posibilidad de tiranía, de opresión, y así recuerda paradójicamente la antigüedad de la elección en relación con la institución

342 *Ibíd.*, pág. 66.

343 *Ibíd.*, pág. 117. Y E. Levinas, *Beyond Verse*, *op. cit.*, pág. 216.

344 *Idem.*

345 E. Levinas, *Más allá del verso*, *op. cit.*, pág. 213.

346 E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *op. cit.*, pág. 234

estatal misma, resguardando así a sus súbditos del amor del amo, protegiendo en un solo movimiento a todos los que arriesgan olvidando su responsabilidad de cultivar el amor de los que están demasiado cerca.

El Estado de David inscribe la promesa no árquica en el Estado mismo. Es este “más allá del Estado dentro del Estado” –título de una famosa lección talmúdica³⁴⁷. Hay un Estado “grande con un plus, o un superávit que lo supera”³⁴⁸. Un estado que promete la ausencia de gobierno.

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

ISRAEL EN GENERAL

En el Estado de David, por supuesto reconoceremos al Estado de Israel. Si la posibilidad de elección está abierta a todos los hombres, todavía hay un solo tipo de Estado que esté a su altura. Solo Israel es a la vez un Estado y más allá

347 E. Levinas, *Nouvelles conférences talmudiques*, título del capítulo II, París, Minuit, 1996, 2005.

348 M. Abensour, *Emmanuel Levinas, op. cit.*, pág. 74.

del Estado. Como dice Derrida, Israel está “más allá” en: trascendencia en la inmanencia, más allá de lo político, pero dentro de lo político. Inclusión abierta a la trascendencia que lleva, incorporación de una puerta que lleva y abre al más allá de los muros o paredes que la rodean. Pero el problema, a mi modo de ver, puede residir menos en esta insistencia en la especificidad de Israel³⁴⁹, como decía al principio, que en la idea más general de que el Estado puede verse, sin contradicción alguna, como un puente tendido hacia la anarquía³⁵⁰.

De hecho, no es Israel lo que Levinas tiene en mente cuando analiza la revolución de Mayo del 68, por ejemplo, sino esa idea más general de Estado como garante de la anarquía. Él vivió los acontecimientos del 68 mientras era profesor en Nanterre y comprendió su carácter decisivo. “En el esplendor de los momentos privilegiados de 1968, escribe, la juventud “disputó un mundo largamente

349 J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, pág. 138.

350 Miguel Abensour ve en el Estado de David como piensa Levinas (“Estado abierto en el mejor de los casos, siempre en alerta, siempre necesitado de renovación, siempre volviendo al pueblo libre que se lo delegue sin separar su libertad sujeta a la razón”), un cuerpo político que va más allá de los límites de la nación de Israel, más allá de un territorio, y encarna la promesa universal de emancipación de toda dominación. Proporcionando una "puerta de entrada a la utopía" (*op. cit.*, p. 52).

denunciado”³⁵¹. Veía en esa revolución un “discurso [...] fruto de la sinceridad, es decir, de la responsabilidad por los demás”. Las demandas estudiantiles expresaban anarquía ética. “En 1968, vuelve a decir, todos los valores estaban 'en el aire', excepto el valor del 'otro hombre' al que había que dedicarse”³⁵². Más lejos :

Más allá del capitalismo y de la explotación, se cuestionaron sus condiciones: la persona entendida como acumulación en el ser, a través de méritos, títulos, competencia profesional –hinchazón ontológica que pesa sobre los demás hasta aplastarlos, instituyendo una sociedad jerárquica, manteniéndose más allá de las necesidades de consumo, y que ningún soplo religioso podría ya hacer igualitario. Detrás del capital de tener pesaba un capital de ser³⁵³.

Contra esta acumulación de ser, la anarquía se convirtió en sinónimo de juventud. Joven: “este adjetivo indica el exceso de sentido del ser que porta y que pretende medirlo y restringirlo”³⁵⁴.

351 Pierre Hayat, “Emmanuel Levinas: una intuición de lo social”, *Le Philosophoire*, 2009/2, no ³², p. 127–137, pág. 134.

352 Citado en *ibid.*, pág. 136.

353 Idem.

354 E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, *op. cit.*, pág. 101.

Sin embargo, si Mayo-68 tuvo el mérito de cuestionar la idea de *arkhé*, su culpa fue creer que la anarquía ética podía encontrar su cumplimiento en el anarquismo político. La conclusión es clara: el anarquismo lleva a “renunciar a la sociedad y, en la responsabilidad ilimitada por los otros, [a] engullir toda posibilidad de responder de hecho. [...] Ignorarlo es rayar en el nihilismo”³⁵⁵. De hecho, el anarquismo “nihilista” de 1968 acabó, según Levinas, por desplegar un “lenguaje tan conformista y locuaz como el que iba a sustituir”³⁵⁶. ¿Por qué? Porque no se puede prescindir de “tradición e instituciones”³⁵⁷.

Por lo tanto, el anarquismo en última instancia solo puede ser, una vez más, un anarquismo de Estado.

SEGUNDO NIVEL DE OPACIDAD: LA OTRA HETERONOMÍA

La defensa del Estado protector de la anarquía ética –el primer nivel de disociación– se basa, sin embargo, en una

355 *Ibidem.*, nota al pie pág. 111.

356 *Ibidem.*, pág. 101.

357 *Ibidem.*, 123.

capa más subterránea de negación. Vemos en efecto que la distinción entre las dos heteronomías, la heteronomía de elección y la heteronomía de esclavitud, sólo es posible a costa de la exclusión no pensada de otra heteronomía, no mencionada, que amenaza la solidez.

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

Ninguna de las dos figuras levinasianas del esclavo corresponde a esta realidad histórica, la de la esclavitud griega o la del comercio de esclavos, por ejemplo. El sujeto del tirano, las masas fanatizadas por el hitlerismo no son estrictamente esclavos. Los proletarios tampoco. Hablar de ello en estos términos raya en abuso de lenguaje. A la heteronomía de la esclavitud no corresponde en Levinas otra realidad que la testimonial (la esclavitud de los hebreos en Egipto está atestiguada sólo por la historia sagrada) o metafórica (la caracterización marxista de los proletarios como esclavos). Los “esclavos” de Levinas están por tanto fuera de la esclavitud.

Como hemos visto, el esclavo es el suplente en la sombra del elegido. Pero esta sombra misma tiene una sombra, paradójicamente invisible, fantasmal porque no tiene figura ni rostro: la sombra de los esclavos que nunca son

nombrados. Las dos heteronomías aplastan, en su paradójica solidaridad estructural, una tercera: la de los esclavos encadenados, transportados, separados, vendidos y comprados. Estos esclavos son en verdad otros, otros para los hombres libres, otros para los elegidos, otros también para los súbditos fanáticos, otros para los proletarios. Otros para aquellos otros con los que no tienen nada en común. Heteronomía residual, que cae en cierto sentido, por su exceso, fuera de la heteronomía.

¿Debemos recordar que si el esclavo lo es, no es porque esté enamorado de su amo sino porque es su propiedad, explotable y negociable? ¿Porque la esclavitud es sinónimo de muerte social? “Es esclavo el individuo privado de su libertad o de parte de ella por las normas vigentes en el país y tiempo considerados. Es un instrumento económico bajo el control de un patrón que puede ser vendido o comprado³⁵⁸. El esclavo se define por la ausencia de personalidad jurídica propia. Por eso son siempre las leyes, variables en el tiempo y en el espacio, las que determinan las condiciones por las cuales un individuo se convierte en esclavo o deja de serlo. La liberación oficial de un esclavo es siempre el resultado de una decisión del amo o de la autoridad legal y estatal del lugar. Nunca la suya.

Sin embargo, si relacionamos la esclavitud con su definición histórica, nos preguntamos qué puede significar

358 Convención sobre la Esclavitud de la Sociedad de Naciones (1926).

la noción de “alma de esclavo”. El término “alma de esclavo” resuena extraña y paradójicamente con la definición filosófica tradicional del esclavo como privado de un alma, o dotado solo con el alma de una herramienta (“herramienta animada”, dice Aristóteles). El esclavo es incapaz de elegir su vida y de alcanzar la felicidad, que consiste en la práctica activa de la virtud³⁵⁹. Si el esclavo, sin embargo, posee una cierta parte de humanidad, es estrictamente en la medida en que se le considera como una parte separada del cuerpo de su amo, no de su alma³⁶⁰.

Posteriormente, en 1748, Montesquieu retomará, en *El espíritu de las leyes*, a propósito de “Sobre la esclavitud de los negros”, el argumento de la ausencia de alma.

Es imposible para nosotros suponer que estas personas son hombres, escribe; porque, si los asumiéramos como hombres, comenzaríamos a creer que nosotros mismos no somos cristianos. [...] Los en cuestión, son negros de pies a cabeza; y sus narices están tan aplastadas que es casi imposible compadecerse de ellos. No se puede imaginar que Dios,

359 Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, III, 1280a33–34 y VII, 1328a37–38 y 1331b9.

360 *Ibid.*, 1255b11–12 y 1254b4–5.

que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, sobre todo buena, en un cuerpo completamente negro³⁶¹.

Levinas no cuestiona suficientemente su propio concepto de “alma esclava”. No se pregunta hasta qué punto tal concepto corrobora esta visión tradicional. Tampoco parece dispuesto a reconocer, para cerrar definitivamente el camino a esta visión, que ningún esclavo tiene alma de esclavo. No porque él o ella no tenga alma, sino porque algo así como un “alma de esclavo” en los esclavos no existe. Los esclavos no son serviles. El concepto de “alma esclava” es un concepto peligroso. Es un concepto del amo.

En su artículo “Fenomenología de las identidades judía y negra”, el filósofo Abdoulaye Barro recuerda el archivo del “diálogo que se está gestando entre el judío y el negro” sobre sus respectivos destinos³⁶². “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 o Cone”, dice. En efecto, William Du Bois, en *The Souls of Black People*, afirma

361 Montesquieu, *Sobre el espíritu de las leyes*, París, GF–Flammarion, 1999, XV, 5.

362 Abdoulaye Barro, “Fenomenología de las identidades judía y negra”, *Pardes*, 2008/1, n° 44 p. 57–75, pág. 58.

que los fundamentos de la identidad judía sirven de modelo para la construcción de la identidad de los negros³⁶³.

El simbolismo del velo que cubre a Moisés en el Monte Sinaí para hablar a su pueblo es reinterpretado por Du Bois como el velo que separa la América blanca de la América negra. Guiar al pueblo negro en su lucha por su liberación y unidad significa inspirarse en la figura ejemplar de Moisés que supo, como líder espiritual, traducir las pasiones, sufrimientos y aspiraciones del pueblo judío. Du Bois se identifica con Moisés como profeta legislativo³⁶⁴.

A pesar de todo, la afirmación de una forma de comunidad entre judíos y negros, en Du Bois, no conduce, contrariamente a lo que podría pensarse en un principio, a una interpretación de la esclavitud como forma paradigmática de elección. Preguntado sobre esta cuestión, Edouard Glissant escribe, en *Le Discours antillais*: “los pueblos que han frecuentado el abismo no se jactan de ser

363 William EB Du Bois, *The Souls of the Black People*, París, epílogo y trad. Magali Bessone, París, El descubrimiento, 2007.

364 A. Barro, “Fenomenología de las identidades judía y negra”, art. citado, pág. 58.

elegidos”³⁶⁵. Para él, “la idea de una esclavitud de elección no es más que una jactancia”³⁶⁶.

El problema no es en absoluto, con estas observaciones, juzgar la posibilidad o la imposibilidad de la famosa “amalgama” entre la Shoah y la trata de esclavos. No. Lo que me importa a mí, es entender por qué Levinas excluye del trauma ético el martirio histórico de los esclavos y construye un concepto de servilismo que excluye la verdadera heteronomía de la esclavitud y la vacía de sentido. Un concepto que excluye de la esclavitud a los propios esclavos, que no tienen un yo sustituible en la medida en que su yo, ya dominado, nunca es el suyo.

Es claro que la construcción de la esclavitud o del esclavo como categorías filosóficas o éticas es imposible. En primer lugar, porque no se puede hablar de la esclavitud como si los esclavos constituyeran “una comunidad, un grupo definido únicamente por la explotación económica”³⁶⁷. La esclavitud es siempre diaspórica. Los esclavos griegos, como sabemos, procedían de diferentes países. Los esclavos del comercio atlántico tampoco tenían una identidad homogénea. Glissant, recuerda que “los deportados

365 Édouard Glissant, *Poéticas de la relación*, p. 20. Citado por François Noudelmann en “La Traite, la Shoah, sobre los usos de una comparación”, *Littératures*, 2014/2, n° 174, p. 104–113, pág. 106.

366 Ibid.

367 *Ibid.*, pág. 105.

africanos procedían de diferentes regiones y culturas y que la bodega del barco negrero aplastó todas estas identidades. La experiencia del abismo se debe a esta destrucción de todos los vínculos y de todas las reminiscencias”³⁶⁸. Este es también el caso de los inmigrantes vendidos como esclavos hoy en Libia.

A esta 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 esclavitud sin perpetuar inmediatamente el acto de esclavitud. “El esclavo” no existe, lo que amenaza la validez de la noción general de heteronomía de la esclavitud. Y, por tanto, necesariamente, el de la heteronomía de elección, ya que la heteronomía de servidumbre es su supuesta contrapartida.

*

“Destrucción de todos los vínculos”: los esclavos, contrariamente a lo que afirma Levinas, no “recuerdan” haber sido libres, en la medida en que les está prohibida toda aprehensión genealógica de su origen. De hecho, en cualquier momento pueden ser revendidos, dispersados, separados de sus parejas, padres, hijos y, por lo tanto, estructuralmente despojados de su ascendencia. Su condición está, en este sentido, más allá del principio. Pero

368 Idem.

también está y por la misma razón fuera de control. Los esclavos no son comandados. Los esclavos sólo pueden ser dominados. El amo nunca “gobierna” a sus esclavos. Los esclavos son ingobernables.

La anarquía ética podría haber tenido, en Levinas, un destino completamente diferente al de un futuro estatista si los dos límites extremos de lo ingobernable –por un lado la responsabilidad ética y por otro la esclavitud– hubieran sido pensados juntos, sin la engañosa mediación del concepto de servilismo. La anarquía ética podría haber encontrado en este pensamiento de lo no–gobernable la orientación política anarquista que le falta. La ingobernabilidad no es, nunca es, no puede ser soluble en el Estado.

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

VI. EL “ANARQUISMO RESPONSABLE”

LA PULSIÓN DE PODER DE JACQUES DERRIDA

RK – ¿Podría describirse el equivalente político de 'deconstrucción' como una disposición a la anarquía responsable?

J.-D. – Si tuviera que describir mis inclinaciones políticas, probablemente usaría una fórmula de este tipo, insistiendo por supuesto en la obligación interminable de trabajar y “deconstruir” estos dos términos: “responsable” y “anarquía”. Tomados como certezas establecidas, estos términos también pueden transformarse en dogmas cosificados e

impensados. Pero también trato de reevaluar la noción esencial de “responsabilidad”³⁶⁹.

Pero, ¿pensamos o no pensamos lo que planteamos en forma de negación³⁷⁰.

Jacques Derrida

¿La deconstrucción es anarquismo?

No se equivoquen, dijo Derrida. El anarquismo deja intacta la cuestión del poder. Negarlo es otra vez jugar el juego del poder: colonial, esclavista, censor... Mientras no se elucide la cuestión de la relación específica entre anarquía y poder, siempre volverá a rondar al anarquismo, como esta voz inquietante que solo puede silenciar, para no volver a escucharlo, mediante el uso terrorista de la fuerza.

369 J. Derrida, “La deconstrucción y el otro”, *Les Temps Modernes*, 2012/3, n° 669–670, p. 7–29, pág. 23

370 J. Derrida, *La Postal. De Sócrates a Freud y más allá*, París, Aubier/Flammarion, 1980, p. 282–283.

Acabar con el Estado, acabar con el gobierno, no es acabar con el poder. ¿Qué pasa entonces con el poder cuando se libera del principio? ¿Qué hace el anarquismo con su propio poder? Responder a estas preguntas solo puede hacerse a costa de deconstruir el anarquismo.

Pero, ¿es la propia deconstrucción un gesto anarquista? La respuesta, para Derrida, el único que está a la altura, es “sí y no”.

Sí y no: deconstrucción y anarquismo

En *Force de loi*, Derrida recuerda que “Benjamin distingue entre dos tipos de huelga general, uno destinado a reemplazar un orden estatal por otro (huelga política), el otro para suprimir el Estado mismo (huelga general proletaria)³⁷¹. El primer tipo de huelga es reformista, pues tiende hacia un cambio de gobierno. El segundo es revolucionario, ya que pretende suspender todo gobierno. Ya que “podemos hablar”, de ello, diremos que ambas representan, continúa Derrida, “las dos tentaciones de la deconstrucción”.

371 J. Derrida, *Fuerza de ley*, “El fundamento místico de la autoridad”, París, Galilée, 1994, p. 92.

La deconstrucción participaría en estas dos huelgas al mismo tiempo sin considerar a una mejor que a la otra. ¿Es la deconstrucción reformista? Si y no. ¿Es anarquista? Si y no. “Es eso la deconstrucción? ¿Es una huelga general, una estrategia de ruptura? Si y no”³⁷².

“Sí, en cuanto se trata del derecho a impugnar, y no sólo de manera teórica, los protocolos constitucionales, la regla misma que rige la lectura en nuestra cultura y especialmente en la academia”³⁷³.

En efecto: “Existe la huelga general, y por tanto la situación revolucionaria en toda lectura fundacional que vuelva ilegible respecto a los cánones establecidos y las normas de lectura o lo que representa el Estado, con E mayúscula, en estado legible”³⁷⁴.

“No”, en la medida en que “una estrategia disruptiva nunca es pura”³⁷⁵. “Siempre debe lidiar con la vuelta de aquello con lo que rompió”³⁷⁶.

372 *Ibidem.*, pág. 93.

373 *Idem.*

374 *Ibid.*, pág. 92.

375 *Ibid.*, pág. 93.

376 *Idem.* Por eso, añade Derrida, las “oposiciones benjaminianas parecen [...] más que nunca a deconstruir”.

“Sí”, porque la deconstrucción descarta lo presentado en textos, discursos, obras, como centro, motivo rector o posición de poder. Sí, en la medida en que su estrategia siempre ha sido identificar todos los defectos institucionales. No, en la medida en que no hay ruptura sin negociaciones ni conversaciones.

Así es como la proliferación del sí y del no –desde la aporía hasta la autoinmunidad pasando por el doble vínculo y todas las categorías de virus– desdibuja en Derrida los límites entre deconstrucción y anarquismo.

Por lo tanto, aparentemente es imposible sorprenderlo en el acto de disociación o negación, ya que tal ofensa, que él constantemente flagela, ya no lo es³⁷⁷.

377 ¿Buscaríamos la negación del lado de ciertos silencios? ¿Silencio sobre la importantísima relación de Mallarmé con el anarquismo, por ejemplo? ¿O en el lugar de *Heliogábalo o el anarquista coronado* en la obra de Artaud? Silencios ciertamente sorprendentes por parte de un lector tan meticuloso. Sin embargo, la Idem de estos fenómenos de eclipse no sería suficiente para respaldar una demanda de negación. El movimiento anárquico del sí y del no, en su carrera incansable, lo negaría de inmediato. El anarquismo de Mallarmé y Artaud, como diría Derrida, aparece precisamente donde no se espera, no hay que buscarlo sino donde se anuncia explícitamente.

El problema de la anarquía

Limitar el “anarquismo” de Derrida a la lógica no lógica del sí y del no, o –de nuevo– del doble vínculo, sería superficial. En efecto, hay en él un problema específico de anarquía, un centro neurálgico que ha permanecido extrañamente desapercibido hasta el día de hoy.

Todo texto alberga un “borde tematizador” y un “borde tematizado”³⁷⁸. El tematizar es la instancia problematizadora, lo tematizado el espacio de despliegue de la problemática. Más que una relación entre forma y contenido, tematizar y tematizado caracterizan la diferencia entre lo que se podría llamar el surgimiento y la localización de un problema.

Ahora bien, sí existe un anarquía–anarquismo “tematizado” en Derrida, cuyo “sí y no” es el “tematizar”. Además de la referencia a la huelga proletaria de Benjamin que acabamos de mencionar, hay cuatro ocurrencias significativas de este tematizador. La primera, desarrollada en *De la grammatologie*, se refiere a la relación entre *arkhé* y escritura. El segundo aparece en la misma obra con la

378 J. Derrida, *Resistencias. Del Psicoanálisis*, op. cit., pág. 144.

interpretación del “anarquismo ingenuo” de Lévi–Strauss. La tercera toma forma durante el diálogo con Levinas³⁷⁹. Finalmente, la última, la más importante, sustenta, en “Spéculer sur “Freud”, en particular, la interpretación de *Más allá del principio del placer*³⁸⁰.

Más allá del principio: La alternativa y sus dos razones

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

Por un lado, porque el incesante diálogo con Freud testimonia que el anarquismo ciertamente no es para Derrida un problema entre otros. Es precisamente durante este diálogo –más que en cualquier otro texto directamente “político”– que Derrida desarrolla, en toda su complejidad, su análisis del poder.

379 Véase “Violencia y metafísica”, *Escritura y diferencia* (París, Seuil, 1967), *Pasiones* (París, Galilée, 1993) y *Adieu à Emmanuel Levinas* (París, Galilée, 1996).

380 La discusión con Freud continúa a lo largo de la obra: en el seminario *La Vie la Mort* (1975–1977), luego en “Speculate on 'Freud'” (*La Carte postale*, 1980), en *Resistances. Del psicoanálisis* (1996). Finalmente, en *Mal archivo* (1995) y *Estados de alma del psicoanálisis* (2000).

Por otra parte, porque esta discusión revela sin embargo en él, detrás de todas las ofensas flagrantes asumidas de negación y disociación, detrás de la anarquía del sí y del no, toda la extensión de una negación esta vez no deconstruida del anarquismo.

PRIMERA RAZÓN: FREUD LE HACE AL ANARQUISMO LA PREGUNTA MÁS SERIA QUE EXISTE

Al comienzo mismo de *Más allá del principio del placer*, recordemos, Freud afirma que durante mucho tiempo había considerado el principio del placer como el *arkhé* de la psique, su autoridad soberana y su gobierno. El principio del placer, dice, es una ley que “regula automáticamente el flujo de los procesos psíquicos”. “Cada vez que es provocado por una tensión desagradable [...], toma una dirección tal que su resultado final coincide con una disminución de esta tensión, es decir con una evitación de lo desagradable o una producción de placer³⁸¹. Ahora bien, todos los acontecimientos psíquicos parecían hasta ahora, añade Freud, plegarse a esta ley.

381 S. Freud, *Más allá del principio del placer*, en *Ensayos sobre psicoanálisis*, trad. Padre Jean Laplanche y Jean-Baptiste Pontalis, París, Payot, 1981, p. 43.

“Aquí, sin embargo”, continúa, “sucede que el estudio de la reacción psíquica ante el peligro externo” ha venido “a traernos nuevo material y modificar la posición de nuestro problema”³⁸². Al final, podría ser que el principio del placer no sea el único órgano rector de la psique. Sucede que se rompe el dique homeostático. Bajo el efecto del trauma, al no mantenerse ya en su nivel básico, la energía psíquica desborda el principio. Lo inunda, pasa más allá de él. Si Freud no pronuncia la palabra “anarquía”, que sin embargo traduce bien el más allá del principio, Derrida lo hace por él.

Lo hace porque la cuestión del más allá del *arkhé*, tal como la elabora Freud, constituye a sus ojos una de las preguntas más serias jamás dirigidas no sólo al psicoanálisis, por supuesto, sino también al anarquismo. Todo sucede como si esta pregunta hubiera encontrado, en 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 es su esencia? ¿Ya no el poder del paradigma estatal-gubernamental sino el poder liberado de las cadenas de la ley? ¿Ya no el poder principal sino el poder instintivo? El poder liberado de sus salvaguardias. Pura potencia. ¿Y no es genialidad de Freud haberla llamado pulsión de muerte?

382 *Ibidem.*, pág. 48.

Surge la pregunta: este estallido energético, ¿cómo interpretarlo? Una vez que se ha transgredido el principio, suspendido el Estado, derrocado el gobierno, seamos realistas, ¿qué sucede? 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 cosas. O el más allá del principio se funde, en su desencadenamiento, con la licencia absoluta –política, psíquica, afectiva–; es la anarquía-caos, la reserva de todas las formas de dominación, el origen del sadismo, de la crueldad, de los múltiples modos de destrucción. O bien el más allá del principio revela por el contrario la existencia de un poder desligado de la dominación, desligado de sí mismo en cierto modo, una energía disponible para otra organización, preludio de una dinámica política y social sin precedentes, revolucionaria, anarquista.

Aquí interviene el sí y el no de Derrida. Su lectura de *Más allá del principio del placer* se sitúa en el medio. Justo en medio de la alternativa entre la obsesión compulsiva por el poder y el nirvana de la desvinculación, en la imposibilidad de un corte claro entre los dos, la frontera que los separa siempre fragmentada, dividida. “La cuestión de la divisibilidad, leemos en *Resistencias*, es uno de los instrumentos más poderosos de formalización de lo que se llama 'deconstrucción'. Si, por hipótesis absurdas, hubiera

una y sólo una deconstrucción, una sola tesis de “Deconstrucción”, sería la divisibilidad: la *différance* (diferancia) como divisibilidad”³⁸³.

En la tensión no resuelta entre radicalización y disolución del poder, Derrida pospone la respuesta, contemporiza, salva la cuestión de saber si el más allá del principio es el más allá de la dominación o sólo su raíz.

SEGUNDO MOTIVO: EL CASO DE FREUD REQUIERE UNA LECTURA DECONSTRUCTORA ESPECIAL

¿Por qué esta tensión permite que aparezca al mismo tiempo una disociación no deconstruida y una negación del anarquismo? Porque la lectura desarrollada en “Especlar sobre “Freud” es diferente a cualquier otra, a ninguna de esos, innumerables, autores de la tradición que Derrida estudió en otros lugares. Habitualmente, la lectura deconstructiva –tal es su “anarquismo”, su “situación revolucionaria”– aísla en el texto uno de sus “ángulos defectuosos” para apoyar allí su palanca y mostrar que el

383 J. Derrida, *Resistencias. Del Psicoanálisis*, op. cit., pág. 48. Véase también el motivo de la divisibilidad del *arkhè*, en J. Derrida, *Mal d'archive: une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995, p. 12

texto se niega precisamente a sí mismo, que su “verdad” está en sus “rincones olvidados”³⁸⁴.

Sin embargo, en el caso de leer *Más allá del principio del placer*, no vemos cuál es esta “piedra angular defectuosa”. No vemos exactamente qué es lo que efectivamente se deconstruye del texto de Freud. En efecto, a la alternativa entre desvinculación y terror, desconstitución y radicalización del poder, Freud ya responde con un sí y un no. No da más respuesta que un “sí y un no” a su propia pregunta. Derrida reconoce además la ausencia de una tesis en el libro, su “atesis”.

¿Existe un más allá del principio del placer? No sabemos cuál es la última palabra de Freud, si para él la pulsión es en última instancia más poderosa que el principio, si la energía libre es más amenazante que la energía controlada. No se sabe qué del gobierno o la ausencia de gobierno es más represivo. Quién, de la anarquía-caos o el anarquismo, gana y si realmente tiene que haber un ganador. El estatus de la pulsión de muerte, entre destrucción y despojamiento, permanece en suspenso. Freud, mucho antes que Derrida, es un pensador de la economía de la violencia.

¿Estamos entonces asistiendo, entre Freud y Derrida, a una confrontación entre dos sí y no? De hecho, una lectura más atenta de la interpretación de Derrida revela un

384 J. Derrida, *Memorias, para Paul de Man*, París, Galilée, 1988, p. 82.

extraño intercambio de roles. Es Derrida quien, contra viento y marea, decidirá por Freud. Esto es quizás lo que explica el uso de comillas en el título «Especlar sobre “Freud”». Título que en realidad significaría en su lugar «Especlar para “Freud”». A medida que avanza la interpretación, desde la compulsión a repetir hasta la pulsión de muerte, vemos que en lugar del sí y el no, surge en Derrida un “no” al anarquismo: no hay no más allá del principio. El nombre que da a la pulsión de muerte, en *Mal d'archive*, es ya en sí mismo un índice retrospectivo de esta respuesta. De hecho, lo llama “pulsión anárquica”, o incluso “pulsión de anarquía”³⁸⁵. Y no “impulso anarquista”.

Este “no” al anarquismo atestigua la atención muy particular, incluso el privilegio exorbitante, que Derrida concede, en su lectura de *Más allá del principio del placer*, a la pulsión de poder *Bemächtigungstrieb*, “empresa, poder, posesión”, o incluso “dominio”³⁸⁶, lo que hace sólo una breve entrada en este texto de Freud. Desalojada de su posición intermedia entre la compulsión a repetir y la pulsión de muerte, la *Bemächtigungstrieb* ocupa para Derrida el primer lugar, un lugar de principio.

Poco a poco, esta pulsión, que Derrida llama indistintamente pulsión de poder o pulsión de dominio, se

385 J. Derrida, *Mal d'archive*, op. cit., pág. 25

386 J. Derrida, “Especlar sobre “Freud””, *La Carte postale*, op. cit., pág. 431.

impondrá a la lectura y se convertirá, sin jugar con las palabras, en el único dueño a bordo. Salir del anarquismo. Si bien Derrida introduce en el texto de Freud la idea de una imposibilidad de circunscribir el poder, de asignarlo a tal o cual lugar –principio o pulsión–, la pulsión de dominio acaba prevaleciendo sin embargo y haciendo coincidir el borde tematizador y el borde tematizado del discurso. Para Derrida, al final –más que para Freud quizás– sólo hay placer “tratando consigo mismo”³⁸⁷, dominándose a sí mismo. Así que no hay más allá, así que no hay anarquía.

«Especular sobre “Freud”»: ¿Es una lectura deconstructiva de Freud? ¿O la admisión de una imposibilidad de deconstruir el impulso de poder?

Me guardo estas cuestiones para el final.

PRIMER ACONTECER DE LA “ANARQUÍA” TEMATIZANTE: LA METAFÍSICA Y EL VALOR DE ARKHÈ

Desde *De la gramatología a Resistencias*, Derrida afirma la necesidad de “deshacer, desedimentar, descomponer, desconstituir sedimentos, artefactos, presupuestos,

387 *Ibidem.*, pág. 426.

instituciones”³⁸⁸, todo lo cual se basa en los “dos órdenes de orden”³⁸⁹ que son el principio y el mandato. La “deconstrucción” de la metafísica es ante todo la deconstrucción del valor de *arkhè* que no sólo la gobierna sino que la convierte, a su vez, en instrumento de dominación.

Arkhé [...] nombra tanto el principio como el mandato. Este nombre coordina aparentemente dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, donde comienzan las cosas –principio físico, histórico u ontológico– pero también el principio según la ley, allí donde los hombres y los dioses mandan, allí donde la autoridad, el orden social, se ejerce, en ese lugar desde el que se da la orden –principio nomológico³⁹⁰.

El paradigma árquico (del *arkhé*) no tiene unidad lineal. No se trata de “tomar la 'metafísica' por la unidad homogénea de un todo”. Continúa Derrida: “Nunca creí en la existencia o la consistencia de algo como la metafísica”³⁹¹.

388 J. Derrida, *Resistencias...*, *op. cit.*, pág. 41.

389 J. Derrida, *Mal d'archive*, *op. cit.*, pág. 11

390 Idem

391 J. Derrida, “La retirada de la metáfora”, *Psyché, Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, p. 110.

Por lo tanto, no es posible identificar con certeza la existencia de un más allá o un debajo de la tradición. Un más allá que sería su afuera absoluto (Levinas), un abajo que sería su antes-del-comienzo, su origen (*Ursprung* de Heidegger):

Lo que [el] trabajo de deconstrucción pone en tela de juicio no es sólo la posibilidad sino el deseo o la fantasía de una reconquista de lo originario, sino el deseo o la fantasía también de no volver a reunir lo simple, sea lo que sea³⁹².

Derrida afirma incansablemente su desconfianza frente a los gestos “arqueológicos” o “genealógicos” que pretenden desedimentar el *arkhé*, deslegitimarlo, y en realidad sólo producen excedentes de origen.

Estos gestos se encuentran tanto en el anarquismo político “clásico” como en todos los movimientos que creen encontrar en el más allá o debajo del poder claramente delimitado el arma de su contestación.

Creando que van más allá de la dominación estatal-gubernamental o retrocediendo, por el contrario, a la existencia primitiva de las sociedades sin Estado, el

392 J. Derrida, *Resistencias...*, *op. cit.*, pág. 42.

anarquismo –los anarquismos– se ciegan a sus propios deseos de control.

SEGUNDO ACONTECER: LÉVI-STRAUSS ANARQUISTA

La palabra “anarquismo” aparece por primera vez en Derrida en *De la grammatologie*. La deconstrucción del anarquismo tradicional es el nervio, demasiado a menudo ignorado, de su 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 “La lección de escritura” son bien conocidas. El jefe nambikwara, que “no sabe escribir”, está intrigado por el uso que el etnólogo hace de su lápiz y libreta. Él los toma prestados de él y también finge escribir “dibujando líneas” en el papel. “Sin duda, solo”, dice Lévi-Strauss, el jefe “había entendido la función de la escritura. Así que me pidió un bloc de notas. Luego, el jefe reúne a los miembros de la tribu y finge leer las líneas que ha trazado, como si establecieran la cuenta de los regalos que el etnólogo debe a los aldeanos: “Tan pronto como hubo reunido a toda su

gente, sacó de su canasta un papel lleno de líneas retorcidas que fingió leer y donde buscó, con fingida vacilación, la lista de los objetos que yo debía dar a cambio de los regalos ofrecidos”³⁹³.

Lévi–Strauss afirma que el cambio de actitud del líder, que nunca había actuado de esta manera, se debe al poder adicional que deriva de su astucia. El símbolo de la escritura “había sido adquirido, mientras su realidad seguía siendo ajena. Y esto con miras a un fin más sociológico que intelectual. No se trataba de saber, recordar o comprender, sino de aumentar el prestigio y la autoridad del individuo –o de una función– a expensas de los demás”³⁹⁴.

Gracias a la apropiación de la “función” de la escritura, el jefe se hace pasar por soberano. Manda, descubre el sabor del poder³⁹⁵. Con la “irrupción” de la escritura en esta

393 Citado por J. Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 183.

394 *Ibid.*, pág. 185.

395 Una muestra de poder que no habría conocido antes de esta intrusión. Véase el análisis de Pierre Clastres: “Por lo tanto, no hay rey en la tribu, sino un jefe que no es jefe de estado. ¿Qué significa? Simplemente que el líder no tiene autoridad, ni poder de coerción, ni manera de dar una orden. El jefe no es un comandante, la gente de la tribu no tiene ningún deber de obediencia. El espacio del cacique no es el lugar del poder, y la figura (mal nombrada) del “jefe” salvaje en modo alguno prefigura la de un futuro déspota. Ciertamente no es del primitivo caciquismo de donde puede deducirse el aparato estatal en general”, *La Société contre l’Etat*, *op. cit.*, pág. 111–112.

“sociedad sin Estado”, aparece la relación compulsiva con el poder. La “lección de escritura” tematiza el surgimiento de dominación política en un mundo al que hasta ahora había sido ajeno.

Lévi–Strauss luego compara los efectos de la “lección de escritura” con las consecuencias de la alfabetización obligatoria –según él, uno de los instrumentos más efectivos de la “explotación del hombre por el hombre”– en las sociedades occidentales.

Miremos más de cerca en casa: la acción sistemática de los estados europeos a favor de la educación obligatoria, que se desarrolló durante el siglo XIX, fue de la mano 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 por parte del Poder. Porque todos deben saber leer para que éste pueda decir: nadie debe ignorar la ley³⁹⁶.

El antropólogo afirma el marxismo de su análisis, del que dice está “basado en el materialismo dialéctico”³⁹⁷. Pero Derrida detecta, detrás de este marxismo desplegado –ésta es la gran originalidad de su lectura– una posición anarquista. En efecto, Lévi–Strauss se muestra menos

396 J. Derrida, *Sobre la gramatología*, *op. cit.*, pág. 191–192.

397 Citado de una carta de Lévi–Strauss en *ibíd.*, pág. 175.

marxista que “libertario” al defender una visión de la “autenticidad social” preárquica, sin gobierno, sin Estado, y por lo tanto nuevamente sin dominación ni violencia, anterior a la aparición de la 'escritura'.

Presencia así mismo, la proximidad transparente en el cara a cara de los rostros y el rango inmediato de la voz, esta determinación de la autenticidad social es pues clásica. Comunica, recordemos, con protesta anarquista y libertaria contra la Ley, los Poderes y el Estado en general, con el sueño también de los socialismos utópicos del siglo XIX, muy precisamente con el del fourierismo³⁹⁸.

Este anarquismo “clásico”, prosigue Derrida, sería “perfectamente respetable, por utópico y atópico que [sea] si no viviera [de este] señuelo”³⁹⁹ que consiste en asimilar el supuesto espacio del no-poder a un estado de naturaleza.

Lévi-Strauss no distingue entre jerarquía y dominación, entre autoridad política y explotación. La nota que rige estas reflexiones es la de un anarquismo que confunde deliberadamente ley y opresión. [...] El

398 J. Derrida, *Sobre la gramatología*, op. cit., pág. 200.

399 *Ibid.*, pág. 201.

poder político sólo puede ser titular de un poder injusto⁴⁰⁰.

Evidentemente, Derrida no cuestiona que la escritura sea un instrumento de poder, pero sí cuestiona la idea de una cohesión social que sería ajena, precisamente, a cualquier “instrumento” de poder, por tanto también a la escritura. “No estamos afirmando que la escritura no pueda y no juegue ese papel [de la explotación del hombre por el hombre], pero para pasar de ahí a atribuirle su especificidad y concluir que el habla se resguarda de ella, hay un abismo que no se debe atravesar [...] alegremente”⁴⁰¹.

“Cruzar alegremente” significa saltar sin mirar. El anarquismo es “irresponsable” en la medida que su aparente pacifismo, es un sueño de inocencia, que en realidad deja traslucir una fantasía de dominación, “el señuelo de la presencia controlada”⁴⁰². El concepto de “sociedad sin escritura” es producto puro de un etnocentrismo no consciente de sí mismo, que proyecta sobre una comunidad sin relación alguna con la realidad occidental mecanismos que sólo tienen sentido para ella.

400 *Ibid.*, pág. 191.

401 *Ibid.*, pág. 194.

402 *Ibid.*, pág. 201.

Una vez más, para Derrida no se trata de negar la relación entre escritura y violencia: “Sabemos desde hace mucho tiempo que el poder de escribir en manos de un pequeño número, de una casta o de una clase, siempre ha sido contemporánea a la jerarquización, diríamos a la diferenciación política: tanto la distinción entre grupos, clases y niveles de poder económico–tecno–político, como de la delegación de autoridad, del poder diferido, centrado en un órgano de capitalización”⁴⁰³. Esta idea se encuentra en *Mal d'archive*, que recuerda el vínculo entre la escritura y la domiciliación del poder: el “*arkheion* griego: ante todo una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los arcontes, los cuales estaban al mando. [...] Los arcontes [...] tienen el poder de interpretar los registros. [...] Recuerdan la ley y llaman a la ley”⁴⁰⁴.

El poder de escribir, sin embargo, el poder como escritura, no está subordinado primordialmente al poder de los hombres. Hay poder de los hombres porque hay escritura. Para entender, es necesario modificar el significado habitual de la palabra “escritura”, para distinguir entre su significado estrecho de técnica de notación del habla y su significado ampliado de “archi–escritura”, en el trabajo en todas las sociedades, incluso las llamadas “sociedades analfabetas”. Operación muda de dislocación de la presencia, que

403 *Ibid.*, pág. 190.

404 J. Derrida, *Mal d'archive, op. cit.*, pág. 13.

“an–archiva” el lugar mismo de consignación de los archivos.

POR QUÉ “ARCHI–” Y NO “AN–ARCHI–ESCRITURA”?

Entonces, ¿por qué “archi–escritura” y no “an–archi–escritura”? Derrida afirma que “la problemática de la escritura se abre con el cuestionamiento del valor de *arkhé*”⁴⁰⁵. Entonces, de nuevo, ¿por qué no “una an–archi–escritura”?

Porque los ataques políticos a la propiedad nunca, hasta ahora, han sido ataques a la propia. Todos ellos, anarquistas y marxistas, han mantenido, por el 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 de lo propio [...] se cierra siempre”⁴⁰⁶.

En una alusión apenas velada a Proudhon, Derrida, leyendo a Artaud en “La parole soufflée”, saca a la luz otra

405 J. Derrida, “La différence” (diferancia), en *Marges. Filosofía*, París, Minuit, 1972, p. 6.

406 J. Derrida, *La verdad en la pintura*, París, Flammarion, 1978, p. 135.

creencia fantástica del anarquismo, la creencia en la existencia de “un lugar donde la propiedad no sería el robo”⁴⁰⁷. Este lugar ante el robo, es decir también ante la propiedad privada, es precisamente lo propio, la presunta autenticidad del yo, su tesoro. Sería así que Proudhon, y Artaud en su estela, habrían temido que alguien les robara, que alguien les “soplara”. Miedo a perder, antes que cualquier posesión material, su cuerpo, su palabra, su genio. “Artaud querría prohibir que la palabra fuera expulsada de su cuerpo”⁴⁰⁸. Proudhon habría tenido el mismo miedo. La suspensión del poder gubernamental, la abolición de la propiedad privada serían para él sólo las etapas precursoras de un retorno a la limpieza, que marcaría el reencuentro pacífico de la humanidad consigo misma.

Así, en lugar de hablar de una archi–escritura, que testimoniaría esa misma esperanza fantástica de reapropiación del origen, Derrida juega a escribir con y contra la *arkhé* en la misma palabra. Más seguramente que en virtud de un prefijo negativo, el encuentro de “archi” y escritura –archi–escritura– hace estallar el valor de *arkhé* directamente desde la palabra, de la que sólo queda la “huella”.

407 J. Derrida, “La palabra aspirada”, en *Escritura y diferencia*, op. cit., pág. 266.

408 *Ibidem.*, pág. 261.

TERCER ACONTECER: LEVINAS A RIESGO DE LO TRASCENDENTE

Aquí comienza el diálogo con Levinas. La huella: “¿qué nos guió en la elección de esta palabra? Acercamos este concepto de huella a lo que está en el centro de los últimos escritos de E. Levinas y su crítica de la ontología: relación [...] con la alteridad de un pasado que nunca ha sido ni podrá ser experimentado en forma, original o modificada, de presencia”⁴⁰⁹.

Apenas se nombra, la huella se convierte, en apenas dos páginas, en “archi–traza”, “archi–fenómeno”, luego en archi–escritura⁴¹⁰. Deslizándose sin transición de la huella a la archi–huella, Derrida se expone, lo sabe y se prepara, a la objeción levinasiana. El prefijo “archi” (archi–escritura, archi–trazo) ¿no reintroduce subrepticia pero inevitablemente, en el seno de la anarquía, lo trascendental?

409 J. Derrida, *Sobre la gramatología*, op. cit., pág. 102.

410 *Ibidem.*, pág. 102–103.

Es obvio que el concepto de una anarquía trascendental sería, para Levinas, totalmente sin sentido. La apertura al otro, la huella del otro, escapa al dictado de las condiciones de posibilidad, al voladizo nomológico que identifica de antemano lo que tiene bajo su control. Le queda claro que “la función trascendental [...] pertenece al orden del poder”⁴¹¹.

A esto, Derrida responde que no basta con alejar lo trascendental para deshacerse de él. ¿No expresa este conjuro a pesar de sí mismo el deseo de alcanzar un más allá absoluto, más originario que todo *a priori*? ¿Aún más trascendental que lo trascendental? Ciertamente hay “un abajo y un más allá de la crítica trascendental”, admite Derrida. Pero la dificultad es “hacer que el más allá no vuelva al abajo”⁴¹².

La crítica de lo trascendental, en Levinas, apunta tanto al trascendentalismo de Kant –condición de posibilidad– como al trascendentalismo de Husserl –condición de intersubjetividad. Para ambos pensadores, lo trascendental determina la forma *princeps* de la subjetividad y establece así su prioridad sobre la alteridad. Pero Levinas cuestiona esta prioridad. No se adapta, en particular, a la regla husserliana que impone que el otro sólo puede aparecer

411 J. Derrida, “Espeular sobre “Freud””, *op. cit.*, pág. 432.

412 J. Derrida, *Sobre la gramatología*, *op. cit.*, pág. 90.

como mi “alter ego”. “Es sobre esos otros que el desacuerdo [con Husserl] parece definitivo”, escribe Derrida. [...] “Hacer del otro un alter ego, dice a menudo Levinas, es neutralizar su alteridad absoluta”⁴¹³.

Para Levinas, “antes de la originalidad de la arquía, y para interrumpirla, está la anacrónica pre-original de la an-arquía...”⁴¹⁴. Esta 'anacronía' coincide con la 'pureza heterológica', es decir, la irreductibilidad de todo el Otro al enfoque 'egoico'. ¿Es realmente posible, sin embargo, sostener sin negociación el “sueño de un pensamiento puramente heterológico en su origen?”⁴¹⁵.

Derrida muestra que “el otro sólo puede ser el otro –del mismo– siendo el mismo (como yo: ego) y el mismo sólo puede ser el mismo (como yo: ego) siendo el otro del otro: alter ego. Que yo también soy esencialmente el otro del otro, que lo sé, he aquí la evidencia de una extraña simetría cuya huella no aparece por ninguna parte en la descripción de Levinas⁴¹⁶. Sin embargo, la heterología no puede ser absoluta, ya que “la necesidad de hablar del otro como otro o al otro como otro a partir de su

413 J. Derrida, “Violencia y metafísica”, *Escritura y diferencia*, op. cit., pág. 180.

414 J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, op. cit., pág. 159.

415 J. Derrida, “Violencia y metafísica”, loc. cit., pág. 224.

416 *Ibidem.*, pág. 188.

aparecer-para-mi-como-lo-que-es: el otro, es inevitable”⁴¹⁷. El Otro como otro sólo puede aparecer, manifestarse a sí mismo. El yo, a su vez, sólo puede pensarse idéntico a sí mismo en la medida en que se descubre como el otro de este otro.

Un lenguaje que se creyera totalmente liberado de esta dialéctica del mismo y el otro sería “un lenguaje sin frases, un lenguaje que no diría nada” ya que no hablaría a nadie. El otro sería tan otro que sería imposible percibirlo como tal y por lo tanto hablarle. Sin embargo, en este silencio, esta luz pura, esta ausencia de articulación, “la paz misma ya no tendría ningún significado”⁴¹⁸. La anarquía misma perdería su razón. “Una palabra que se produjera sin la menor violencia no determinaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro [...]. [Y] la suya sería una muerte sin sentencia. Así, “al igual que la violencia pura, la no violencia pura es un concepto contradictorio”⁴¹⁹.

La no violencia anárquica, como la define Levinas, corre el riesgo particular de esclavizar al Otro. En efecto, “un maestro que se prohibiera a sí mismo la frase no lograría nada: no tendría discípulos, sólo esclavos”⁴²⁰. La esclavitud,

417 *Ibidem.*, pág. 189.

418 *Ibid.*, pág. 218.

419 *Idem.*

420 *Ibid.*, pág. 219.

lo vemos aquí de nuevo, es de hecho la sombra impensada de la elección.

Imposible escapar a la intriga del mismo y del otro. Ni “no violencia pura”⁴²¹ ni “pacifismo” absoluto⁴²². No tenemos elección. “Aquí como en otras partes, plantear el problema en términos de elección, obligar o creerse primero obligado a responder con un sí o un no” a la pregunta trascendental, lleva a plantear otra más poderosa que ella al maestro silencioso. No tenemos elección, por lo tanto. “En la deconstrucción del archi no se procede a una elección”⁴²³.

La economía de la violencia exige, pues, negociar con lo trascendental. Para decirle que sí y que no. “El valor trascendental de archi debe hacer sentir su necesidad antes de dejarse tachar”⁴²⁴. Decir primero «sí», asumir de alguna manera el gesto trascendental, la apertura de la articulación. Luego diga “no”, escribiéndolo. Escribir el “archi” bajo cruz, “es reconocer en la contorsión la necesidad de un rumbo. Esta ruta debe dejar una estela en el texto. Sin este rastro, abandonado al simple contenido de sus conclusiones, el texto ultratrascendental siempre se

421 *Ibíd.*, pág. 218.

422 *Ibíd.*, pág. 188.

423 J. Derrida, *Sobre la gramatología*, *op. cit.*, pág. 91. Énfasis añadido.

424 *Ibidem.*, pág. 90.

parecerá al texto precrítico de una manera que podría confundirse con él”⁴²⁵.

Ahora bien, ¿es tan seguro que lo trascendental borra sus huellas en el “viaje” deconstructivo? Esto es lo que ahora debe examinarse siguiendo el diálogo con Freud.

CUARTO ACONTECER: LA LECTURA DEL MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DEL PLACER

Durante este diálogo, donde la entrevista con Levinas continúa de cierta manera, Derrida aborda precisamente la cuestión del dominio. “El concepto de maestría es inmanejable [...], dice. Cuanto más hay, menos hay, y viceversa⁴²⁶. Una forma de decir que este concepto es inevitable, insuperable. ¿Significa esto que juega un papel trascendental?

Esto es lo que está en juego en la elucidación de lo que Freud llama *Bemächtigungstrieb*, que se traduce indistintamente por pulsión de dominio, pulsión de control o pulsión de poder. Esta sinonimia (dominio = influencia =

425 Idem.

426 J. Derrida, *Resistencias...*, *op. cit.*, pág. 129.

poder), que permite utilizar un término en lugar del otro, parece asegurar la existencia de una economía de dominación infranqueable. Si todo dominio es poder, si todo poder es tomado, el más allá del principio del placer transgrede el principio sólo para revelar mejor el poder de esta economía.

La pulsión de dominio (poder influyente) gozaría por tanto de un estatus trascendental, que condenaría cualquier intento anarquista a ser una mera expresión de él.

Tal es, en todo caso, la línea interpretativa desarrollada por Derrida, según la cual Freud efectivamente constituiría el dominio (poder influyente) como un “predicado trascendental”⁴²⁷. Constitución que Derrida se compromete precisamente a perturbar, afirmando aquí de nuevo la necesidad de negociar con el dominio, para reducir su influencia, precisamente, sólo a un estatus “cuasi-trascendental”⁴²⁸. A una forma de sí y no.

¿Tiene éxito sin embargo? ¿Logra borrar la “función trascendental”⁴²⁹ del poder, borrarla? Gradualmente, la lectura se encierra en el círculo del dominio (poder influyente) que, sin embargo, se compromete a fluidificar, a

427 J. Derrida, “Espeular – sobre “Freud””, art. citado, pág. 432.

428 *Ibidem.*, pág. 430.

429 *Ibidem.*, pág. 432.

diferenciar. Y Derrida, prisionero de su propia trampa de lectura, no sale de ella.

FREUD Y LA AMBIGÜEDAD DEL *BEMÄCHTINGUNGSTRIEB*

¿Existe un más allá del principio del placer? El título de la obra de Freud es, una vez más, la forma elidida de esta pregunta.

Recordemos sus apuestas. Al comienzo del libro, como dijimos, Freud reconoce que el principio del placer no es el único sistema regulador que opera en la psique. Puede ser que en él operen otros automatismos, que no tienen otro fin que su repetición y representan una forma de constricción que excede la lógica de gobierno. Ajenos a la satisfacción, a la evitación del displacer y al compromiso con la realidad, no protegen a sus súbditos y sólo provocan angustia y sufrimiento. Traumatismos severos, la huella de heridas de guerra o accidentes graves acechan la psique, vuelven en sueños, reiteran el sobresalto. La repetición, cuyo carácter compulsivo identifica muy rápidamente Freud, va más allá del binomio placer–realidad. Somos llevados, dice entonces, a “admitir que existe efectivamente

en la vida psíquica una compulsión de repetición que se sitúa por encima del principio del placer”⁴³⁰.

La energía psíquica, generalmente “invertida”, puesta en circuito y disciplinada por el principio del placer, se desencadena bajo el efecto del trauma. Se emancipa y permanece 'libre', resiste la conversión de su 'flujo libre en un estado de reposo'. En otras palabras, resiste la 'atadura (*Bindung*)' que ordinariamente permite que el principio del placer 'establezca su dominio (*Herrschaft*)'⁴³¹.

Esta “libertad” es al mismo tiempo una “restricción” (*Zwang*). No obedeciendo ya al principio, la energía traumática no tiene otra salida que el retorno, la repetición del mecanismo disparando el desligamiento. Se desata encadenándose al mecanismo de su desatamiento. Es por esto que “el paciente [está], por así decirlo, psíquicamente fijado al trauma”⁴³².

Tal análisis de la compulsión parece a primera vista oponer un “no” a una interpretación anarquista del principio del más allá. Se establece su dominación mecánica, rígida. Es durante el examen de esta compulsión, siguiendo la observación del juego del carrete –el fort–da–al que se entrega su nieto, que Freud introduce la pulsión

430 *S. Freud*, Más allá del principio del placer, op. cit., pág. 63.

431 *Ibid.*, pág. 78.

432 *Ibid.*, pág. 50

de dominio, de poder o de influencia, la *Bemächtigungstrieb*.

La repetición del movimiento del carrito: lanzamiento, luego regreso, sustituye la salida y el regreso de la madre – indudablemente trae placer al niño. Pero este placer es “de otro tipo” que el que suele procurar la bajada de la tensión arterial⁴³³.

De hecho, “la partida de la madre no pudo haber sido agradable para el niño o incluso simplemente indiferente para él. ¿Cómo puede conciliarse el principio del placer con el hecho de la repetición de la dolorosa experiencia en el juego?⁴³⁴ ¿Será porque el regreso del carrito, imitando el regreso de la madre, borra esa sensación dolorosa y produce satisfacción? “La observación, dice Freud, contradice este modo de ver. Debemos buscar en otra parte la explicación.

Hasta ahora, testigo impotente de la partida de su madre, [...] [El niño] estaba pasivo, a merced del evento; pero ahora, al repetirla, por desagradable que sea, como juego, asume un papel activo. Tal intento podría atribuirse a una pulsión de dominio [*Bemächtigungstrieb*] que afirmaría su independencia

433 *Ibid.*, pág. 55.

434 *Ibid.*, pág. 53.

con respecto al carácter agradable o desagradable del recuerdo⁴³⁵.

La pulsión de dominio está en el origen de una satisfacción indiferente al carácter placentero de su objeto. Es una satisfacción de control, de “poder sobre”. El niño se sitúa en el juego, como el dueño de la repetición. “Cada nueva repetición parece mejorar este dominio [*Beherrschung*] hacia el que tiende el niño⁴³⁶. Freud establece entonces una relación estructural entre el placer del dominio y el origen de la agresividad. Una vez más, parece que no ve el más allá. del principio más que como una hiperarquía, origen mismo de la dominación.

Sin embargo, el sí y el no aparecen donde menos lo esperamos, con la aparición de la pulsión de muerte. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre la pulsión de muerte y la compulsión a repetir?, se pregunta Freud⁴³⁷. En ambos casos, se trata de una devolución. La muerte, como la compulsión, vuelve a venir. Elasticidad de la inercia, la muerte es un retorno a lo inorgánico, repetición de la víspera de la vida. Debemos formular la hipótesis, continúa Freud, “según la cual todas las pulsiones quieren restablecer

435 *Ibid.*, pág. 53–54. Véase el comentario de Derrida en “Especlar, sobre “Freud””, art. citado, pág. 339.

436 S. Freud, *Más allá del principio del placer*, op. cit., págs. 78–79.

437 *Ibid.*, pág. 80.

algo anterior”⁴³⁸. Tal es la expresión del “carácter conservador de los vivos”⁴³⁹, que “no hubieran querido cambiar desde su origen”⁴⁴⁰. Así, concluye Freud, “si se nos permite admitir como un hecho de experiencia que todo ser vivo muere, vuelve a lo inorgánico, por razones internas, entonces sólo podemos decir: la meta de toda vida es la muerte y, retrocediendo, lo no vivo estaba allí antes que lo vivo.

Así analizada, la muerte es el sí y el no del poder. Por un lado, se manifiesta en la vida como la punta afilada de la pulsión de dominio, como lo demuestran el sadismo y el masoquismo, sus versiones agresivas y destructivas. El 'sadismo original', dice Freud, 'asume la función de dominar el objeto sexual'. El masoquismo, “pulsión parcial complementaria del sadismo”, es por su parte “una inversión del sadismo en uno mismo”⁴⁴¹. Deseo de matar, de sufrir, de hacer sufrir, de lastimarse (a uno mismo) son los mensajeros de Thanatos.

En cambio, si la muerte es asesinato, si la muerte es violencia, también es descanso. El regreso marca la extinción de la compulsión, la “supresión de las

438 *Ibíd.*, pág. 81.

439 *Ibíd.*, pág. 80.

440 *Ibíd.*, pág. 82.

441 *Ibíd.*, pág. 102–103.

tensiones”⁴⁴², el lugar sin lugar donde todos los principios abandonan las armas del principado. El retorno de lo vivo al estado inorgánico es un desenlace en sentido literal. Si este retorno obedece todavía a un principio, no es al principio del placer, sino al “principio del Nirvana”, que es todo lo contrario a un principio⁴⁴³. “El término 'Nirvana', difundido en Occidente por Schopenhauer, declaran Laplanche y Pontalis, está extraído de la religión budista donde designa la 'extinción' del deseo humano, la aniquilación de la individualidad que se funde en el alma colectiva, un estado de tranquilidad y felicidad perfecta”⁴⁴⁴.

Asesinato o renuncia, se prueba la imposibilidad de establecer claramente el estatuto del más allá del principio, en Freud: hiperpoder por un lado, desvinculación del poder por otro. Si y no.

442 *Ibid.*, pág. 104.

443 El principio de Nirvana todavía se describe de manera ambigua en la obra de 1920: Freud lo caracteriza como el principio de constancia, lo que puede permitir que se confunda con el principio del placer. Pero en el *Principio económico del masoquismo*, de 1924, Freud reconoce claramente que “el principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte”, y por tanto “algo diferente, como explican Laplanche y Pontalis, “que una ley de constancia u homeostasis”; *Vocabulario de psicoanálisis*, París, Puf, 1967, p. 332.

444 *Ibidem.*, pág. 331.

¿QUE DIFERENCIA HAY ENTRE PRINCIPIO Y PULSIÓN?⁴⁴⁵

Ahora llama la atención ver que Derrida, en su lectura del texto de Freud, insiste más en vincular que en desatar, en vincular (*Bindung*) que en desvincular. Hasta el punto de que ya no sabemos quién, si Freud o él, es menos anarquista de los dos.

Es cierto que Derrida hace justicia a la actividad de desvincular:

Hay trauma cuando, en el límite, en el puesto fronterizo, se rompe la barrera protectora. Entonces toda la organización defensiva es derrotada, toda su economía energética es derrotada. [...] El PP [principio del placer] queda fuera de acción (*außer Kraft gesetzt*). Ya no dirige operaciones, pierde el control ante la sumersión, la inundación (*Überschwemmung*, imagen de un oleaje líquido repentino, como al romperse un dique): grandes cantidades de excitación cuyo fluir en un instante desbordan el aparato psíquico⁴⁴⁶.

445 J. Derrida, “Espeular, sobre “Freud””, art. citado, pág. 346.

446 *Ibidem.*, pág. 370.

Sin embargo, afirma que esta transgresión del principio del placer no puede “llevar nunca a la conclusión [de su] traspaso”⁴⁴⁷.

Mientras reconoce que el texto de Freud pisotea, “encajona”, responde sin responder a su propia pregunta, mientras abraza este suspenso, llevándolo al extremo de su aporía, Derrida aprieta la soga y en realidad corta la cuestión. Dice que no. No hay más allá del principio. La diferencia entre principio y pulsión –del poder y de la muerte– es un efecto de su complicidad. “Se trata siempre de saber quién es el 'amo', quién 'domina', quién tiene la 'autoridad’”⁴⁴⁸. Derrida viene a mostrar que el amo, al final, es siempre y precisamente el dominio.

PERO ¿QUE QUIERE DECIR, “CONTROL” PARA DERRIDA?

Recordemos que al comienzo mismo del texto, Freud cuestiona el “dominio” (*Herrschaft*) del principio del placer. Sin embargo, cuando cuestiona el más allá de dicho principio, analizando la compulsión de la repetición no deja de ser –como acabamos de ver con el juego del carrete– la

447 *Ibid.*, pág. 288.

448 *Ibid.*, pág. 431.

existencia de un “dominio” que él constata. Esta vez, el de la *Bemächtigungstrieb*. Si admitimos que *Herrschaft*, *Beherrschung*, *Bemächtigung* tienen el mismo significado en alemán, de lo que Derrida no parece dudar, entonces podemos concluir legítimamente que más allá del dominio... está el dominio. ¿Es lo mismo que el principio del placer? ¿Es otro? Derrida responde que ambos a la vez.

Por un lado, reconoce que el más allá del principio del placer puede ser “algo distinto del dominio, otra cosa muy distinta” que el *Herrschaft* del principio. Por otro lado, también afirma que ese completamente otro sigue siendo a pesar de todo un efecto del principio, que es sólo la figura desplazada de lo mismo. “El dominio del PP [principio del placer] no sería otro que el dominio en general. No existe la *Herrschaft* del PP, existe la *Herrschaft* que se aleja de sí solo para reapropiarse: tauto–teleología que sin embargo hace o permite que el otro regrese a su espectro doméstico⁴⁴⁹. Lo completamente otro del dominio es al mismo tiempo su identidad.

Este “sí y no” de la identidad y de la auto–otredad del dominio (poder influyente) se afirma como la diferencia del dominio. “Es lo mismo diferente, *différance* (diferencia) de sí mismo”⁴⁵⁰. Entre principio, gobierno, influencia, pulsión,

449 *Ibid.*, pág. 338.

450 *Ibid.*, pág. 302.

compulsión, dominio..., “no hay [...] sino *diferancia* de poder”⁴⁵¹. El poder (dominio, influencia) es la *différance* del poder, el poder tal como se distribuye de acuerdo con sus diversas instancias, sus muchos sinónimos. Así es como Derrida fluidifica la función trascendental del poder, mostrando cómo circula entre sus puestos, sus posiciones, sin detenerse en ninguno de ellos.

¿Es entonces la *différance*, como instancia metamórfica y plástica del poder, la que está más allá del principio del placer? ¿Es ella la anarquista?

La respuesta es, sin embargo, “no”. Decir que el poder es sólo la *diferancia* del poder equivale a reconocer que el poder nunca puede ser superado por algo que no sea poder. El poder difiere pero nunca se pierde. Sus múltiples “posiciones” forman una sola “dinámica de la dinastía”⁴⁵².

Derrida respondería que el argumento de la *différance* de poder es al mismo tiempo lo que impide que el poder exista por sí mismo. Y esto contra Freud. En efecto, Derrida considera que para Freud “la pulsión más impulsiva es la pulsión de lo propio, es decir, la que tiende a reapropiarse. El movimiento de reapropiación es el impulso más impulsivo. La esencia de la pulsividad es el movimiento o la fuerza de reapropiación. Lo que es propio es la tendencia a

451 *Ibid.*, pág. 432.

452 *Ibid.*, pág. 431.

apropiarse de sí mismo⁴⁵³. La pulsión de muerte da vueltas en torno al dueño devolviendo al organismo “al estado más primitivo, es decir al estado inorgánico”⁴⁵⁴. No sólo devuelve la vida a su propio “objetivo”, sino que garantiza a todos su muerte.

Freud, en efecto, afirma que cada muerte es única, que “el organismo sólo quiere morir a su manera”⁴⁵⁵. Con la introducción de la pulsión de muerte, Freud finalmente habría cerrado el círculo.

La pulsión de control debe ser [...] la relación de la pulsión consigo misma: ninguna pulsión que no sea empujada a ligarse a sí misma asegura el dominio de sí como pulsión. De ahí la tautología trascendental de la pulsión de control: es la pulsión como pulsión, la pulsión de la pulsión, la pulsionalidad de la pulsión⁴⁵⁶.

El “dominio” (poder, influencia) por lo tanto tiene un estatus trascendental para Freud por esta misma razón.

Tanto es así que del dominio psíquico, tanto principal como instintivo, “se derivaría [...] el dominio en el sentido

453 *Ibidem.*, pág. 379.

454 *S. Freud*, Malestar en la civilización, op. cit., pág. 73.

455 *S. Freud*, Más allá del principio del placer, op. cit., pág. 83.

456 J. Derrida, “Especlar – sobre “Freud””, art. citado, pág. 430.

común, usual o literal, incluso específico, en los “dominios” de la técnica o la pericia, de la política o de la lucha de conciencias”⁴⁵⁷.

Si hay anarquía, entonces, según Freud, sería solo esta trascendentalidad puesta al descubierto. La anarquía sería el poder *a priori*.

Uno de los innumerables méritos de tal interpretación es plantear la cuestión de qué podría llegar a ser, en una sociedad anarquista, la pulsión de poder, el deseo de herir, de tener dolor, la pulsión de destruir, la crueldad.

La relación dominar/someter, ¿no reemplazaría a la relación entre mandar y obedecer, no sería peor que la lógica de la gobernanza?

Ahora, y una vez más, ¿es cierto que la *différance* logra introducir el juego (de lo “cuasi”) en lo trascendental? ¿Para permitir el surgimiento de un anarquismo deconstruido y deconstructivo?

457 *Ibid.*, pág. 419.

LA PULSIÓN ANARQUISTA

Nada es menos seguro. ¿Dónde ve Derrida en Freud la idea de una alteridad del principio de placer existente “junto” a él?⁴⁵⁸ ¿De dónde saca esta identificación de dominio y propiedad? ¿Dónde deja entender Freud que la compulsión a repetir sólo puede ser la tarjeta del principio del placer, el envío de sí mismo a sí mismo por el rodeo de una diferencia momentánea?

¿Qué pasa con los traumas, accidentes, heridas de guerra y otras conmociones? ¿No venían precisamente de fuera, de un lugar más allá de la *différance*? ¿desde un lugar tal vez también fuera de control? ¿Por qué la anarquía, los anárquicos, han de ser siempre enviados del príncipe (el poder)?

En todo caso, nada nos permite decir con certeza que todo lo que va más allá del principio del placer es para Freud su propio exilio, momentáneamente descentrado. Tampoco hay nada que permita hablar de una pulsión de lo propio, fórmula que nunca utiliza Freud. Por otro lado, y contrariamente a lo que afirma Derrida, nada prohíbe

458 *Ibid.*, pág. 303.

considerar, en Freud, la posibilidad de una independencia de la pulsión de muerte en relación al poder.

Derrida ciertamente respondería que la independencia sigue siendo un efecto del poder. Freud está de acuerdo con él en parte al reconocer, por ejemplo, la independencia del “componente sádico de la pulsión sexual”. “Siempre hemos reconocido la existencia de un componente sádico del impulso sexual”, escribe; sabemos que puede independizarse y dominar como una perversión toda la vida sexual del individuo⁴⁵⁹. Este componente “se desprende como pulsión parcial dominante” de la organización libidinal para comportarse de manera autónoma y repetirse compulsivamente.

Freud reconoce que “no es fácil demostrar” la existencia de la pulsión de muerte –que obra “silenciosamente, en la intimidad del viviente, en la disolución de este”⁴⁶⁰– sino citando, como ejemplo, su única manifestación visible, la pulsión parcial de agresión y destrucción⁴⁶¹.

Al mismo tiempo, es difícil no ver que la pulsión de muerte tal como la piensa Freud se abre a la anarquía, *a otro destino, a otra diferencia*. Al trabajar para deshacer los

459 S. Freud, *Más allá del principio del placer*, op. cit., pág. 102.

460 Sigmund Freud, *Malaise in Civilization*, op. cit., pág. 74.

461 Idem.

conjuntos contruidos por Eros, la pulsión de muerte interrumpe su trabajo aglutinador, el tejido de piel de oveja, fusional, del lazo social. Y esta disolución, este desligamiento no son necesariamente los efectos de una furia destructiva. Pueden dar lugar, paradójicamente, a otros tipos de vínculos, distintos de los de cohesión social gubernamental, distintos de los de la comunidad obediente. Enlaces de enlaces rotos. Rotura de vínculos de dependencia. Ruptura de vínculos jerárquicos. Ruptura de las tendencias a la asamblea, los movimientos de masas y sus correlatos, el culto a 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 *desligada de su vínculo con el dominio*?

El hecho de que el propio Freud nunca conciba temáticamente tal destino no impide que ciertos psicoanalistas arriesguen la hipótesis⁴⁶². Lo que hace Nathalie Zaltzman, por ejemplo. Para ella, la pulsión de muerte no es pulsión anárquica ni pulsión de anarquía sino “pulsión anarquista”, “liberadora”, “libertaria”. “La pulsión anarquista” es además el título de su gran obra, en la que

462 Aparentemente, Freud no prevé ni por un segundo que la cohesión político-social del Estado pueda ser sacudida por otra cosa que no sea el instinto de destrucción.

afirma la existencia de “otro tipo de pulsión de muerte”⁴⁶³, que arranca otra forma de vida a la pulsión de muerte. Una vida que resiste el agarre unificador y de otro modo destructivo de Eros⁴⁶⁴. Lo cual también se disocia fundamentalmente de la dominación.

Como dice Dominique Scarfone, “por lo tanto, se podría argumentar que la influencia es otro nombre de lo que se opone al impulso anarquista sobre el que nos trajo a la atención Nathalie Zaltzman”⁴⁶⁵.

Volveré sobre la obra de Zaltzman, quien esboza una reflexión ineludible sobre la relación entre esta otra pulsión de muerte y el anarquismo político.

Quiero indicar por el momento que Derrida nunca prevé que *Más allá del principio del placer* pueda leerse en la dirección de este anarquismo, este otro anarquismo: la posibilidad de sobrevivir a la ausencia del poder sin ser, por lo menos, “irresponsable”. La posibilidad de un

463 Nathalie Zaltzman, “La pulsión anarquista”, en *Psyché anarchiste. Debate con Nathalie Zaltzman*, París, Puf, “Pequeña biblioteca de psicoanálisis”, 2011, p. 53.

464 Véase *ibíd.*, pág. 56–57.

465 Dominique Scarfone, “Necesidad, influencia, “regresión” y anarquía”, en *ibíd.*, pág. 117.

no-gobernable que no se confunda con el ingobernable de la *différance*.

Preguntas a Foucault

En *Resistencias*, Derrida confiesa que le hubiera gustado preguntarle a Foucault si la *Bemächtigungstrieb* había jugado un papel en su pensamiento. “¿Cómo habría situado Foucault esta pulsión de dominio en su discurso sobre el poder o los poderes irreductiblemente plurales?⁴⁶⁶ ¿Qué habrá pensado él, quien nunca se refiere a *Más allá del principio del placer*? “¿Habría inscrito esta matriz problemática dentro del todo cuya historia describe? ¿O por el contrario, de lo que permite delimitar el todo, problematizarlo, precisamente?⁴⁶⁷ ¿Habría ocupado la pulsión de poder el borde tematizador o el borde tematizado del pensamiento foucaultiano del poder?

Sin duda, Foucault habría respondido, como él, sugiere Derrida, que estaba situado en estos dos bordes al mismo

466 J. Derrida, *Resistencias...*, *op. cit.*, pág. 144–145.

467 *Ibidem.*, pág. 145.

tiempo, formando ambos parte de la misma red, de la misma *diferancia*. Derrida imagina la respuesta de Foucault en estos términos:

en lo que debemos dejar de creer es en la principalidad o principado, en la problemática del principio, en la unidad principal del placer y del poder, o incluso de tal o cual impulso supuestamente más original que el otro. El motivo de la espiral sería el de una dualidad pulsional (poder/placer) sin principio⁴⁶⁸.

Foucault, por tanto, habría dicho lo que Derrida quería oír. Y lo que quería escuchar es lo que cree que dijo cuando leyó *Más allá del principio del placer*. A saber, que la *différance* es la unidad no principal del principio y la pulsión, que nos impide detenernos en uno en lugar del otro al intentar relacionarlos como un abajo o con un más allá. El poder circula, es transgredido, sin atascarse en una u otra de sus posiciones, ni siquiera en esta transgresión misma. La *différance* –y no el más allá– del poder es su anarquía constitutiva, que nunca se fija ni se rigidiza y circula entre sus posiciones.

Pero esta ventriloquia de Foucault no es del todo convincente. En realidad, Derrida realmente no pudo respaldar esa respuesta, que él cree que fue su respuesta. La pirámide en realidad ha reemplazado a la espiral. De

468 *Ibid.*, pág. 146.

hecho, ha reconocido, *volens nolens*⁴⁶⁹, el carácter originario no derivado de la pulsión de dominio (poder influyente). Y, por tanto, en definitiva, su valor en principio.

RESPUESTAS DE FREUD

Derrida objetaría que es Freud, como hemos visto, quien asigna un “papel [de] predicado trascendental” a esta pulsión. Él mismo reconoce en él, como también hemos visto, sólo un estatus “cuasi-trascendental”.

Trascendental o cuasi-trascendental: Freud quizás habría visto en esta interpretación casi kantiana del papel de la *Bemächtigungstrieb* una especie de admisión enmascarada por parte de Derrida sobre el carácter inevitable, inamovible e intransgredible de esta pulsión. Freud, sin deconstruir al final de “Especulando sobre 'Freud'”, podría haber emprendido la deconstrucción de la abrumadora obsesión de su gran lector.

¿Qué habría dicho? Que Derrida, en última instancia, no logra marcar la diferencia entre la *différance* y la pulsión de poder. Ya que todo más allá de la pulsión de poder es sólo

469 Quiérase o no. [N. d. T.]

un juego de la *diferancia* consigo misma, ¿cómo no iban a ser idénticas? En consecuencia, la *diferancia* sigue siendo el principio de la pulsión de poder y la pulsión de poder la pulsión de *diferancia*. ¿Puede entonces ser la *différance* otra cosa que una lógica de dominación? ¿No muestra Derrida en última instancia, en nombre de su “anarquismo responsable” y tratando paradójicamente de deconstruir a Freud, que la pulsión de poder siempre llega a su destino?

No por supuesto. Él nunca habría admitido eso. Pero ¿cómo, sino por un abuso de poder? No hay elección, de hecho.

Para detener la loca identificación de *différance* y poder, la única solución es instalar puertas cortafuegos, diques en la *différance*, ya que no se puede distinguir del poder, ya que el dominio de la influencia parece ilimitado. Dado que la deconstrucción no logra deconstruir la pulsión de poder. Empezando por el suyo.

¿Cómo detener esta irreductible tendencia al control, a la influencia, a la dominación, sino reintroduciendo como barrera la vieja oposición que creíamos sin embargo deconstruida entre la violencia y la no violencia, violentando así la deconstrucción?

La negación de la anarquía y del anarquismo se da precisamente ahí, en la restauración de viejas fronteras que se pensaban divisibles y divididas.

Terrorismo, anarquía y barreras protectoras

La obra tardía de Derrida apunta hacia esta restauración. Años después de *La carte postale*, en *El “Concepto” del 11 de septiembre*⁴⁷⁰, Derrida comenta que el “nuevo orden mundial” ya no permite distinguir entre terrorismo de Estado y terrorismo anarquista. Después del atentado a las Torres Gemelas, la diferencia “entre guerra y terrorismo, entre terrorismo nacional e internacional, terrorismo anti estatal y terrorismo de Estado” se hizo en efecto improbable⁴⁷¹. El trauma del 11 de septiembre precipitó la realidad de esta falta de diferenciación entre el poder estatal–gubernamental y el poder emanado de organismos no estatales, como Al–Qaeda o Daesh, “poderes anónimos, no estatales, [...] organizaciones armadas, virtualmente nuclearizadas⁴⁷²”.

470 J. Derrida, ““Autoinmunidades, suicidios reales y simbólicos”, Un diálogo con Jacques Derrida”, en Jürgen Habermas, *El “Concepto” del 11 de septiembre, Diálogos en Nueva York (octubre–diciembre de 2001)*, con Giovanna Borradori, París, Galileo, 2003.

471 *Ibid.*, pág. 143.

472 *Ibidem.*, pág. 166.

Ahora bien, al afirmar cada vez con más fuerza el carácter global, hegemónico e indiferenciado de la pulsión de poder, Derrida reintroduce, en efecto, un abajo y un más allá de esta pulsión.

De este lado. La pulsión de poder acaba por asimilarse a lo que habría que llamar un estado de naturaleza. Es cierto que no es el que Lévi-Strauss proyecta sobre la sociedad nambikwara, sino un estado de naturaleza de tipo hobbesiano, el del lobo. De hecho, es imposible no notar la interpretación muy tradicional que Derrida ofrece de Hobbes. En *El "Concepto" del 11 de septiembre*, ve en la noción de "terror", que Hobbes identifica con la "anarquía" (anarchy) natural, el antepasado directo del terrorismo⁴⁷³. El impulso por el poder es, por lo tanto, equiparado al terror, y el terror al caos-anarquía. Para Derrida, lector de Hobbes, la anarquía se convierte en el estado de naturaleza del poder⁴⁷⁴.

Más allá. La mirada atrás, hacia la "naturaleza", hacia el lobo, decide también el movimiento contrario, la mirada hacia el "más allá" de este terror generalizado. Hacia un

473 *Ibidem.*, pág. 155.

474 Derrida recuerda que "Einstein, en *Por qué la guerra*, mostró que un 'anhelo de poder' [...], una necesidad de poder político caracteriza[ba] a la clase gobernante de cualquier nación": *Estados de ánimo psicoanalíticos. Discurso a los Estados Generales de Psicoanálisis*, París, Galilée, 2000, p. 35.

halo de promesa, que Derrida llama un “más allá del más allá”. Más allá del más allá freudiano del principio del placer ya que, como acabamos de ver, Freud aparentemente no va más allá. En *Estados psicoanalíticos del alma*, se plantea la pregunta:

¿Hay, para el pensamiento [...] otro más allá, si se me permite decirlo, un más allá que está más allá de estas posibilidades que siguen siendo a la vez los principios del placer y de la realidad y las pulsiones de muerte o de dominio soberano que parecen ejercerse allí donde la crueldad se anuncia?”⁴⁷⁵.

El más allá del más allá se inviste entonces de una dimensión mesiánica. Sin mesías, sin mesianismo, ciertamente, pero disponible igualmente a una venida redentora. A una “hospitalidad de visitación”⁴⁷⁶. Esta hospitalidad tiene varios nombres: la llegada absoluta, *khôra*, o esos “no-lugares” que son la isla, la tierra prometida, el desierto –“Lugar[es][s] más anárquico[s] y anarquizable[s]. Aquí el anarquismo “pacifista” no violento hace entonces su (re)entrada.

Este anarquismo mesiánico ciertamente tiene una base política en Derrida. Pero está anclado en el centro, en una concepción muy sólida de la democracia parlamentaria y del

475 *Ibidem.*, pág. 14

476 *Ibidem.*, pág. 40

Estado: “¿Qué hacer [hoy], se pregunta, de una irreductible pulsión de muerte y de una invencible pulsión de poder en la política progresista y el derecho?”⁴⁷⁷ Esto requiere un pensamiento de democracia, que proteja al anarquismo mesiánico contra la anarquía natural del anarquismo revolucionario⁴⁷⁸.

Aunque anuncia que la democracia aún está por llegar, aunque se dedica a una crítica tajante de la democracia representativa⁴⁷⁹, Derrida considera, sin embargo, que por el momento es el único compromiso aceptable. Y esto, incluso si el concepto tradicional de democracia todavía se muestra hoy conforme a su definición clásica de “autodeterminación soberana”, de “autonomía”, de “uno mismo que se da a sí mismo su ley”⁴⁸⁰. Incluso si todavía juega su papel de *arkhé*. De hecho, es probable que este concepto también renuncie a su papel tradicional, para emanciparse de él. Puede sorprender la democracia, que “nunca es propiamente lo que es, nunca en sí misma”⁴⁸¹. Por tanto, sigue siendo el único régimen político “que acoge la posibilidad de impugnarse, criticarse y mejorarse

477 J. Derrida, *Moods of Psychoanalysis*, *op. cit.*, pág. 35.

478 Véase, por ejemplo, J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, pág. 61 y pág. 111

479 Ver J. Derrida, *Specters de Marx*, Paris, Galilée, 1993, ver en particular la discusión de las tesis de Fukuyama, p. 95–126.

480 J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, pág. 30

481 *Ibid.*, véase pág. 61 y pág. 63.

constantemente a sí mismo”⁴⁸². Es en este sentido que siempre está por venir.

Así que aceptemos entonces, por el momento una vez más, el compromiso:

En este estallido de violencia sin nombre [9/11], bueno, si tuviera que hacerlo en una situación binaria, tomaría partido. A pesar de mis reservas radicales sobre la política estadounidense, incluso europea, [...] a pesar de todo, a pesar de todas las traiciones de facto, a pesar de todas las violaciones de la democracia, del derecho internacional, de las instituciones internacionales [...], tomaría partido por el campo que deja, en principio [aquí, el principio], en el derecho, una perspectiva abierta a la perfectibilidad, en nombre de la “política”, la democracia, el derecho internacional, las instituciones internacionales, etc.⁴⁸³.

Esta es la deconstrucción salvada del mal. La democracia es “indestructible”.

482 *J. Derrida*, El “Concepto” del 11 de septiembre, op. cit., pág. 178.

483 *Ibidem.*, pág. 169.

Anarquismo innegable, anarquismo negado

Pero aquí también se niega la deconstrucción. El carácter indeconstruible de la democracia marcaría y enmascararía en la realidad el carácter indeconstruible de la pulsión de poder. De hecho, nada se puede hacer contra él excepto oponerle la salvaguardia del gobierno.

Negar algo, objetaría Derrida, equivale siempre al mismo tiempo a afirmar su carácter innegable. Negar la posibilidad del anarquismo es, por lo tanto, quizás declararlo innegable. La negación 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: “uno no puede negarlo, es decir que uno podría a lo sumo negarlo”. En efecto, “el discurso que entonces se le opondría, de hecho, siempre cedería a la figura o a la lógica de la negación.

A pesar de todo, Derrida nunca contempla, ni siquiera para negarlo, la posibilidad de un anarquismo que no sería ni una república sadomasoquista ni una tierra prometida. Por eso no podemos reprochar a este lector que afirma que “sólo llega a leer la política como una cuestión de Estado”⁴⁸⁴. El informe del GREPH ya lo confirmaba: “Una cierta racionalidad de Estado nos parece otorgada no sólo a

484 Benjamin Boudou, “El cruce de la política: Derrida y Ricoeur entre la pureza de la filosofía y la tragedia de la acción”, *Raisons politiques*, 2012/1, nº 45, p. 211–233, pág. 215.

la unidad de lo filosófico que no queremos abandonar pura y simplemente, sino que representa el medio más poderoso de lucha contra las fuerzas o intereses de clase (por ejemplo) que se aprovecharían de la política empirista o anarquista⁴⁸⁵. La “libertad [...] de las estructuras estatales” debe ser, por lo tanto, sólo “relativa”.

¿Cómo se beneficiarían los intereses de clase del anarquismo político? no lo sabremos. El anarquismo político no ha tenido oportunidad en la deconstrucción.

Pero me gustaría terminar con esta idea de “libertad relativa”. Sobre esta desconfianza de la libertad absoluta de la que Derrida nunca se apartará, ya sea de la libertad de la energía inconsciente cuando se desencadena o, por el contrario, de la autonomía racional del sujeto. Durante un diálogo con Jean-Luc Nancy, Derrida admite: “Fui llevado [...] a poner la palabra libertad en suspenso y bajo vigilancia, a usarla de una manera rara, reservada, parsimoniosa y circunspecta. Siempre lo he hecho con preocupación, con mala conciencia”⁴⁸⁶. ¿Cómo no subrayar cada palabra de esta afirmación? ¡Poner la libertad en espera!

El filósofo Charles Ramond no duda en afirmar, sin ninguna intención crítica, con la mejor voluntad del mundo,

485 J. Derrida, “La crisis de la educación filosófica”, Informe Greph, *Del derecho a la filosofía*, París, Galilée, 1990, p. 177–178.

486 J. Derrida, “Dominio y métrica”, en *Voyous*, *op. cit.*, pág. 69.

que “Jacques Derrida nunca fue un pensador de la libertad”⁴⁸⁷. ¿Tiene razón? Ya no sé a estas alturas si responder “sí o no”... ¡Pero qué afirmación!

El anarquista, como el matón, al final solo encuentra su lugar en la calle o en la cárcel. “El matón está ocioso, a veces desempleado, y ocupado activamente en ocupar la calle, ya sea 'correr las calles', no hacer nada allí, holgazanear o hacer lo que no se debe hacer. Normalmente, de acuerdo con las normas, la ley y la policía, en las calles y en todas las demás rutas”⁴⁸⁸. Aquí se mezclan parados, bandoleros y revolucionarios. ¿Es correcto? Ya no sé en esta etapa, de nuevo, si debo responder “sí y no”...

Una cosa es cierta, al situar el “vandalismo” en algún lugar entre “el caos del anarquismo y el desorden estructurado”⁴⁸⁹, 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 simples matones.

487 Charles Ramond, “Derrida, elementos de un léxico político”, *Cités*, 2007/2, n° 30, p. 143–151, pág. 148.

488 J. Derrida, *Voyous*, *op. cit.*, pág. 98.

489 Idem.

VII. ANARQUEOLOGÍA

EL ÚLTIMO GOBIERNO DE MICHEL FOUCAULT

Se dice que Diógenes el Cínico fue visto un día por Platón lavando su ensalada. Platón lo ve lavando su ensalada y le dice, recordando que Diógenes había apelado a Diógenes pero que Diógenes había rechazado las apelaciones de Diógenes: Si hubieras sido más cortés con Dionisio, no habrías tenido que lavar tu ensalada. A lo que Diógenes responde: Si tú hubieras tomado la costumbre de lavar tu ensalada, no habrías sido esclavo de Dionisio⁴⁹⁰.

Michel Foucault

490 M. Foucault, *El gobierno de sí mismo y de los demás, Curso en el College de France 1982–1983*, París, Gallimard/Seuil, 2008, p. 270.

No, Foucault no cree en la existencia de una pulsión de poder. Es imposible, dice, asignar al poder un origen, una raíz, una fuente, incluso “diferente”, incluso difractada entre los bordes de un conjunto de máscaras. El poder, contrariamente a una idea frecuentemente aceptada, no tiene un origen instintivo: instinto de violencia o instinto de muerte. Si no hay poder sin manifestaciones de verdad, si la relación entre poder y verdad constituye, de la cuestión política, la parte más oscura, la más difícil de pensar, es muy preciso y paradójico porque no hay verdad del poder. Sin poder puro. De ahí esta sorprendente afirmación:

Suele decirse que detrás de todas las relaciones de poder hay en última instancia algo así como un núcleo de violencia y que si se despoja al poder de su oropel es el juego desnudo de la vida y la muerte lo que 'encontramos'. Puede ser. Pero, ¿puede haber poder sin oropel? En otras palabras, ¿puede haber realmente un poder que prescinda del juego de la sombra y la luz, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo 'invisible'?⁴⁹¹.

Si las relaciones de poder pueden congelarse en relaciones de dominación, si las relaciones de dominación

491 M. Foucault, *Sobre el gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France 1979–1980*, París, Gallimard/Seuil, 2002, p. 18

pueden congelarse en Terror, no existe por ello una “tendencia” destructiva universal que, revelada por estas petrificaciones, sea capaz de trascender los acontecimientos históricos, cada vez específicos, del ejercicio de la agresividad. Es tentador buscar desnudar el impulso de poder, pero esta desnudez en sí misma es solo una prenda. El poder no existe por sí mismo y no tiene “relación consigo mismo”. Ni pulsión ni principio de poder, por tanto.

En consecuencia, la definición de anarquía no debe buscarse por debajo o más allá, menos aún más allá del más allá, *el arkhé*. Foucault sitúa la anarquía en otra parte, donde resiste... y quizás resiste al anarquismo al mismo tiempo.

Anarquismo reinventado

Sin embargo, es muy difícil ubicar la negación del anarquismo en Foucault. En primer lugar –pero esta es sólo la primera razón, la más evidente–, porque la disociación entre anarquía y anarquismo no es en él tan clara, tan franca como en otros pensadores.

Foucault ciertamente se distancia del anarquismo tradicional. “No soy anarquista en el sentido de que no acepto [esta] concepción completamente negativa del poder”⁴⁹², dice. Tampoco acepta la “idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se haya encontrado, como resultado de un cierto número de procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y por mecanismos represivos”⁴⁹³.

Admitir la hipótesis anarquista de una naturaleza humana oprimida por el Estado es creer que “bastaría romper estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo, redescubriera su naturaleza o retomara el contacto con su origen y restableciera una plena y positiva relación consigo mismo. Conclusión tanto más contradictoria cuanto que los anarquistas del siglo XIX participaron en la política racista “inscrita en el funcionamiento del Estado moderno”⁴⁹⁴.

492 M. Foucault, “La verdad y sus formas jurídicas”, en *Dits et Écrits I*, París, Gallimard, 2001, p. 1510.

493 M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” [1984], *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, pág. 1528–1529.

494 “La sociedad debe ser defendida”, art. citado, pág. 232. Añade Foucault: el socialismo fue, desde el principio, en el siglo XIX, racismo. Y sea Fourier, a principios de siglo, o sean los anarquistas de fin de siglo, pasando por todas las formas del socialismo, siempre se ve en ello un componente de racismo”.

Obviamente, sin embargo, estas críticas al anarquismo tradicional no pueden interpretarse como rechazos *per se*. El mismo Foucault las juzga rápidas, pronunciadas con puñetazo, y a veces siente la necesidad de templarlas⁴⁹⁵. En *Sobre el gobierno de los vivos*, por ejemplo, exclama:

Me dirán: ahí está, ya ves, es anarquía, es anarquismo. A lo que les responderé: no veo muy bien por qué la palabra “anarquía” o “anarquismo” sería tan peyorativa que bastaría con usarla para hacer funcionar y triunfar un discurso crítico. [...] La posición que tomo no excluye de ninguna manera la anarquía –y después de todo, una vez más, ¿por qué la anarquía debería ser tan censurable?⁴⁹⁶

En general, la desconfianza foucaultiana forma parte de un planteamiento que consiste en repensar y reorientar el anarquismo político, nunca en condenarlo ni excluirlo.

El concepto de “anarqueología”, que aparece en *Sobre el gobierno de los vivos*, precisamente nos permite verlo todo, lo que Foucault deja de lado pero también todo lo que retiene del anarquismo clásico: “Obviamente en lugar de usar la palabra 'anarquía' o 'anarquismo', que no sería

495 En “La verdad y las formas jurídicas”, Foucault juega con su interlocutor y cuando éste le interroga sobre la revolución, responde: “Allí sería mucho más anarquista”, *loc. cit.*, pág. 1510.

496 M. Foucault, *Sobre el gobierno de los vivos*, *op. cit.*, pág. 76–77.

apropiado, voy a jugar a un juego de palabras. [...] Entonces yo les diría que lo que les estoy proponiendo sería más bien una especie de anarqueología”⁴⁹⁷.

La *anarqueología* es una actitud crítica que considera “que ningún poder es evidente por sí mismo, que ningún poder es evidente o inevitable”⁴⁹⁸, y procede a una paradójica génesis de jerarquías sin término fundante ni teleología.

Por lo tanto, es difícil una vez más tematizar una negación del anarquismo por parte de uno de los únicos filósofos del siglo XX que se lo toma políticamente en serio. Hasta el punto de haberse convertido, con el concepto de anarqueología, en el filósofo de referencia del “posanarquismo”. De hecho, no existe una teorización contemporánea de la anarquía que no se relacione de una forma u otra con Foucault. Los “post-anarquistas” ven precisamente en su pensamiento una profunda reelaboración del anarquismo histórico que lo despoja de su teleologismo y lo pone así al alcance de las ideas de transversalidad, multiplicidad e intersección de luchas. Todd May, en particular, argumenta que Foucault “ofrece una visión anarquista convincente que surge de la tradición anarquista y la extiende” llevándola a “una nueva teoría de

497 *Ibidem.*, pág. 77.

498 *Ibidem.*, pág. 75.

la práctica”⁴⁹⁹. Saul Newman agrega: Foucault abrió la posibilidad de “teorizar la posibilidad de la resistencia sin ningún postulado esencialista”⁵⁰⁰.

Resistencia y transformación

Las voces que se alzan para defender la existencia de un anarquismo foucaultiano –los postanarquistas, Derek C. Barnett, y antes que ellos, Gilles Deleuze– destacan dos de sus rasgos salientes, uno inseparable del otro: la resistencia y la transformación.

499 Todd May, “El anarquismo de Foucault a Rancière”, en *Estudios anarquistas contemporáneos. Antología introductoria de la anarquía en la academia*, ed. Randall Amster, Londres, Routledge, 2009, pág. 11–17.

500 Saul Newman, *De Bakunin a Lacan. Antiautoritarismo y la dislocación del poder*, Nueva York, Lexington Books, 2001, p. 157. El pensamiento de Foucault se ha convertido así en un referente esencial para el anarquismo contemporáneo, como lo demuestra también el surgimiento de los *Estudios Anarquistas* y los “*Estudios de la Resistencia*” en los Estados Unidos, que se han convertido en campos disciplinares autónomos en las ciencias políticas y sociales. Véase Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella II y Deric Shannon, “Introduction”, *Contemporary Anarchist Studies...*, *op. cit.*, pág. 1–7.

RESISTENCIA

Decir que no existe un “núcleo de violencia” que estaría “detrás” de las relaciones de poder es ante todo cuestionar la existencia de un estado de naturaleza, cualquiera que sea su forma: tradicional, actualizada o incluso deconstruida. El origen del poder es la resistencia al poder, por lo tanto, otro poder.

La lectura foucaultiana de Hobbes, como hemos visto, tiende a mostrar que es la sociedad, y no el estado de naturaleza, lo que Hobbes describió como un estado de guerra permanente.

El cuerpo social no está compuesto por una pirámide de órdenes o una jerarquía, no constituye un orden coherente y unitario, sino que está compuesto por dos conjuntos, no sólo perfectamente distintos, sino opuestos. Y esta relación de oposición que existe entre estos dos conjuntos que constituyen el cuerpo social y que obran el Estado es, en efecto, una relación de guerra, de guerra permanente, no siendo el Estado otra cosa que el modo mismo en que esta guerra continúa

librándose, en formas aparentemente pacíficas, entre los dos grupos en cuestión⁵⁰¹.

Es fácil pensar que la soberanía se impone en Hobbes como fuerza para la erradicación de la “anarquía” (anarchy). Y es cierto que “en el fondo, el discurso de Hobbes hay un cierto 'no' a la guerra”⁵⁰².

Pero si a pesar de todo es posible interpretar la anarquía como el “fondo permanente” de la guerra civil, Hobbes tiene presente 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 reclaman la igualdad ante la ley frente al soberano. Sus luchas se refieren a menudo al anarquismo como ejemplos de luchas históricas. Para los Levellers (niveladores, que así se llamaban, acusándolos de querer aplanar la jerarquía social), “los nobles y el rey no tenían con el pueblo una relación de protección, sino una relación simple y constante de saqueo y hurto. No es protección real la que se extiende sobre el pueblo; es la noble exacción, de la que el rey se beneficia y que el rey garantiza⁵⁰³. Más lejos:

501 M. Foucault, “Debemos defender la sociedad”, *loc. cit.*, pág. 74–75.

502 *Ibidem.*, pág. 84.

503 *Ibidem.*, pág. 93.

El pueblo, en cierto modo, ha denunciado incesantemente el carácter de saqueo de la propiedad, exacción de las leyes y dominación del gobierno. Y lo hizo simplemente porque nunca dejó de rebelarse, y la rebelión no es otra cosa, para los Diggers, que ese otro lado de la guerra, cuyo lado permanente es la ley, el poder y el gobierno. [...] La revuelta será el reverso de una guerra que el gobierno libra constantemente. El gobierno es la guerra de unos contra los otros; la rebelión será la guerra de los otros contra los unos. [...] Los Levellers y los Diggers dirán que debemos liberarnos de las leyes por una guerra que responderá a la guerra. Es necesario llevar la guerra civil hasta el final, contra el poder normativo⁵⁰⁴.

El aparente desvelamiento por parte de Hobbes de una raíz del poder –la naturaleza lupina del hombre– encubre de hecho una estrategia que consiste en declarar negativamente, a contrario, que no existe un estado prepolítico de la política. Esa naturaleza siempre ha entrado ya en la política. La realidad del llamado estado de naturaleza es esta guerra social que determina que la política estatal sea y sólo sea “guerra continuada por otros medios”⁵⁰⁵.

504 *Ibid.*, pág. 93–94.

505 *Ibid.*, pág. 16.

La resistencia, para Foucault, es entonces nada menos que poder constituyente:

Sí. Verá, si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Porque todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Tan pronto como el individuo está en condiciones de no hacer lo que quiere, debe utilizar las relaciones de poder. Por lo tanto, la resistencia es lo primero y sigue siendo superior a todas las fuerzas del proceso; obliga, bajo su efecto, a cambiar las relaciones de poder. Por eso considero que el término “resistencia” es la palabra más importante, la palabra clave de esta dinámica⁵⁰⁶.

Afirmar que la resistencia viene primero implica que ella, y no el *arkhé* estatal–gubernamental, constituye el origen de la política. Frente a las teorías oficiales que hacen de la institución del Estado y del gobierno el principal acto político, Foucault afirma la primacía del “agonismo”, “relación que es a la vez incitación y lucha recíprocas”⁵⁰⁷. Por lo tanto, partir del agonismo equivale a “tomar como punto de partida formas de resistencia a diferentes tipos de poder. O [para] utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita resaltar las relaciones de poder, ver

506 “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad”, 1984, *Dits et Écrits II, op. cit.*, pág. 1559–1560.

507 M. Foucault, “El sujeto y el poder” [1982], *Dits et Écrits II, op. cit.*, pág. 1057.

dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. Más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar relaciones de poder a través de la confrontación de estrategias”⁵⁰⁸.

La singularidad de la intervención de Foucault consiste en esta secundarización, lógica y cronológica, del paradigma árquico en favor de lo que se le resiste. El pensamiento político ya no se basa ni “en modelos jurídicos (¿qué legitima el poder)” ni “en modelos institucionales (¿qué es el Estado)?”⁵⁰⁹, rompiendo así con todas las teorías del contrato. En efecto, “el poder no se trata del consentimiento”⁵¹⁰ o de la “servidumbre voluntaria”. Frente a la “ciencia política”, “la tiranía de los discursos englobadores”⁵¹¹, Foucault destaca la importancia del “saber subyugado”⁵¹², “dejado en barbecho” y consagrado al “saber histórico de las luchas” y a las “luchas de la memoria en bruto”⁵¹³.

508 *Ibíd.*, pág. 1044.

509 *Ibidem.*, pág. 1042.

510 *Ibíd.*, pág. 1055.

511 M. Foucault, “Debemos defender la sociedad”, *loc. cit.*, pág. 9.

512 *Ibidem.*, pág. 8–9.

513 *Ibíd.*, pág. 9.

Sin embargo, la resistencia al *arkhé* no está investida de ninguna dignidad trascendental. Aún menos de un estado instintivo.

Si puede haber resistencia, es porque no se necesita energía. “Todo poder nunca descansa sino en la contingencia y la fragilidad de un relato, [...] el contrato social es un farol y la sociedad civil un cuento de niños, [...] nunca existe un derecho universal, inmediato y evidente que pueda en todas partes y siempre apoyar cualquiera que sea la relación de poder⁵¹⁴.

Al mismo tiempo, la resistencia es en sí misma impredecible, contingente en su forma, siempre particular, comprometida en el movimiento de sus transformaciones. “La pequeña aproximación lateral y contraria que les propongo, dice Foucault, consiste en intentar poner en juego sistemáticamente [...] la no necesidad de poder alguno⁵¹⁵. Este “pequeño paso lateral” consiste en identificar la transformabilidad de la resistencia con la “no necesidad del poder” y la no necesidad del poder al “principio de inteligibilidad del conocimiento [político] mismo”⁵¹⁶.

514 M. Foucault, *Sobre el gobierno de los vivos*, op. cit., pág. 76.

515 Id.

516 *Ibidem.*, pág. 77.

TRANSFORMACIÓN

La transformabilidad es también para Foucault una cuestión política de primera importancia. No sólo afirma que las relaciones de poder, pensamiento, praxis, trayectorias y experiencias personales son transformables, sino que si poder, pensamiento, praxis, trayectorias y experiencias personales existen, solo pueden existir siendo transformados. De ahí la famosa frase:

Mi problema: sustituir la forma abstracta, general y monótona de “cambio”, en la que, tan fácilmente, se piensa en la sucesión, el análisis de diferentes tipos de transformación. [...] Sustituir, en suma, el tema del devenir (forma general, elemento abstracto, primera causa y efecto universal, mezcla confusa de lo idéntico y lo nuevo), a través del análisis de las transformaciones y su especificidad⁵¹⁷.

Transformabilidad y transformaciones de las relaciones de poder. Transformabilidad y transformaciones de

517 M. Foucault, “Respuesta a una pregunta”, *Dits et Écrits I, op. cit.*, pág. 705.

modalidades de resistencia. Transformabilidad y transformaciones del propio Foucault.

Lejos de ser un espectador neutral de los “modos de objetivación” que son en realidad los procesos de subjetivación, Foucault siempre se ha incluido a sí mismo en su estudio, poniendo en juego su propia vida en la sorprendente economía de una filosofía experimental. “Uno debe ser para sí mismo, y a lo largo de su existencia, objeto de sí mismo”⁵¹⁸. Por eso, vuelve a decir, “no hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal”⁵¹⁹. O también: “No me importa nada el estatus universitario de lo que hago porque mi problema es mi propia transformación”⁵²⁰.

Las mutaciones personales y las mutaciones colectivas mantienen un estrecho vínculo. Si un libro es siempre, de un modo u otro, el esbozo de una metamorfosis, necesariamente compromete a sus lectores en el movimiento de su plasticidad.

La relación con la experiencia debe permitir, en un libro, una transformación, una metamorfosis, que no es

518 M. Foucault, “La hermenéutica del sujeto”, *Dits et Écrits II*, p. 1175.

519 M. Foucault, “Entrevista con Michel Foucault”, *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, pág. 863.

520 M. Foucault, “Una entrevista con Michel Foucault por Stephen Riggins” [1983], *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, pág. 1355.

simplemente mía, pero que puede tener un cierto valor, un carácter accesible a los demás, que esa experiencia pueda ser hecha por otros. [Él] debe poder, finalmente, vincularse hasta cierto punto a una práctica colectiva”⁵²¹.

En *El anarquismo hoy*, Vivien García encuentra la palabra adecuada: Foucault “se atrevió a aplicar la actitud anarquista al anarquismo mismo”⁵²².

Denegación: lecturas de pantalla

Sin embargo, es en este último argumento –transformabilidad y transformación– atribuido al anarquismo de Foucault, que veo emerger algo que se vuelve contra este llamado anarquismo mismo.

Hablé de lectores comprometidos con la plasticidad de las transformaciones. Pero, ¿cómo leer a Foucault si nunca es quien es? El carácter metamórfico de sus trayectorias condena necesariamente a los intérpretes a un trabajo de

521 Id.

522 V. García, *El anarquismo hoy*, op. cit., pág. 44.

periodización de la obra. Hay infinidad de libros y artículos: Foucault primero, Foucault segundo, Foucault tercero⁵²³... El problema es que hay un último. El último Foucault: el Foucault “ético”, el Foucault de los últimos seminarios. ¿Se ajusta, de una forma u otra, en la continuidad de los anteriores? ¿O cambia totalmente la perspectiva al volverse de alguna manera políticamente irrecuperable?

Estas cuestiones son de gran importancia para la determinación del anarquismo. ¿Desarrolló el “último” Foucault una forma de anarquismo ético que completa sin interrupción la larga crítica del gobierno y la gubernamentalidad desarrollada a lo largo de su obra? ¿O, por el contrario, se adhiere a un anarquismo de estilo de vida, como afirma condescendentemente Murray Bookchin,⁵²⁴ un anarquismo de renunciar a la resistencia de una manera que amenaza con arruinar todos los desarrollos anteriores? ¿Un anarquismo que prolonga la ambigüedad de la relación con el neoliberalismo desarrollada en *Naissance de la biopolitique* y que se afirma como un derivado del anarcocapitalismo?

523 Hubert Dreyfus y Paul Rabinow desarrollan posiblemente el estudio más preciso y útil de la evolución del pensamiento de Foucault, en *Michel Foucault, un viaje filosófico, Más allá de la objetividad y la subjetividad*, trad. Padre por Fabienne Duran–Bogaert, París, Gallimard, 1984.

524 Murray Bookchin, *Anarquismo social o anarquismo personal*, Edimburgo/Aukland/Baltimore, AK Press, 1995.

Ninguna de estas dos interpretaciones es correcta en mi opinión. Ambos extrañan el anarquismo de Foucault en el momento en que piensan circunscribirlo. Esto, de hecho, no consiste ni en la inmanencia ni en la traición.

Un fenómeno único: la negación del anarquismo de Foucault se encuentra por primera vez entre sus lectores, que intentan caracterizar este anarquismo pero no lo ven donde está. La inmanencia y la traición son, en efecto, conceptos de pantalla.

En un intento de arrojar luz sobre esta compleja situación, jugaré el juego y me lanzaré a una periodización siguiendo las grandes transformaciones del concepto de gobierno en el pensamiento de Foucault pero deteniéndome particularmente, precisamente, en el momento último.

La cuestión del gobierno es sin duda la que más cambios ha sufrido en este pensamiento y, por tanto, ha sido objeto de un mayor número de interpretaciones.

Sin embargo, estas últimas no han conseguido, en mi opinión, aislar el punto de ruptura que, escapando por completo al binomio continuidad–discontinuidad o inmanencia–traición, señala el anarquismo radical de Foucault. Y esta ruptura estalla precisamente en el último

seminario, *El valor de la verdad*⁵²⁵, donde finalmente aparece el motivo de lo no-gobernable.

La necesidad de ser gobernado, es sostenida por Foucault durante mucho tiempo, incluso donde pretende cuestionarla. Suspender la lógica de gobierno: esta es sin duda la cuestión que más le preocupa. En *¿Qué es la crítica?*, equipara la crítica con “querer no ser gobernado”. Inmediatamente precisa, sin embargo, que ese “querer” es querer “no ser gobernado así, por eso, en nombre de estos principios, con miras a tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no así, no por eso, no por ellos. No dice: “no ser gobernado en absoluto”⁵²⁶. En la discusión que sigue a la conferencia, añade además: “No me refería a algo que sería un anarquismo fundamental, que sería como la libertad original, absoluta y fundamentalmente opuesta a cualquier gobierno. No lo dije, pero eso no quiere decir que lo descarte absolutamente⁵²⁷. Pese a todo, lo excluye al menos “relativamente”.

La necesidad de ser gobernado, Foucault logrará abandonarla sólo en el último momento, cuando se produzca la explosión final. El problema es que esa

525 M. Foucault, *El valor de la verdad. El gobierno de sí y de los demás*, II, *Curso en el College de France 1984*, París, Gallimard/Seuil, 2009.

526 M. Foucault, *¿Qué es la crítica?* seguido de *La Culture de soi*, París, Vrin, 2015, p. 37.

527 *Ibidem.*, pág. 65.

explosión de gobierno sigue escondida detrás de un concepto de gobierno. Esto autoriza, por parte de los lectores, su recuperación por la mala interpretación de la inmanencia o, por el contrario, por la de un culto al estilo de vida que expresa directamente la renuncia a la resistencia política.

Doble dificultad, pues: opacidad de las lecturas, el disimulo de la confesión.

La verdadera explosión anarquista de Foucault, subterránea, secreta, incluso en cierto modo para sí mismo, queda por lo tanto enteramente por pensar.

EL “PROBLEMA DE LA GOBERNABILIDAD” Y EL PROBLEMA DEL PROBLEMA

La elaboración del concepto de gobierno pasa por tres grandes etapas y transformaciones en Foucault. Primero, en los análisis de la soberanía, Foucault retiene el sentido tradicional de gobierno como “autoridad suprema administrativa y ejecutiva de toma de decisiones de los sistemas estatales, dedicada al ejercicio de la soberanía política”⁵²⁸. En segundo lugar, a principios de la década de

528 M. Foucault, *Sobre el gobierno de los vivos*, op. cit., pág. 13–14.

1980, “gobierno” da paso a “gubernamentalidad”. El estudio de la gubernamentalidad, como lo muestra en particular el seminario *Seguridad, Territorio, Población* (1981), se antepone entonces al de soberanía. La gubernamentalidad ya no designa al gobierno en sentido estricto, sino al “problema del gobierno”⁵²⁹. Foucault declara en efecto: “Estamos tal vez al comienzo de una gran crisis de revalorización del problema del gobierno”⁵³⁰.

En tercer lugar, la gubernamentalidad se transforma a su vez con la introducción de la *parresía*⁵³¹ en el seno mismo de este “problema”, que se convierte entonces en el problema del “gobierno de los hombres por la verdad”. Foucault lo desarrolla siguiendo las dos direcciones del autogobierno y el gobierno de los demás. Pero en el borde extremo de esta exploración, en *El coraje de la verdad*⁵³², hay una última transformación, muy pocas veces vista: el abandono de la “escena política”. Un abandono que ciertamente no significa un abandono de la política sino un

529 M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso en el College de France 1977–1978*, París, Gallimard/Seuil, 2004, p. 98.

530 “Entrevista a Michel Foucault”; entrevista con D. Trombadori (1978), *Dits et Écrits I, op. cit.*, pág. 913.

531 La parresía era una manera de «hablar con franqueza o de excusarse por hablar así» [N. d. t.]

532 M. Foucault, *Sobre el gobierno de los vivos, op. cit.*, pág. 12. Deletrearé “parresia” de esta manera a lo largo de este capítulo.

puro y simple abandono del motivo del gobierno, tanto de su concepto como de su necesidad institucional.

¿Por qué este anarquismo permanece oculto? Esto es lo que debemos tratar de entender.

LA GUBERNAMENTALIDAD

Partamos de la gubernamentalidad, del “problema del gobierno”. Este problema es doble. Por un lado, caracteriza el hecho de que el surgimiento de una lógica de “gubernamentalización del Estado”⁵³³ reemplazó paulatinamente, a partir del siglo XVI, el modelo jurídico de soberanía. Designa por otro lado y al mismo tiempo la resistencia a esta misma gubernamentalización.

Gubernamentalización del Estado. Detrás de la afluencia de tratados dedicados al “arte de gobernar” en el siglo XVI, el filósofo detecta la aparición de una nueva economía del

533 M. Foucault, “La “Gobernabilidad”” [1978], *Dits et Écrits II, op. cit.*, pág. 656.

poder que debe distinguirse claramente de la soberanía⁵³⁴. Emerge una racionalidad gubernamental específica, aún vigente hoy, que ya no consiste simplemente en “imponer una ley a los hombres” sino en desarrollar “diversas tácticas”, respondiendo a una multiplicidad de “fines específicos” para mejorar el “destino de las poblaciones” Nivel y duración de la vida, higiene, salud: “la población aparecerá por excelencia como el fin último del gobierno”⁵³⁵.

Estas diferentes “tácticas” constituyen una nueva “razón de Estado”⁵³⁶: “el Estado se gobierna a sí mismo según las leyes que le son propias, que no pueden deducirse sólo de leyes naturales o divinas”⁵³⁷.

Que ésta razón de Estado pretenda erigirse en un nuevo tipo de soberanía, que soberanía y gobernabilidad no puedan existir absolutamente la una sin la otra, según la lógica del archiparadigma, eso no impide, sin embargo, el desarrollo autónomo de este arte de gobernar. Foucault

534 Foucault se refiere en particular, p. 639, a la obra de Guillaume de la Perrière, *Le Miroir politique, sobre las diferentes formas de gobernar* (1555).

535 M. Foucault, “La “Gobernabilidad””, *loc. cit.*, pág. 646.

536 *Ibid.*, pág. 648.

537 *Id.*

también concluye: “Creo que el gobierno se opone muy claramente a la soberanía”⁵³⁸.

Resistencia. Están surgiendo nuevas formas de resistencia. Mientras la soberanía se establece sobre un régimen de obediencia, ordenada a un fin que es el “bien común”, la gubernamentalidad implementa un régimen de sometimiento, estructurado según “modos de objetivación” –relaciones entre los hombres y las cosas– “que transforman a los seres humanos en sujetos”⁵³⁹. Esta diferencia cubre, por tanto, dos tipos de lógicas de gobierno.

La característica mayor de la soberanía, “es la obediencia a la ley”⁵⁴⁰: “el bien que propone la soberanía es que el pueblo la obedezca”. La guerra civil es la forma más común de resistencia a esta lógica.

El sometimiento gubernamental es también una lógica de sumisión. Pero, según su sentido literal –que constituye al sujeto como sujeto–, la sujeción es inseparable de un despertar de la conciencia. Conciencia, para el sujeto, de su

538 *Ibidem.*, pág. 645.

539 M. Foucault, “El sujeto y el poder ”, *loc. cit.*, pág. 1042.

540 M. Foucault, “La “Gobernabilidad””, *loc. cit.*, pág. 645.

carácter de sujeto. En una palabra, su autonomía. Por eso el sometimiento es también la condición paradójica de la desubjugación. A partir de entonces, “los problemas de gubernamentalidad, las técnicas de gobierno, se han convertido realmente en el único tema político y en el único espacio real de lucha y de contienda política”⁵⁴¹. La subyugación se resiste a sí misma.

Las técnicas contemporáneas de gobierno “se ejercen en la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los vincula a su identidad, les impone una ley de verdad que ellos deben reconocer y que los demás deben reconocer en ellos⁵⁴². Subyugados, sumisos, los individuos lo son doblemente. Exteriormente, “por mecanismos de poder que pretenden una verdad”⁵⁴³ interiormente, en la medida en que interiorizan estos mecanismos. El sujeto está así a la vez 'dividido de los demás' y 'dividido dentro de sí mismo'⁵⁴⁴. Foucault dice haber observado estos fenómenos durante sus estancias de investigación en Suecia, Polonia o

541 *Ibidem.*, pág. 656.

542 M. Foucault, “El sujeto y el poder”, *loc. cit.*, pág. 1046.

543 M. Foucault, *¿Qué es la crítica?*, *op. cit.*, pág. 39.

544 M. Foucault, “El sujeto y el poder”, *loc. cit.*, pág. 1042.

Túnez. “¿Qué [está] en cuestión en todas partes? [...] Una especie de opresión permanente en la vida cotidiana”⁵⁴⁵.

La resistencia toma entonces la forma de “luchas transversales”, “oposición[es] al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre la forma en que vive la gente. Estas luchas, que “no se limitan a un país en particular”, que quizás no estén guiadas por una “promesa de liberación, de revolución, [de] fin del conflicto de clases, no son menos “anárquicas”⁵⁴⁶.

Es así, entre “relación de poder” y “estrategia de lucha”, hay siempre una “secuencia indefinida y perpetua oposición”⁵⁴⁷.

LA PERSISTENCIA DEL MANDO Y LA OBEDIENCIA

Aquí aparece lo que llamo el problema del problema del gobierno: la desubugación, como resistencia al gobierno, permanece, como lo piensa Foucault y diga lo que diga al

545 M. Foucault, “Entrevista con Michel Foucault”, *loc. cit.*, pág. 901.

546 M. Foucault, “El sujeto y el poder”, *loc. cit.*, pág. 1045.

547 *Ibidem.*, pág. 1061.

respecto, al servicio de la lógica de la obediencia. La desubjugación encuentra su fuerza en efecto en... la obediencia del súbdito a sí mismo. Lo demuestran los acentos kantianos de los análisis de la relación entre desubjugación y crítica. “La crítica, escribió Foucault, será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La función de la crítica sería esencialmente la de desubjugar⁵⁴⁸. Pero la obediencia vuelve rápidamente: “En lugar de dejar que otro diga 'obedecer', es en ese momento, cuando uno se habrá formado una idea correcta del propio conocimiento, que uno será capaz de descubrir el principio de autonomía y que ya no tendremos que escuchar el obedecer; o más bien que la obediencia se fundará en la propia autonomía⁵⁴⁹. La desubjugación respeta pues, a pesar o por su alcance “crítico”, la lógica del gobierno, la del yo por sí mismo.

Las transformaciones que Foucault inflige, con la gubernamentalidad, al concepto de gobierno, por lo tanto, aún no han superado por completo su significado tradicional. A pesar de los golpes contra este significado, resiste, resiste a la resistencia, resiste al anarquismo.

548 M. Foucault, *¿Qué es la crítica?*, *op. cit.*, pág. 39.

549 *Ibidem.*, pág. 42.

LA PARRESÍA: EL ÚLTIMO GIRO

Los últimos seminarios, sin que se les advierta lo suficiente, suponen un avance decisivo en el planteamiento del problema del gobierno. Foucault se comprometió a “elaborar [...] la noción del gobierno de los hombres por la verdad”⁵⁵⁰, iniciando así, con la introducción del motivo de la *parresía*, la tercera metamorfosis del concepto de gobierno.

Hay algo más en el concepto de gobierno que “lo que es útil y necesario para gobernar con eficacia”⁵⁵¹. El examen “aleturgico”⁵⁵² es necesario, en fin, porque definir la gubernamentalidad por la pragmática del fin adecuado en la ordenación de las cosas no es, o ya no, suficiente. Procede, pues, ahora sacar a la luz este “suplemento”⁵⁵³ o “exceso”⁵⁵⁴ de gobierno dentro del gobierno. Buscarlo más allá de la finalidad pragmática. Para volver a un antiguo

550 M. Foucault, *Sobre el gobierno de los vivos*, op. cit., pág. 12

551 *Ibid.*, pág. 18

552 De *aletheia*, verdad.

553 *Ibidem.*, pág. 23

554 *Ibid.*, pág. 18

significado del término “gobierno”, como un conjunto de “mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, a dirigir la conducta de los hombres, a conducir la conducta de los hombres”⁵⁵⁵. Por supuesto, esta nueva revisión también vendrá acompañada de una reevaluación de resistencia.

¿Por qué, después del pragmatismo de la indagación de la gubernamentalidad, este movimiento aparentemente regresivo? Contra toda expectativa, la idea de un gobierno de los hombres por la verdad, a pesar de su apariencia convencional, es el fermento revolucionario que prepara la destrucción mutua tanto del concepto de verdad como del concepto de gobierno. La última palabra de Foucault. El más fuerte. Que muchos han creído el más débil.

El Foucault más radical no es el Foucault de la soberanía, ni siquiera el Foucault de la biopolítica o los dispositivos, sino el que ordinariamente se considera el menos radical, el menos expuesto, el más “neoliberal”. El Foucault griego, el Foucault clásico. El cínico Foucault. El Foucault por venir. El Foucault que cambia de tema. Lo que no cambia, sin embargo, una vez más, hasta el final, en la culminación de una trayectoria compleja, a menudo muy mal comprendida, que ahora hay que seguir con mucha paciencia.

LA IMPOSIBLE POSIBILIDAD DE RELACIÓN ENTRE GOBIERNO Y VERDAD

Parresia, decir la verdad o abiertamente, es el nombre de un tipo específico de verdad, irreductible a la verdad científica. “Se manifiesta bajo la forma de subjetividad [...] mucho más allá de las relaciones [...] de conocimiento”⁵⁵⁶. Este espacio donde la subjetividad y la verdad se articulan ahora aparece para Foucault como el corazón mismo del problema de gobierno. El motivo de la parresía no responde en modo alguno a la búsqueda de una verdad del poder. Indica la existencia de otra economía de poder que la basada en el mando y la obediencia.

Esta otra economía del poder, de la que desaparece la dualidad entre el que manda y el que obedece, Foucault la define primero como “asociación consigo mismo”. “La parresía es una manera de vincularse consigo mismo en el enunciado de la verdad, de vincularse libremente consigo mismo”⁵⁵⁷. Suspensión de la jerarquía, de la distancia entre mando y obediencia. Otra libertad que la de la autonomía. El yo camina en compañía del yo, en el mismo terreno. Él

556 *Ibidem.*, pág. 73.

557 M. Foucault, *El gobierno de sí mismo y de los demás*, op. cit., pág. 64.

(mismo) vive. Por eso Foucault afirma que la parresía es inseparable de la “forma de vida”, con ella el bios se introduce en el problema del gobierno.

EL ALMA INSTRUMENTAL. PRIMERA APROXIMACIÓN

¿Cómo podemos caracterizar aún más este “vínculo libre” con uno mismo? En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault, leyendo a Alcibíades, recurre a la metáfora platónica del alma instrumentista. El alma, cuando se cuida, se acompaña como el instrumento musical acompaña al instrumentista y el instrumentista a su instrumento. El instrumentista y el instrumento tocan así el uno con el otro. La metáfora del instrumento permite comprender por qué Foucault habla de “tecnologías del yo”. El alma-instrumento no es sustancia sino sujeto de una *tekhnè*: “en la música, está el instrumento (la cítara), y luego está el músico⁵⁵⁸. Esta relación está expresada por el verbo *khraômei*, “me uso a mí mismo”, y el sustantivo *khreîsis*. El alma “se usa a sí misma” y al cuerpo, pero tal “uso” no es esclavitud. *Khraômei* significa “usar”, pero “no en absoluto en el

558 M. Foucault, *Hermenéutica del Sujeto*, op. cit., pág. 54.

sentido de un uso”. Se debe hacer una distinción entre uso y utilización. El uso, “es una cierta actitud”, que consiste no en dominar sino en “entregarse” a lo que se usa, en entregarse al instrumento, y por tanto en cierto sentido en renunciar a sí mismo, al sí mismo como instancia de mando. Es por esto que el alma “usuaria”, dice Foucault, “no es el alma estructurada según una jerarquía de instancias [...] que debe ser armonizada, como en la República”⁵⁵⁹.

El uso tiene el efecto de “aflojar el lazo que une el poder”⁵⁶⁰.

El instrumento del alma del gobernante es la preocupación por la justicia. “Cuidarse o cuidar la justicia es lo mismo”⁵⁶¹. Tratar con la justicia obviamente presupone resistir de alguna manera al propio poder. “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 mismo con sí mismo”⁵⁶², el gobernante debe entonces, y paradójicamente, resistir de alguna manera. Gobernarse para resistir el deseo de gobernar.

559 *Ibidem.*, pág. 55.

560 *Ibidem.*, pág. 56. Véase también pág. 75.

561 *Ibidem.*, pág. 70–71.

562 *Ibid.*, pág. 241.

Las relaciones entre Platón y Dionisio o entre Aristóteles y Alejandro lo han probado en parte: “La parresía con el príncipe es arriesgada pero no imposible”⁵⁶³, aunque “por definición el poder ejercido por el príncipe es ilimitado, a menudo sin leyes, y por lo tanto capaz de toda violencia”⁵⁶⁴. A pesar de todo, “que el soberano sea accesible a la verdad, que haya, en la relación con el soberano, un lugar, un lugar para decir la verdad, esto es lo que afirman cierto número de autores”, comenzando, por tanto, con Platón⁵⁶⁵.

¿Está entonces resuelto el problema del problema del gobierno? ¿Realmente hemos salido –con el gobierno de verdad, la sociedad consigo misma, el alma instrumentalista– de la lógica del gobierno?

En cierto sentido, sí. La idea de abandonar el paradigma arcaico ronda desde hace mucho tiempo cierta modernidad política. Lo demuestran las teorías fisiócratas del siglo XVIII. Foucault atribuye así al economista François Quesnay el pensamiento “utópico” de un gobierno por la verdad que alcanzaría tal perfección que ya no habría necesidad... de gobierno.

Si la verdad puede llegar a constituir el clima y la luz común a gobernantes y gobernados, se ve claramente

563 M. Foucault, *El valor de la verdad*, *op. cit.*, pág. 59.

564 *Ibidem.*, pág. 57.

565 Ver el ejemplo de Peisistratus y el campesino, en *ibid.*, pág. 56.

que debe llegar un momento, una especie de punto utópico, en la historia, donde el imperio de la verdad podrá hacer que reine su orden sin las decisiones de una autoridad, sin que las elecciones de una administración tengan que intervenir sino como formulación evidente a los ojos de todos de lo que hay que hacer. El ejercicio del poder, por lo tanto, nunca será más que el indicador de la verdad. Y si esta indicación de la verdad se hace de manera suficientemente demostrativa, todos estarán de acuerdo y finalmente ya no será necesario tener un gobierno [...]. Llámese, si se quiere, el principio de Quesnay, que, a pesar de [...] su carácter abstracto y utópico, ha tenido una importancia considerable en la historia del pensamiento político en Europa⁵⁶⁶.

Todas las concepciones posteriores sobre la relación entre gobierno y verdad, desde Saint-Simon hasta Rosa Luxemburg o Solzhenitsyn, más allá de sus diferencias, fueron “en el fondo sólo el desarrollo [...] de esta idea fisiocrática⁵⁶⁷”.

Sin embargo, la pregunta debe ser planteada. ¿Está resuelto el problema del problema del gobierno? ¿Foucault ha radicalizado “la idea fisiócrata”? Para muchos, sólo habrá aportado a esta pregunta fundamental la respuesta de un

566 *Ibidem.*, pág. 15.

567 *Ibid.*, pág. 16–17.

“esteta o [de] un nihilista”⁵⁶⁸. La única manera de concebir la no necesidad del gobierno sería en última instancia, como lo demuestran los últimos seminarios, el aislamiento ético, como ya vemos en *La hermenéutica del sujeto*, que deja muy pronto a Alcibíades y sus interrogatorios políticos para explorar la retirada del cuidado de sí como forma exclusiva de resistencia.

Foucault pregunta: “¿Cuál es la relación entre el hecho de ser sujeto en una relación de poder y el sujeto por el cual, para el cual y sobre el cual se manifiesta la verdad? ¿Cuál es este doble sentido de la palabra “sujeto” en una relación de poder, sujeto en una manifestación de verdad?”⁵⁶⁹ Para muchos, esta pregunta nunca ha sido respondida.

Hay que decir que Foucault parece cerrar, inmediatamente después de haberlo insinuado, la posibilidad de una abolición de la lógica de gobierno mediante el uso político de la verdad. La idea de una “sociedad libre” entre yo y yo y entre el yo de los gobernantes y el de los gobernados revela muy rápidamente su extrema fragilidad. Un discurso contrario la estremece de inmediato.

568 Judith Butler, “¿Qué es la crítica? Ensayo sobre la virtud de Foucault”, en David Ingram (ed.), *The Political. Readings in Continental Philosophy*, Londres, Basil Blackwell, 2002, p. 212–228, pág. 213.

569 M. Foucault, *Sobre el gobierno de los vivos*, op. cit., pág. 79.

LA IMPOSIBLE PARRESÍA

Refiriéndose al *Ion* de Polibio, Foucault recuerda que hay dos conceptos de igualdad en Grecia, la *isonomía* y la *isegoría*. La isonomía designa “la igualdad de todos ante la ley”⁵⁷⁰. Caracteriza “la igualdad de expresión, es decir la posibilidad de que cualquier individuo, siempre que forme parte del *demos*, de los ciudadanos, tenga acceso a la expresión”⁵⁷¹, de defenderse ante los tribunales o dar libremente su opinión. La isegoría, por su parte, es cualitativa, y sirve para medir la igualdad, y por tanto también la desigualdad, de los talentos.

Foucault recuerda que “política” en Grecia no se refiere sólo a la *politeia* sino también a la *dunasteia*. La politeia es “la constitución, el marco que define el estatus de los ciudadanos, sus derechos, la forma en que toman sus decisiones, la forma en que eligen a sus líderes, etc.”⁵⁷². La *dunasteia*, por su parte, define “poder, el ejercicio del

570 M. Foucault, *El gobierno de sí mismo y de los demás*, *op. cit.*, pág. 138.

571 *Ibidem.*, pág. 138.

572 *Ibidem.*, pág. 145.

poder”⁵⁷³. “Los problemas de la politeia “, continúa, “son los problemas de la constitución. Yo diría que los problemas de la dunasteia son los problemas del juego político: es decir de la formación, del ejercicio, de la limitación, de la garantía también dada al ascendiente que ejercen unos ciudadanos sobre otros. Pero la dunasteia requiere talento, y no todos lo tienen por igual. Por eso se puede ser igual ante la ley – isonomía– sin serlo de alguna manera ante el talento – isegoría.

Así, “la parresía es algo cuyo lugar está definido y garantizado por la politeia. Pero la veracidad del político es la que asegurará el buen juego de la política”, la dunasteia. Este “juego adecuado” requiere un talento específico que participa de la habilidad retórica.

Los talentosos tienen en sus manos las llaves del “juego político”. “En el juego de la democracia, arreglado por la politeia, que da a todos el derecho a hablar, alguien llega a ejercer su ascendiente, que es el ascendiente que ejerce en la palabra y en la acción⁵⁷⁴. El hombre que ejerce este ascendiente está bien preparado para convertirse en arconte. El problema se convierte entonces en el de la imposible coexistencia de igualdad y ascendencia, lo que

573 *Ibidem.*, pág. 146.

574 *Ibid.*, pág. 159.

vuelve a profundizar la asimetría entre gobernados y gobernantes.

El justo equilibrio entre politeia y parrhesia solo se produjo una vez en Grecia, con el reinado de Pericles. En *La guerra del Peloponeso*, Tucídides lo dice: “Tanto la paradoja como el genio de Pericles [es] haber hecho que él fuera el hombre más influyente, el único, y sin embargo, la forma en que ejerció su poder a través de la parresía no era un camino tiránico sino un camino democrático”⁵⁷⁵. El momento de Pericles es ese momento único en el que el ascendiente no se confiere a los ricos o a los bien nacidos sino a los que lo merecen⁵⁷⁶.

Este equilibrio se rompe rápidamente. “Después de la muerte de Pericles [...], el juego de la democracia y la parresía, de la democracia y la verdad, no puede combinarse y ajustarse de manera adecuada para que permita la supervivencia misma de esta democracia. La parresia se convierte en adulación, demagogia, “falsa verdad”⁵⁷⁷. Ahora cualquiera puede decir cualquier cosa. Los que tienen ventaja sobre los demás ya no son los mejores según el mérito, sino los más fuertes, los más

575 Idem.

576 *Ibíd.*, pág. 162.

577 *Ibíd.*, pág. 164.

capaces de convencer para satisfacer sus intereses egoístas⁵⁷⁸.

La parresía, la condición de posibilidad de la democracia, es por tanto al mismo tiempo su condición de imposibilidad. Introduce algo “irreductible a la estructura igualitaria”⁵⁷⁹. Al final del capítulo, Foucault precipita la paradoja democrática: “no hay discurso verdadero sin democracia, pero el discurso verdadero introduce diferencias en la democracia. No hay democracia sin discurso verdadero, pero la democracia amenaza la existencia misma del discurso verdadero”⁵⁸⁰. La crisis de la democracia y la crisis de la parresía son una y la misma crisis.

Sin embargo, ¿no es la observación de esta crisis lo que lleva a Foucault a concluir que la parresía sólo es verdaderamente liberadora cuando es individual y se funde con la transformación ascética del individuo, la configuración de su vida de arte, en estilo ético? ¿Acaso el *bios* estilizado no parece imponerse de pronto como el único horizonte –en cierto modo bioapolítico– de resistencia? Foucault parresista defendería entonces este “anarquismo de estilo de vida”, una vez más, como la única respuesta a la crisis. “De hecho, añaden Michael Hardt y

578 *Ibid.*, pág. 166.

579 *Ibid.*, pág. 168.

580 *Idem.*

Antonio Negri, si [...] le hubiésemos preguntado a Foucault [...] qué es el *bios*, su respuesta habría sido inaudible o inexistente⁵⁸¹. Precisamente no habría podido demostrar su trascendencia política. “Al final, lo que Foucault no logra captar es la verdadera dinámica de [esta] producción [...] Por el contrario, continúan, Deleuze y Guattari nos ofrecen una comprensión” del *bios*, “que renueva el pensamiento materialista y se ancla firmemente en la cuestión de la producción del ser social”⁵⁸².

LA INMANENCIA FOUCAULTIANA SEGÚN DELEUZE

Sin embargo, contrariamente a lo que sostienen Hardt y Negri, Deleuze siempre estuvo convencido de la significación política efectiva del *bios* foucaultiano. Él toma nota de una “ruptura” en el pensamiento tardío de Foucault pero muestra que de ninguna manera interrumpe la continuidad de su pensamiento. Para defender a Foucault de cualquier acusación de deriva individualista neoliberal,

581 Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, París, Exils, 2000, p. 53–54.

582 Idem.

Deleuze desarrolla una lectura orientada por su propio concepto de inmanencia.

Si hay un desacoplamiento, se trata del paso de un sujeto “heterónimo” a un sujeto “autoconstituido”⁵⁸³, tema que Foucault ha descrito durante mucho tiempo como normalizado desde el exterior, dando paso en los últimos seminarios a una subjetividad que encuentra en la relación consigo mismo su poder de resistencia. Ahora es importante que Deleuze afirme que aquí no hay ruptura.

“¿Cómo estuvo presente la nueva dimensión desde el principio?”⁵⁸⁴, pregunta. El “pensamiento [de Foucault] sí pasó por una crisis [...] pero fue una crisis creativa y no de arrepentimiento”⁵⁸⁵. Crisis que creó “modos de subjetivación” que ocurren “fuera de las garras del poder”⁵⁸⁶. Estos modos de subjetivación –nacidos de la “relación consigo mismo”⁵⁸⁷ pensada como “constitución

583 R. Schürmann, “Constituirse como sujeto anárquico”, *Les Études philosophiques*, n° 4 “Foucault/Recherches”, octubre–diciembre 1986, p. 451–471, pág. 473.

584 Gilles Deleuze, *Foucault*, París, Medianoche, 1986, p. 103.

585 G. Deleuze, *Charlas (1972–1990)*, París, Minuit, 2003, p. 134.

586 *Ibidem.*, pág. 116.

587 G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, pág. 107.

del yo⁵⁸⁸— corresponden a la “invención de nuevas posibilidades de vida”⁵⁸⁹.

Para Deleuze, la inmanencia no es una obstinación de lo idéntico. Revela que lo mismo es lo mismo sólo en que difiere de sí mismo. Con Foucault, el sujeto de la preocupación por sí mismo no rompe con los sujetos anteriores: “no es una duplicación del Uno, es un desdoblamiento del Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un yo, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo”⁵⁹⁰.

La obra de Foucault, como toda gran obra, es un tejido que se pliega. El pliegue, aquí es el otro nombre de la inmanencia, la forma en que el sujeto–obra de Foucault se agrega a sí mismo continuamente diferenciándose intensamente. Su “redistribución”, su “reorganización”⁵⁹¹ no son realizaciones separadas sino desmoronamientos de un mismo tejido. Foucault siempre habría descrito la relación consigo mismo como un pliegue.

588 Idem.

589 G. Deleuze, *Discursos, op. cit.*, pág. 125.

590 Idem.

591 *Ibidem.*, pág. 110.

Es cierto que Deleuze habla de la obra tardía de Foucault como un “tirón”, ya que la preocupación por sí mismo introduce una dimensión del sujeto que había estado ausente hasta entonces⁵⁹². “Este derivado, este puesto, debe entenderse en el sentido de que la relación consigo mismo adquiere independencia”. Sin embargo, “el enganche ya no es el accidente del tejido, sino la nueva regla según la cual el tejido exterior se retuerce, se invagina y se dobla⁵⁹³. Como Roussel, “Foucault soldó y cosió todos los significados de la palabra revestimiento”⁵⁹⁴. Y “punto a punto”, vemos cómo los hilos y la tela se fortalecen, resistiendo el desgarró⁵⁹⁵. Hablar de un pliegue es caracterizar el exterior como una invaginación. El “plegado exterior”⁵⁹⁶ aparece como el revestimiento del “espacio interior”⁵⁹⁷.

La decisión de leer el pensamiento foucaultiano a la luz de la inmanencia es antigua, ya desarrollada en los cursos de Vincennes. Sin embargo, Deleuze admite por un momento que “la palabra 'inmanente' no es apropiada. [...] Retiro lo

592 *Ibid.*, pág. 105.

593 *Ibidem.*

594 *Ibidem.*

595 *Ibid.*, pág. 106.

596 *Ibid.*, pág. 113.

597 *Ibid.*, pág. 126.

que digo ya que Foucault no usa la palabra “inmanencia”, solo nos dice que poder y saber son uno en el otro. Sin embargo, añade, “traducir esto en términos de inmanencia no me parece una exageración. El poder y el conocimiento están uno en el otro, diría, bueno... y dí las razones por las cuales pensé que se podía decir que las relaciones de fuerzas o de poder eran la causa inmanente de las formas del conocimiento. A fin de cuentas, es por lo tanto posible sostener que Foucault sin embargo, sin decirlo, “escogió el punto de vista de la inmanencia”⁵⁹⁸. ¿No afirma que la resistencia nunca es externa al poder? ¿Y “la regla de la inmanencia” en *La Voluntad de Saber* no es una de las cinco reglas de método para el análisis del poder?”⁵⁹⁹

Por eso Deleuze se permite ver en la obra de Foucault el desarrollo continuo de una “causa inmanente” –que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto... O más bien, “la causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia.

598 Curso de Vincennes del 7 de enero de 1986. Deleuze Webminaire.

599 Véase M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, I, *La voluntad de saber*, cap. II, “Método”: “Las relaciones de poder no están en una posición de exterioridad con respecto a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de saber, relaciones sexuales), pero [...] les son inmanentes”, p. 123–124.

También hay una correlación, una presuposición recíproca entre la causa y el efecto”⁶⁰⁰.

¿Cuál es entonces el efecto actualizado de esta causa inmanente en los últimos seminarios? Nada menos –esto es obviamente lo que acapara toda mi atención– que el concepto de gobierno, que se ha convertido en “autogobierno” sin perder nada de su significado político:

Es como si las relaciones desde el exterior se doblaran, se doblaran para hacer un doble, y dejaran emerger una relación consigo mismo, para constituir un interior que se ahueca y se desarrolla según su propia dimensión: la “enkrateia”, la relación consigo mismo como dominio, es un poder que se ejerce sobre sí mismo en el poder que se ejerce sobre los demás (¿cómo ¿gobernar a otros si no se gobierna uno a sí mismo?), hasta el punto de que la relación consigo mismo se convierte en un “principio de regulación interna” en relación con el poder constituyente de la política, de la familia, de la sociedad, la elocuencia y los juegos; la virtud misma⁶⁰¹.

Deleuze nota aquí una similitud entre Foucault y Spinoza. Entre la relación de poder constituyente y poder constituido

600 G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, pág. 44–45. Véase también G. Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, *Dos regímenes locos y otros textos (1975–1995)*, ed. David Lapoujade, París, Medianoche, 2003, p. 320.

601 G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, pág. 107.

en el primero, y la de *natura naturans* (sustancia y causa) y *natura naturata* (modo y efecto) en el segundo. Relaciones que son, en ambos casos, el anverso y el reverso de un mismo tejido.

LA AUTOAFECCIÓN

Ahora bien, y aquí tocamos el punto esencial, este pliegue de la tela es para Deleuze la imagen concreta de la autoafección. Un papel que se dobla es un papel que se toca. Cuando Foucault habla de autogobierno, está designando precisamente un repliegue del yo en sí mismo. Este retoque es al mismo tiempo un acto de resistencia. El papel doblado es más grueso. Una fuerza que gana fuerza al plegarse.

Superar el poder sería como doblar la fuerza, haciendo que se afecte a sí misma, en lugar de afectar a las demás fuerzas: un pliegue, según Foucault, es una relación de fuerza consigo mismo⁶⁰².

El afecto propio forma el núcleo del pensamiento deleuziano de la inmanencia. Sin tener en cuenta todas las deconstrucciones que ha sufrido este término en la segunda

602 G. Deleuze, *Discursos*, *op. cit.*, pág. 134.

mitad del siglo XX, Deleuze sostiene que la autoafección es la ley del ser, “la esencia que se afecta a sí misma”. Este es el significado y alcance del conocimiento de tercer tipo en Spinoza. El curso de Vincennes del 24 de marzo de 1981 muestra que cada uno de los tres tipos de conocimiento distinguidos por Spinoza corresponden a tres modos de ser afectados: la piel afectada por el sol, el lienzo del pintor tocado por la luz que refleja, finalmente el afecto de Dios por su propia esencia. Pero Deleuze ve una proximidad real entre este motivo de diferenciación intrínseca como pliegue y el sentido del autogobierno en Foucault.

La dinámica de la autoafección tiene para Deleuze un evidente alcance político, se decide precisamente según él de una orientación anarquista de la ontología. Si incluso Dios se afecta a sí mismo, eso significa que el afecto propio es la ley de todos los seres. La imagen de fuerza replegada sobre sí misma “expresa” la ausencia de jerarquía entre constituyente y constituido, la causa no tiene autoridad en principio sobre su efecto, que, incluso de repente, ya no está subordinado a ella. La inmanencia es, en efecto, la disidente anarquista de la ontología.

Lo que me sorprende en una ontología pura [como la de Spinoza] es cuánto repudia las jerarquías. En efecto, si no hay un Uno superior al Ser, si el Ser se dice de todo lo que es y se dice de todo lo que es en un mismo sentido, eso es lo que me pareció la proposición

ontológica clave: no hay ninguna unidad superior al ser y, en consecuencia, el ser se dice de todo lo que se dice, es decir, se dice de todo lo que es, se dice de todos los entes, en un mismo y único sentido. Es el mundo de la inmanencia. Este mundo de inmanencia ontológica es un mundo esencialmente antijerárquico. [...]. Todo ser efectúa su ser tanto como está en él. Un punto es todo. Este es un pensamiento antijerárquico. En última instancia, es una especie de anarquía. Hay una anarquía de seres en el ser⁶⁰³.

En un texto titulado “Las playas de la inmanencia”, escrito en homenaje a Maurice de Gandillac, Deleuze afirma que también en Plotino, en un parecido anticipado y sorprendente con Spinoza, de quien todo parece separar sin embargo, “El ser es unívoco, igual: que es decir, los entes son también ser, en el sentido de que cada uno ejerce su propio poder en la proximidad inmediata de la primera causa. Ya no hay causa remota: la roca, el lirio, la bestia y el hombre cantan la gloria de Dios en una especie de anarquía coronada⁶⁰⁴.”

Al optar por leer a Foucault desde la inmanencia, Deleuze ve en su pensamiento una ocurrencia llamativa del mismo

603 G. Deleuze, Curso de Vincennes del 16 de diciembre de 1980. Webdeleuze.

604 G. Deleuze, “Las playas de la inmanencia”, *Dos regímenes locos, op. cit.*, pág. 244.

anarquismo ontológico: una forma fundamental de autoafección, de autogobierno, pensada como un pliegue, que pierde toda dimensión jerárquica. Más pendiente. No más “venir”. El sujeto ya no es, como en Aristóteles, una sustancia de la que proceden los accidentes. Más diastema predicativo. El autogobierno, doblando el yo sobre sí mismo, reduce su distancia, lo horizontaliza en cierto modo. La inmanencia es un flujo ontológico que conecta a Plotino con Spinoza y a Spinoza con Foucault. Cada vez uno. Cada vez diferente. Siempre anarquista.

*

Por tanto, si es cierto que inmanencia y anarquía coinciden, ¿por qué no me conformo con esta lectura?

Porque el mismo Deleuze no puede evitar reintroducir la lógica del mando y la obediencia en el redil de la inmanencia. ¿Cómo, de hecho, define el autogobierno? La “relación de fuerza consigo mismo”, dice, es un “poder de afectarse a sí mismo, un afecto de sí mismo por sí mismo”⁶⁰⁵. Ahora bien, este “afecto de sí mismo por sí mismo” es “dominio de sí mismo”⁶⁰⁶. El individuo libre es aquel que debe saber dominarse a sí mismo para dominar a los demás. “Según el diagrama griego, declara Deleuze, sólo los hombres libres pueden dominar a los demás [...].

605 G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, pág. 107.

606 *Ibidem.*, pág. 108.

Pero, ¿cómo dominarían a los demás si no se dominaran a sí mismos? La dominación de los demás debe ir acompañada de la dominación de uno mismo. La relación con los demás debe ir acompañada de una relación con uno mismo⁶⁰⁷. Con el concepto de autoafecto se reintroduce, subrepticia pero necesariamente, el binomio actividad–pasividad, difícil de separar del mando y la obediencia. El dominio permanece en su lugar. Al hacerlo, la interpretación por inmanencia pierde, por el concepto de autoafecto que la sostiene, la verdadera dimensión anarquista del pensamiento de Foucault, su afirmación de lo no–gobernable.

LA RESPUESTA DE FOUCAULT

Volvamos a la pregunta planteada en *La hermenéutica del sujeto*: “¿Cuál es ese yo del que debemos preocuparnos cuando decimos que debemos preocuparnos de nosotros

607 Idem.

mismos?⁶⁰⁸ “Hace falta saber [de hecho], continúa Foucault, qué es de auto a auto⁶⁰⁹

Sin embargo, es sólo en el último seminario, *El valor de la verdad*, que esta pregunta encuentra su respuesta definitiva, la que bloquea la tesis de la inmanencia. Foucault comienza dando un tajo de cincel en el corpus platónico, golpe que sacude toda la continuidad del discurso. Está, afirma, el Platón de Alcibíades y el Platón de Laques. Una serie de separaciones en cascada provoca a partir de ahí la escisión del sujeto, el rechazo de la autoafección y finalmente el adiós al gobierno.

DOS DIÁLOGOS DE PLATÓN, DOS SUJETOS

En *Alcibíades* como en *Laques*, se trata de educación, pero según dos perspectivas contrarias entre las que Foucault corta radicalmente.

Recuerda que Alcibíades está destinado a gobernar la ciudad y que Sócrates, con este fin, lo educa en el cuidado

608 M. Foucault, *Hermenéutica del Sujeto*, op. cit., pág. 39.

609 *Ibid.*, pág. 52.

de sí mismo, lo insta a cuidarse primero a sí mismo. La parresía con el futuro arconte es todavía posible, la preocupación por la justicia sigue siendo compatible con el juego político. Esta preocupación aparece como la forma misma del alma.

La educación del alma en la preocupación es análoga, recordemos, a la práctica de un instrumento. Notamos, sin embargo, que Platón pasa casi imperceptiblemente, en el hilo del diálogo, de la imagen del alma–usuario a la del alma–piloto, del instrumento a la cibernética. La asociación con uno mismo se equipara gradualmente con el autocontrol. La estructura psico–jerárquica de mandar–obedecer impone en última instancia su esquema en lugar del uso y la libre vinculación al poder. Cuidarse de sí mismo significa gradualmente, y sólo, gobernarse a sí mismo. Cuidar de uno mismo significa interiorizar de alguna manera el archiparadigma, la lógica del mando y la obediencia.

En *El valor de la verdad, sobre Alcibíades*, Foucault reconoce que “en el fondo, el filósofo es aquel que es capaz de establecer en su alma y en relación consigo mismo un tipo de jerarquía y un tipo de poder que es del mismo orden, que es la misma forma, la misma estructura que el poder ejercido en una monarquía por un monarca. [...] Hay, pues, en efecto, una esencia, una forma, una estructura común a

la monarquía política y a la autosoberanía sobre sí⁶¹⁰. Esta estructura jerárquica reemplaza la economía de la sociedad.

El valor de la verdad desarrolla explícitamente una crítica a esta estructura, que la *Hermenéutica del Sujeto* todavía lucha por abandonar. Durante mucho tiempo, Foucault seguirá definiendo las técnicas del yo como prácticas de autodomínio, lo que parece validar la interpretación de Deleuze. “Llamo 'gubernamentalidad', declara en una entrevista, al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los demás y las técnicas del yo. Puede que haya enfatizado demasiado las técnicas de dominación y poder. Cada vez me interesa más la interacción que se produce entre uno mismo y los demás, y las técnicas de dominación individual, en el modo de acción que un individuo ejerce sobre sí mismo a través de las técnicas del yo⁶¹¹. Foucault no abandona aún al individuo-monarca.

Pero esta no es su última palabra.

Comienza, en *El valor de la verdad*, la lectura de *Laques*, que arroja nueva luz sobre el “yo”. En este diálogo, se trata esta vez de la educación perdida. Los jóvenes Melesias y Lysimachus fueron mal educados por sus padres quienes, habiéndose dedicado demasiado a sus carreras políticas, no cuidaron de ellos. “Si hemos llevado una vida tan oscura,

610 M. Foucault, *El valor de la verdad*, *op. cit.*, pág. 251.

611 M. Foucault, “Las técnicas del yo”, *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, pág. 1604.

dicen los jóvenes, ¿no es precisamente porque nuestros padres se ocupaban de los asuntos ajenos? Tan absortos como estaban en los asuntos de la ciudad, tan ocupados lidiando con *ta tön allön pragmata* (los asuntos de los demás), no podían evitar descuidarnos”⁶¹². Como resultado, Melesias y Lysimachus revelan su miedo a Nicias y Laches, dos generales famosos: ellos tienen miedo, dicen, de repetir este patrón con sus propios hijos.

¿Cómo criar a los niños? ¿Deberían confiarse a un maestro, y cuál? Los dos generales presentarán por turnos su visión de la educación en la valentía. Sócrates interviene tarde en el diálogo y opera, dice Foucault, una transformación del campo de discusión. Realiza “la transición del modelo político de discusión a un modelo que se podría llamar técnico”⁶¹³. Quien debe prevalecer, en términos de educación, no es un gobernante sino un instrumentista, “un técnico del cuidado”⁶¹⁴, que aprende a esculpir la existencia, como una estatua o como quien saca un instrumento de un trozo de madera. Desaparece el mando y con él la jerarquía gubernamental. De paso, el “alma” se convierte en “forma de vida”. El esquema instrumental adquiere finalmente su poder de suspensión de la lógica de gobierno. No se contradice esta vez, al

612 M. Foucault, *El valor de la verdad*, *op. cit.*, pág. 123.

613 *Ibidem.*, pág. 125.

614 *Ibidem.*, 126.

contrario de lo que ocurre en Alcibíades, por ninguna temática de control.

El contraste entre los dos diálogos se vuelve más claro: contraste entre el “conocimiento del alma por sí misma” por un lado, la “prueba de la vida” por el otro. Entre “el modo de ser ontológico del alma” y “el estilo de vida, la forma misma que se da a la vida”⁶¹⁵. Dos interpretaciones diferentes de la preocupación. El *Lachès* es un texto “en el que vemos muy claramente que el *bios* aparece como objeto de preocupación, mucho más que el alma”⁶¹⁶.

Lo que está en juego es nada menos, de un diálogo a otro, que el surgimiento de un sujeto completamente diferente. “¿Y tú [énfasis añadido] y el *logos* [...], puedes dar el *logos* de ti mismo?”⁶¹⁷, pregunta Sócrates en *Laques*. Dar el *logos* de sí mismo es mostrar cómo el *logos* se inscribe en “el modo en que se vive”⁶¹⁸. A partir de aquí, el seminario se centra en esta bifurcación que conduce al tema del “modo de vida.

615 *Ibid.*, pág. 134.

616 *Ibid.*, pág. 119.

617 *Ibid.*, pág. 134.

618 *Ibidem*.

Pero la interpretación de *Laques* es sólo el comienzo⁶¹⁹. Inicio de un cambio total de trayectoria que se agrava en la continuación del seminario. Pasamos sin transición, durante la misma lección del 29 de febrero de 1984, de la lectura de los *Laques* a la de los Cínicos. La preocupación como “moldeadora [de] la forma de vida”⁶²⁰ adquiere entonces su dimensión política radical. Es cierto que, en el *Laques*, Sócrates concluía su discurso con estas palabras: “digamos adiós a la escena política, a los procedimientos de la escena política”, instando a los jóvenes abandonados por sus padres a retirarse de la misma cosa, la que provocó su abandono.

El cinismo aparece como la forma más radical de esta despedida. Una despedida que, repetimos, no es una despedida de la política, sino de su “escenario”. Adiós a la dinastía, adiós al *arkhé*, al microcosmos, a la casta, a la oligarquía, en una palabra, como veremos, adiós al gobierno⁶²¹. El *bios*, lejos de ser el cementerio de la política, es su nuevo nacimiento.

619 *Ibid.*, pág. 119.

620 *Ibid.*, pág. 135.

621 *Ibid.*, pág. 126.

CINISMO Y ANARQUISMO

¿Cómo entenderlo? Foucault insiste en la relación que existe entre el cinismo y el anarquismo. De hecho, el cinismo aparece, en *El coraje de la verdad*, como la primera cara del anarquismo por venir⁶²². “El cinismo, la idea de un modo de vida que sería la manifestación irruptiva, violenta, escandalosa de la verdad, escribe Foucault, es parte y ha sido parte de la práctica revolucionaria y de las formas que tomaron los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XIX⁶²³. El *bios* cínico anuncia la “vida revolucionaria”

¿Por qué? ¿Es sólo por el comportamiento “escandaloso” del cínico, que ataca “convenciones, leyes, instituciones?”⁶²⁴ Ciertamente, pero esto es sólo un primer nivel de explicación. El segundo, donde se produce la verdadera ruptura, se refiere a la separación definitiva entre forma de vida y autoafecto. Separación que a primera vista parece imposible en la medida en que la autoafección suele presentarse, tanto en biología como en filosofía, como el fenómeno mismo de la vida. Sin embargo, es esa separación

622 Foucault especifica: “desde el período helenístico y romano, [...] Diógenes Laercio, Dión Crisóstomo, y hasta cierto punto Epicteto”, *ibíd.*, p. 153.

623 *Ibíd.*, pág. 169.

624 *Ibíd.*, pág. 261.

la que caracteriza la vida cínica y, más allá, provoca el esquizamiento (separación) del sujeto foucaultiano. El anarquismo que surge en *El coraje de la verdad* procede en efecto de una ruptura con el esquema de la autoafección.

Volvamos al gobierno del alma en el *Alcibíades*. La relación jerárquica que lo estructura tiene su fuente en la capacidad del alma para reflexionar sobre sí misma. “Si se quiere saber cómo el alma, ya que ahora sabemos que es el alma la que debe conocerse a sí misma, puede conocerse a sí misma, pues tomemos el ejemplo del ojo. ¿Cuándo un ojo puede verse a sí mismo?, ¿bajo qué condiciones y cómo? Pues cuando percibe la imagen de sí mismo que le devuelve un espejo⁶²⁵. El afecto propio es el apelativo tardío de la reflexividad del alma.

El espejo del alma señala la presencia de lo divino en ella: “Es volviéndose hacia lo divino que el alma podrá asirse a sí misma⁶²⁶. En una economía que no se aleja tanto de lo que Deleuze describe como afecto de la esencia; el alma se refleja irradiando su parte divina, como si se inclinara para captar mejor la luz.

Pero este “doblar” debe entenderse necesariamente también como un “doblar a”, un obedecer. En efecto, es

625 M. Foucault, *Hermenéutica del Sujeto*, op. cit., pág. 68.

626 *Id.* El mismo análisis se repite en *El valor de la verdad*, op. cit., pág. 147.

hacia arriba donde el alma se vuelve primero para mirarse en el espejo: el afecto de sí supone primero una “ascensión” interior, un gesto de obediencia hacia “ese principio de pensamiento y de conocimiento que es lo divino”⁶²⁷. Armada con este conocimiento, el alma ahora está lista para “bajar”⁶²⁸. Los grados de este ascenso y descenso, esta jerarquía interna de arriba y abajo, revelan la estructura arcaica del autogobierno.

¿Es el afecto propio (el pliegue resplandeciente del yo sobre sí mismo) lo que determina la lógica política del mando y la obediencia?, ¿es, a la inversa, la lógica política del mando y la obediencia la que determina el afecto propio de la psique? Es imposible saberlo. Lo cierto, en todo caso, es que la autoafección implica en todos los casos esa “estructura jerárquica” que supone pasividad y actividad, una distancia entre arriba y abajo.

Ahora bien, el “gnôti seauton” que es válido en el *Laques* como lo es en el *Alcibíades*, válido para descubrir el alma por un lado, para actualizar el problema del *bios* por el otro, este autoconocimiento tiene evidentemente un papel muy diferente cuando la auto-contabilidad se indexa al problema del *bios* (de la vida) y no al descubrimiento del

627 M. Foucault, *Hermenéutica del Sujeto*, op. cit., pág. 70.

628 Idem.

alma como una realidad ontológicamente distinta⁶²⁹. Esta “diferencia” se debe a que precisamente el “yo” del cínico no se refleja, rompe los espejos y, con ellos, el par de actividad y pasividad.

Schürmann vio muy bien que, en los últimos textos de Foucault, “la reflexión dirigida hacia el interior se dispersa en otros tantos reflejos dirigidos hacia el exterior”⁶³⁰. Afirmando la diferencia entre “las dos estrategias, la analítica y la ascética”⁶³¹, entendió que en el Foucault posterior no había ningún “retiro trópico hacia la vida interior”⁶³². Que el tema siguió siendo político hasta el final. Sin embargo, buscando también la forma de suturar el “enganche”, superpuso al texto foucaultiano un esquema que no le hace más justicia que el de la inmanencia porque se le parece demasiado: el esquema de la autoconstitución, que no es más que otro nombre de la autoafección.

Llama la atención que, al igual que Deleuze, Schürmann concluye que el anarquismo de Foucault no es el adecuado. “Que puedo hacer [...]?” pregunta Schürmann, dando voz al sujeto foucaultiano. “Constituirme como sujeto

629 M. Foucault, *El valor de la verdad*, *op. cit.*, pág. 148.

630 R. Schürmann, “Constituirse en sujeto anárquico”, art. citado, pág. 471.

631 *Ibidem.*, pág. 458.

632 *Ibidem.*, pág. 465.

anárquico”⁶³³. “Constituirse en sujeto anárquico” –título de su bello artículo– designa la inversión que hace el paso de un sujeto gobernado “por las formaciones discursivas de los efectos del poder” a un sujeto “práctico” en proceso de constituirse en “sí mismo”⁶³⁴.

El problema es que la idea de una autoconstitución todavía remite a la lógica de gobierno y siempre presupone, de una forma u otra, una autoridad.

El yo del cínico, precisamente, no se constituye a sí mismo. En este sentido, su ascesis es diferente a la del cuidado. De hecho, hay dos “mitades” en este yo, pero no se reflejan entre sí. Uno de ellos es un perro. Y no hay brillo posible entre las dos caras de esta extraña pareja. La vida cínica – *bios kunikos*– “es sin pudor, sin vergüenza, sin aspecto humano” precisamente porque deja de mirarse en el espejo. Foucault recuerda que el cínico se masturbaba en público. Se tocó, pues, a sí mismo, pero al exponerse así, ridiculizó el toque de sí mismo y profanó así el afecto propio, sustituyéndolo por la indiferencia:

633 *Ibidem.*, pág. 469.

634 *Ibidem.*, pág. 453.

La vida cínica es la vida de un perro porque, como la de los perros, es indiferente. Indiferente a todo lo que pueda pasar, no se apega a nada⁶³⁵.

No hay vida, se dice, sin afecto propio y sin homeostasis. Es verdad. Pero no implican necesariamente un contacto especular con uno mismo. Hoy sabemos que la autoafección es ante todo un mecanismo cerebral y que como tal escapa a la captación reflexiva.

Diógenes pareció presentirlo, quien observó a los animales durante mucho tiempo. “Encontramos allí toda una serie de anécdotas: la de Diógenes observando cómo viven los ratones, la de Diógenes viendo un caracol que lleva su casa a cuestas por lo que decide vivir del mismo modo⁶³⁶.

Más adelante: “la animalidad es un ejercicio. [...] El *bios philosophikos* [...] es la animalidad del ser humano asumida como desafío, practicada como ejercicio y lanzada a los demás como un escándalo⁶³⁷. No hay etapa de espejo en los animales. Pero esto es un recurso, no un defecto.

635 M. Foucault, *El valor de la verdad*, op. cit., pág. 224.

636 *Ibidem.*, pág. 244.

637 *Ibidem.*, pág. 245.

EL VALOR DE LA MONEDA

El lema de los cínicos era “parakharaxon to nomisma”, que se traduce como “cambiar el valor del dinero”, o “alterar su dinero”⁶³⁸. Este lema destaca la conexión inmediata que existe entre el dinero (*numismos*) y la ley (*nomos*). “Cambiar el valor del dinero es [...] tomar cierta actitud frente a lo que es convención, regla, derecho”⁶³⁹.

La metáfora de la moneda se suele utilizar en filosofía para designar el desgaste, la devaluación de la verdad que resulta de su circulación demasiado prolongada. A medida que circula, la moneda se desgasta, su efigie se desvanece, su metal pierde espesor. Revalorizar la moneda consiste entonces en emitir nuevas monedas. El significado de esta metáfora designa la pérdida y luego la regeneración de la verdad. Foucault insiste claramente en que, en el lema cínico, por el contrario, la pieza precisamente no se desgasta, no se devalúa. No pierde nada de su material⁶⁴⁰. No se trata, por tanto, cambiando o alterando su valor, de reeditararlo o sustituirlo. Se trata de cambiar su efigie.

638 *Ibidem.*, pág. 222. Este “que permitirá que esta moneda circule con su verdadero valor”, p. 209.

639 *Idem.*

640 *Idem.*

Metáfora difícil de entender en comparación con la de la usura. Todos hemos visto partes gastadas, oxidadas, sucias, deslustradas, pero nunca la misma parte cambia de apariencia. Cuando una pieza cambia de efigie, es otra pieza. Una nueva moneda.

Aquí, el metal de la pieza sigue siendo el que es, sólo cambia la efigie. El metal simboliza el “verdadero valor”⁶⁴¹, el conjunto de “principios de la verdadera vida” (*alêthês bios*), que los cínicos comparten con Platón y que quieren “retomar lo más cerca posible el valor tradicional que ha recibido”⁶⁴². Desde este punto de vista, los cínicos no cambian [...] el metal mismo de esta moneda. Pero la efigie ya no es el alma. La habitación ya no está marcada con el sello psíquico. Los principios pierden el sello de su piloto, de su gobierno. A partir de entonces, el cambio de efigie “empuja estos principios hasta el extremo”, hasta el punto de que ya no significan nada. “Retirar la moneda, cambiar la efigie, [es] en cierto modo convertir el tema de la vida real en una mueca”⁶⁴³.

De ordinario, la moneda del alma es esa superficie reluciente en la que el alma se ve a sí misma en perfecta conformidad con los principios, el *arkhais* de la verdadera

641 Idem.

642 Idem.

643 Idem.

vida. Pero aquí, la pieza se convierte, por un cambio en la superficie, en la otra del espejo. El cinismo es “el espejo roto” de la filosofía⁶⁴⁴.

En la pieza cínica, por tanto, aparece un perro en lugar del alma. El perro cínico, dice Foucault, es diacrítico. Encarna esta diferencia entre dos efigies, esta diferencia que no se ve, que no se refleja. Lo incorpora. El alma del perro es su cuerpo. La efigie animal de la vida incorpora el límite de lo gobernable, de alguna manera ladra lo ingobernable. Que nunca se refleja a sí mismo. Lo que sólo puede ser dominado. Sujeto a la dominación. Nunca gobiernas a un animal, sin importar el método que uses. Lo dominamos. Incluso la domesticación más dulce y amorosa es la dominación. Lo no-gobernable, como decía al principio, es, como el animal, lo que no puede ser solo dominado, nunca gobernado. Un perro obedece solo por entrenamiento, en este sentido permanece ingobernable.

Lo ingobernable es lo que el cínico opone a la hegemonía. Por su forma de vida, su *bios*, Diógenes se expone absolutamente a la dominación, al asesinato. Puedes aplastarlo como aplastas un caracol. Podemos aplastarlo, reducirlo a migas. Podemos exiliarlo, torturarlo. No podemos gobernarlo. Él es diferente en el gobierno. No es que el cínico sea desobediente. Es más bien que algo en él

644 *Ibid.*, pág. 214.

es absolutamente ajeno al orden jerárquico. Y este “algo” es la vida. Nada menos que la vida.

Lejos de ser idéntico a sí mismo, el sujeto de Foucault se escinde, dividido entre el gobierno monárquico del alma y la organización anarquista del alma ingobernable. Al final, el sujeto, cansado de reflexionar, sale del escenario político, sale del gobierno.

Y, sin embargo, Foucault sigue llamando a esa despedida “gobierno”, autogobierno. Entonces hay que leer *El valor de la verdad* como un testamento anarquista disfrazado.

CONCLUSIÓN

Finalmente, ¿qué pasa con el Foucault “neoliberal”? Es cierto que afirmó, en *El nacimiento de la biopolítica*, que el neoliberalismo presentaba una cierta forma de emancipación, por su “fobia al Estado”: la pregunta “¿por qué debemos gobernar?” es de hecho su lema⁶⁴⁵. Muchos

645 M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, op. cit., pág. 324.

han considerado que Foucault había fracasado en su tarea al afirmar esta conclusión, ya que a menudo se admite que la vocación crítica de la filosofía consiste precisamente en rebelarse contra el orden. Pero es claro al mismo tiempo que tal crítica se organiza en torno a principios que Foucault fue el primero en cuestionar constantemente: la celebración de la obediencia, de la sumisión, la figura del sujeto de derecho o la del ciudadano respetuoso del gobierno. Como bien dice Geoffroy de Lagasnerie, “si es cierto que el poder político funciona a través de la obediencia, la resignación, la negatividad, entonces salir de este marco representa [para Foucault] una tarea urgente”⁶⁴⁶. Recordemos que, para Foucault, “donde hay parresía, no puede haber obediencia”⁶⁴⁷.

El cínico del *Coraje de la Verdad* se diferencia radicalmente del anarquista del capital en que éste permanece en todos los casos subordinado a lo que puede llamarse una gubernamentalidad antigubernamental: la de la empresa, del interés y de las transacciones⁶⁴⁸. La pieza

646 Geoffroy de Lagasnerie, “Neoliberalismo, teoría política y pensamiento crítico”, *Raisons politiques*, 2013–2014, n° 52, p. 63–75, pág. 74. Véase también Serge Audier, *Thinking “neoliberalism”. El momento neoliberal, Foucault, y la crisis del socialismo*, Lormont, Le Bord de l'eau, "Documentos", 2015.

647 M. Foucault, *El valor de la verdad.*, op. cit., pág. 307.

648 Véase M. Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, op. cit., pág. 248.

cínica, por otro lado, no es popular en el circuito del mercado. Con ella, no puedes comprar nada.

El *bios* cínico y anarquista sigue siendo extraeconómico. ¿Encarna a pesar de todo, como tantas veces se ha dicho, este individualismo narcisista, desprendimiento de toda preocupación política y ocuparse en resistir sólo lo que le amenaza? Obviamente no. El coraje de la verdad insinúa que la retirada del escenario político, necesaria por la corrupción y la devaluación de la parresía, es sólo el preludio de un rebote, de un despertar, que anuncia una nueva categoría de acción, lo que los activistas contemporáneos llaman acción prefigurativa. El compromiso prefigurativo afirma que es a través del modo de vida, aquí, ahora, a través de la transformación de los modos de vida, que podemos cambiar las cosas, sin necesidad de gobierno. El cínico es un rey en la “militancia”, dice Foucault. Pero “es [...] un activista que pretende cambiar el mundo”, aquí, ahora, a través del estilo de vida, “mucho más que un activismo que simplemente buscaría dotar a sus seguidores de los medios para lograr una vida mejor”⁶⁴⁹.

La “prefiguración” política es un modo de acción experimental. No depende de principios, difumina la línea entre medios y fines y se centra en el presente, en la

649 *Ibidem.*, pág. 262.

posibilidad de transformarlo⁶⁵⁰. El “presente”, tan bien analizado en “¿Qué es la Ilustración?”⁶⁵¹ se convirtió para Foucault, a través de la lectura de los cínicos, en el presente de la acción directa. Ya no es “el otro mundo” el que hay que alcanzar, sino “otro mundo”, es decir “otra vida”⁶⁵². Entre otra vida y la vida otra, entre otro mundo y el mundo otro, se concreta la ruptura entre dos destinos de la subjetividad. Dos destinos, a la vez, de la filosofía y de la política. “El otro mundo y la otra vida han sido, me parece en el fondo, los dos grandes temas, las dos grandes formas, los dos grandes límites entre los que la filosofía occidental no ha dejado de desarrollarse”⁶⁵³. Ha sido constantemente tapado y oscurecido por el primero.

*

Las dos interpretaciones más difundidas del elusivo anarquismo de Foucault, la inmanencia y la traición –siendo la primera evidentemente la más profunda y la más interesante, lo que explica el largo desarrollo que le hemos dedicado–, no logran sacarlo a la luz como lo que es: una

650 Véase, por ejemplo, ME Maeckelbergh, “Doing is Believing. La prefiguración como práctica estratégica en el movimiento altermundialista”, *Social Movement Studies*, 10 (1), 2011, p. 1–20.

651 M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración? », *Dice y Escritos II, op. cit.*, pág. 1380–1396.

652 M. Foucault, *El valor de la verdad, op. cit.*, pág. 226.

653 Ibid.

ruptura de sujeto, una derrota del mandar–obedecer y una crítica de la autoafección.

La duda, la pertinencia de la lectura inmanentista permite también reexaminar la afirmación deleuziana del vínculo entre política y afecto, y poner en entredicho la ya arraigada costumbre de pensar el juego político desde, precisamente, los afectos. Por un lado, porque toda teoría de los afectos, cualquiera que sea, está necesariamente enraizada en un pensamiento de autoafección –que aprisiona el pensamiento político, aun cuando se autodenomine “revolucionario”, en la lógica del gobierno. Por otro lado, y en consecuencia, porque la teoría política de los afectos llega con mayor frecuencia a la conclusión según el cual la multitud desatada, abrumada por sus pasiones, necesita un amo.

Es esta inevitabilidad del gobierno lo que Foucault, más recientemente, después de múltiples intentos, impugna y descarta. En él está el sujeto gobernante, está el sujeto gobernado, está el sujeto “no–gobernado así”. Finalmente, está el sujeto ingobernable. Hay una política de gobierno. Hay gubernamentalidad política. Y está la afirmación de lo no–gobernable y de la otra política.

*

Lo no–gobernable es a la vez un concepto que tengo que elaborar por mi cuenta ya que Foucault se detiene en su

umbral. La negación del anarquismo, en él, se manifiesta, se habrá entendido, a través de la paradójica persistencia del motivo del gobierno incluso allí donde ya no gobierna.

Volvamos al famoso pasaje de “¿Qué es la crítica?”, a «no ser gobernado así, así, de esta manera». Con estas palabras, dice Judith Butler, “Foucault deja claro que no está tratando de identificar la posibilidad de una anarquía radical, y que la cuestión no es cómo volverse radicalmente ingobernable⁶⁵⁴. Eso es cierto en cierto modo. El problema de Foucault no es ni ha sido nunca lo ingobernable. El problema de Foucault es lo no-gobernable, que encontrará su espacio de despliegue al final. Espacio que es esta vez, diga lo que diga Butler al respecto, el espacio del anarquismo. El anarquismo extrae su recurso de la diferencia, a primera vista diminuta pero en realidad abismal, entre lo ingobernable y lo no-gobernable.

La diferencia entre ingobernable y no-gobernable remite a la que existe entre poder y dominación.

Cuando definimos el ejercicio del poder como un modo de actuar sobre las acciones de otros, cuando lo caracterizamos por el “gobierno” de los hombres unos por otros –en el sentido más amplio de la palabra– incluimos un elemento importante: el de la libertad. El poder se ejerce sólo sobre “sujetos libres”, y en la medida en que son

654 J. Butler, “¿Qué es la crítica?», *loc. cit.*, pág. 216.

“libres” –por lo que entendemos sujetos individuales o colectivos que tienen ante sí un campo de posibilidad donde pueden tener lugar varios comportamientos, varias reacciones y varios modos de comportamiento⁶⁵⁵.

Los estados de dominación, en cambio, aparecen cuando distintos elementos “logran bloquear un campo de relaciones de poder, inmovilizarlo y fijarlo”⁶⁵⁶.

La relación entre gobernantes y gobernados es una relación de poder, una coerción que presupone por tanto la “libertad” de los súbditos, su resistencia, su capacidad de desobediencia y, por tanto, es cierto, su potencial ingobernabilidad –negativa a cumplir, actos de rebelión, guerras civiles. Como hemos visto, la capacidad de gobernarse a sí mismo, la autonomía, son la contraparte positiva del ser gobernado. El poder, para Foucault, tiene una innegable dimensión de creatividad. Hay, entre libertad y gobierno, tanto oposición como circularidad. El gobierno puede ser desafiado o incluso invertido. De hecho, el país puede ser ingobernable por un tiempo. Pero el círculo poder–libertad, la reversibilidad de la relación de poder, no se suspende. El autogobierno, como autonomía de los

655 M. Foucault, “El sujeto y el poder”, *loc. cit.*, pág. 1056.

656 M. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *loc. cit.*, pág. 1530.

sujetos, autoriza lo no-gobernable como una de sus manifestaciones esenciales.

La dominación, en cambio, lleva al límite el concepto de gobierno en cuanto bloquea, es decir, anula de hecho la relación de poder. No es precisamente, como podría pensarse, la libertad de los sujetos el objetivo o el juego de la dominación. Lo que busca aplastar, incluso destruir, es algo que, contrariamente a la libertad, no entra en la relación de poder. A saber, indiferencia al poder, indiferencia a la lógica del mando y de la obediencia, extrañamiento de la libertad misma. Eso es lo que domina la dominación, lo que no se puede gobernar. Y eso, esta indiferencia hacia el gobierno, es el *bios*, la vida tal como Foucault la encuentra en la ética de los cínicos en particular, una ética que es en realidad un mensaje anarquista encriptado cuyo significado político se revela hoy.

*

No, Foucault no cree en la existencia de una pulsión de poder. Ni siquiera cree que el S/M, revele la existencia de “tendencias sadomasoquistas profundamente enterradas en nuestro inconsciente. [...] El S/M es mucho más que eso; es la creación real de nuevas posibilidades de placer, que uno no había imaginado antes. La idea de que el S/M está ligado a la violencia profunda, que su práctica es un medio para liberar esa violencia, para dar rienda suelta a agresión,

es una idea estúpida⁶⁵⁷. El S/M en este sentido es también del orden de la relación de poder, de la reversibilidad que presupone toda relación de poder, y por tanto de la libertad. En la relación de poder, la libertad y la restricción se entrelazan. Cualquier relación de poder, cualquiera que sea, es especular. Lo que no es la dominación.

Recordemos la extraordinaria comunicación radiofónica titulada “El cuerpo utópico”, emitida en 1966, en la que 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 devuelve a la realidad del poder es precisamente el espejo. El espejo es un cadáver reflexivo. “Son el espejo y el cadáver los que silencian y apaciguan y cierran en un cerco –que ahora está sellado para nosotros– esta gran rabia utópica que decae y volatiliza nuestro cuerpo a cada instante”⁶⁵⁸.

Ahora bien, ¿por qué el anarquismo, esa “gran rabia utópica” de un alma–cuerpo sin arconte, irreductible a todo principio y a toda pulsión, no ha aparecido con mayor claridad? ¿Por qué Foucault ocultó, bajo los sabios rasgos de

657 M. Foucault, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, *Dits et Écrits II, op. cit.*, pág. 1556.

658 M. Foucault, “El cuerpo utópico”, en *El cuerpo utópico. Las Heterotopías*, París, Line, 2019.

una ética aparentemente inofensiva, el aspecto más revolucionario de su pensamiento?

Esta podría ser su respuesta, en forma de levantamiento parcial del secreto: “La idea de una experiencia límite, que arranca al sujeto de sí mismo, esto es lo que me importaba en la lectura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, y que hizo que, por aburridos, por eruditos que fueran mis libros, siempre los concibiera como experiencias directas destinadas a arrancarme de mí mismo, impidiéndome ser yo mismo”⁶⁵⁹.

Lejos del barniz de la inmanencia o de una forma de vida plena, el sujeto Foucault, arrancado de sí mismo, revela como a su pesar esta verdad inquietante: el anarquismo es la experiencia límite de la política. Experiencia que pone la política al límite, experiencia de los límites de la política, experiencia de lo que está más allá de la política, experiencia de lo ilimitado como experiencia política.

Quizá en esto resida su carácter inconfesable.

659 “Entrevista a Michel Foucault”, *op. cit.*, pág. 862.

VIII. LA ANARQUÍA PROFANADORA.

LAS ZONAS DE GIORGIO AGAMBEN

¿Por qué, por ejemplo, es difícil pensar en cosas como la anarquía (la ausencia de mando, de poder), la anomia (la ausencia de ley)? ¿Por qué es tan difícil pensar este concepto que, sin embargo, parece contener alguna cosa?⁶⁶⁰

La incomprensión de pensar en el gobierno como un poder ejecutivo es uno de los errores más

660 G. Agamben, “Hacia una teoría del poder destituyente”, Mondaymatin#45, 25 de enero de 2016.

*consecuentes del pensamiento político occidental*⁶⁶¹.

Giorgio Agamben

Gamben tampoco comparte el juicio de Hardt y Negri sobre el llamado carácter mal definido del *bios* foucaultiano. La larga trayectoria de *Homo sacer* pretende precisamente resaltar el alcance político y más precisamente de la “forma de vida” anarquista. De Deleuze, Agamben conserva la inmanencia. Como él, él “inmanentiza” el pensamiento foucaultiano (de ahí la decisión de intercalar guiones entre cada uno de los términos de la “forma-de-vida”). Pero, a diferencia de Deleuze, ve en la inmanencia una determinación ontológica que ya no puede acomodar el concepto de gobierno, ni siquiera bajo la forma de autogobierno o autoafecto. Fortalecido por esta determinación, se comprometió a completar para Foucault la crítica del gobierno que con razón consideró inconclusa en los últimos seminarios.

Es por tanto a través de un nuevo uso de la inmanencia, coincidiendo además con una definición de la inmanencia

661 G. Agamben, *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno ; Homo sacer*, vol. 2.4, trad. Padre Joel Gayraud y Martin Rueff, p. 664. Me refiero aquí a *Homo sacer*, "L'Intégrale", 1997–2015, París, Seuil, "Opus", 2016.

como uso, que Agamben intentará suturar la división entre mando y obediencia –aún vigente en el concepto foucaultiano de autogobierno– y de dar su salida definitiva a la lógica de gobierno.

¿Qué gesto político implica esta nueva orientación de la relación entre inmanencia y anarquía, que conduce a la posición de un “no-gobernable”? La respuesta está en el destino de la empresa filosófica llamada: “profanación” (profanazione).

Profanación y anarquía: problemática

Agamben es el único filósofo contemporáneo que cuestiona la relación entre anarquía y sacralidad. Recordad que todo anarquismo es profanación y que toda profanación de lo sagrado lleva consigo una “firma” anarquista. Todo el problema es no malinterpretar esta relación: lo sagrado y lo profano no son categorías religiosas principalmente. En un gesto decisivo, Agamben afirma que se trata de categorías políticas, cuyo significado está determinado primero por la ley.

Según el jurista romano Trebacio, “literalmente, lo sagrado se restituye al uso y propiedad de los hombres”⁶⁶². La profanación es, pues, ante todo, la restitución en el

662 G. Agamben, "Elogio de la profanación", en *Profanations*, trad. Padre Martin Rueff, París, Payot, “Biblioteca Rivages”, 2005, p. 95.

ámbito de los derechos humanos de algo que había sido separado de él.

Agamben no recurre entonces a los sinónimos habituales de la palabra “profanación”: desacralización, desafección, execración, violación o blasfemia, como tampoco a los equivalentes actuales del verbo profanar: degradar, profanar, ensuciar, violar... Prefiere utilizar “desactivar”, “descartar”, “neutralizar” o “dejar inoperativo”. Estos verbos y los sustantivos que de ellos derivan no tienen nada que ver con lo que suele representarse con el término profanación, cuyo significado más extremo es la violación del entierro. Designan más bien en todos los casos una suspensión de la acción, poner fuera de tensión.

Se trata entonces, al profanar de suspender un poder, una implementación, una actualización (energeia). La cuestión entonces se convierte en la de comprender cómo la suspensión de un poder para actuar puede no ser en sí misma una acción. Cómo la profanación puede no ser un acto. Cómo la desactivación, la destitución, la neutralización pueden seguir siendo posibles sin actualizarse. Precisamente, en Agamben, la anarquía auténticamente profanadora encuentra su lugar en el entremedio del poder y el acto.

¿Qué significa eso? La singularísima audacia profanadora de Agamben radica, en primer lugar, en que asigna el término *sacer* –*Homo sacer*– a algo que precisamente no es

sagrado. Comprendiendo desde la *sacratio* romana, lo sagrado vuelve a ser un fenómeno político.

“Sagrado” por lo tanto significa separado. Pero, ¿qué significa, a su vez, “separar”? Toda separación, dice Agamben, depende de un mecanismo: el mecanismo de excepción. El mecanismo de la excepción –la máquina separadora– es el hecho político original.

La excepción es, en efecto, “la estructura de la soberanía⁶⁶³, que consiste en integrar, englobar un elemento en sí mismo y excluirlo. Se dice que una cosa es sagrada por su “exclusión inclusiva” o “inclusión exclusiva” en el orden político⁶⁶⁴. Ahora bien, la excepción excepcional, que posibilita todos los demás gestos de separación, de exclusión y, por tanto, de sacralización, es la vida. El mecanismo de la excepción revela el “vínculo secreto que une el poder a la nuda vida (vida sagrada)”⁶⁶⁵. La “nuda vida”, originalmente integrada en la esfera política por su no pertenencia a este mismo orden, es así la excepción privilegiada del poder.

¿Qué significa eso? Esta “exclusión originaria [de la vida] a través de la cual se formó la dimensión política

663 *Ibidem.*, pág. 33.

664 *Ibidem.*, pág. 28.

665 G. Agamben, *Homo sacer. Poder soberano y nuda vida*, vol. 1, 1, en adelante *Homo sacer I, op. cit.*, pág. 15.

occidental”⁶⁶⁶, por haberse afirmado en Roma, fue obviamente preparada por la definición aristotélica de la polis. Como hemos visto, al separar el *oikos* de la polis, Aristóteles ya había determinado el espacio específico de la ciudadanía al distinguirlo del espacio doméstico. Esta distinción permitió asignar a cada una de las dos esferas su propia “vida”: la vida como *zoê* –nuda vida– a la esfera doméstica, la vida como *bios* –vida calificada– a la esfera política.

Es pues la vida la que ha servido de criterio, en su compartir, para 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 que consiste en dividir y capturar la vida por su misma exclusión, es decir, incluir la vida en el sistema por su exclusión”⁶⁶⁷.

Ordinariamente, “sagrado” designa aquello que, prohibido, inviolable, es objeto de reverencia religiosa. Ahora bien, Agamben comenta que, contrariamente a lo que suele creerse, la vida no se consideraba “sagrada” en este sentido ni en Grecia ni en Roma. “La oposición entre *zoê* y *bios* [...] (es decir, entre la vida en general y el modo de vida calificado que es específico de los hombres), aunque

666 *Ibidem.*, pág. 73.

667 G. Agamben, “Hacia una teoría del poder destituyente”, *op. cit.*, p. 1.

decisiva para el origen de la política occidental, no contiene nada que pueda sugerir un privilegio o una dimensión sagrada de la vida como tal⁶⁶⁸. En efecto, “la vida es sagrada sólo en la medida en que está atrapada en la excepción soberana; y la confusión entre un fenómeno jurídico-político [...] y un fenómeno específicamente religioso está en el origen de todos los malentendidos que, en nuestro tiempo, han marcado tanto los estudios sobre lo sagrado como sobre la soberanía⁶⁶⁹. No es porque sea sagrado que una cosa está separada. Al contrario, es la separación la que la sacraliza. Manera de decir que lo sagrado no es una propiedad existente de la cosa. Nada, ni siquiera la vida, es sagrada en sí misma. “Parecemos olvidar, tan familiarizados nos hemos vuelto con el principio de la santidad de la vida, que la antigua Grecia, a la que debemos la mayor parte de nuestros conceptos éticos y políticos, [...] desconocía este principio”⁶⁷⁰. La excepción es sagrada sin ser sagrada ella misma⁶⁷¹.

668 *Homo sacer I*, pág. 64.

669 *Ibid.*, pág. 80.

670 *Ibid.*, pág. 64.

671 Más tarde, en Roma, “la *sacertas* [se convirtió] en la forma original de la implicación de la *nuda vida* en el orden jurídico-político. [...] Constituye la formulación política original de la imposición del bono soberano”: *ibid.*, pág. 80.

El estudio de un caso judicial arroja luz sobre el significado político de lo “sagrado”. Es el caso del ya conocido *homo sacer*, “el enigma de una figura de lo sagrado por debajo o más allá de lo religioso”⁶⁷², el caso de un individuo excluido de la esfera política, al no tener ya 'ningún derecho cívico', siendo capaz de ser asesinado por cualquiera (*qui occidit parricidi non damnatur*), sin que este asesinato sea calificado como homicidio. Sin que su muerte sea tampoco objeto de un sacrificio religioso (*neque fas est eum immolari*). La vida del *homo sacer*, arrojado con total impunidad a cualquier tipo de asesinato, es por tanto, tanto “matable como insacrificable” –calificativos que, como vemos, son ajenos a las definiciones habituales de lo sagrado– venerable, intocable, santificado o protegido de los dioses.

Por supuesto, la religión es también el poder de exceptuar:

[...] la religión puede definirse como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y las transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene en sí misma un núcleo auténticamente religioso⁶⁷³.

672 *Ibíd.*, pág. 17.

673 G. Agamben, “Elogio de la profanación”, *op. cit.*, pág. 96.

Pero esto no pone en tela de juicio la profunda disociación 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, una vez más, que corresponde a la ley hacer la primera distinción entre sagrado y profano. Y no hay religión independiente de la ley.

Lo religioso, lo jurídico y lo político circulan unos en otros desde la estructura de la excepción. Por eso la profanación no pretende abolir lo sagrado en el sentido puramente religioso del término, sino extinguir su luminosidad exhibiendo su origen político.

Verdadera anarquía

De vuelta a la anarquía. ¿Cómo profanar el mecanismo de excepción? ¿Desactivar su poder? ¿Despojarlo, al mismo tiempo, de lo “sagrado”?

Una cosa es cierta: el anarquismo tradicional, según Agamben, no lo hizo. No supo identificar el verdadero significado político de la profanación, no identificó el mecanismo de la excepción como una “estructura

proveniente del ámbito estatal”⁶⁷⁴, y por lo tanto no apuntó al blanco correcto en su operación de desacralización. Distinguir el anarquismo “verdadero” del anarquismo clásico es, por lo tanto, esencial⁶⁷⁵.

La crítica anarquista tradicional del Estado ha atacado los efectos más que la causa al denunciar superficialmente el carácter supuestamente místico de la autoridad política. Para los anarquistas, “el problema de la soberanía se reducía [...] a identificar” lo que, en el orden estatal, “estaba investido de ciertos poderes” El anarquismo compartía con el marxismo la visión de la autoridad estatal como autoridad sagrada –en el sentido actual del término– rodeada de un aura de religiosidad y reflejo, en el orden superestructural, de la fetichización de las mercancías. Al carecer del verdadero significado de lo sagrado, el anarquismo y el marxismo asimilaron demasiado rápido la política a la

674 G. Agamben, *Homo sacer I*, *op. cit.*, pág. 19

675 *El uso de los cuerpos*, *op. cit.*, pág. 1330. Agamben también señala en esta misma página que los diversos pensamientos filosóficos de la anarquía han fracasado. “Es este poder destitutivo que tanto la tradición anarquista como el pensamiento del siglo XX han tratado de definir, sin lograrlo realmente. La destrucción de la tradición en Heidegger, la deconstrucción del *arkhè* y la fractura de las hegemonías en Schürmann, lo que, siguiendo los pasos de Foucault, he llamado "arqueología filosófica", son todos intentos relevantes, pero insuficientes para volver a un *a priori histórico*. para despedirlo. Sobre la relación de Agamben con Schürmann y Derrida, véase el notable artículo de MF Rauch, “An–archè and Indifference. Entre Giorgio Agamben y Reiner Schürmann”, *Philosophy Today*, verano de 2021, 65:3.

religión, las cuales consideraban inseparables, una pura y simple construcción ideológica.

La insuficiencia de la crítica anarquista y marxista del Estado ha sido precisamente [...] dejar de lado un poco demasiado rápido el *arcanum imperii* [los arcanos del mando], como si éste no tuviera más consistencia que los simulacros y las ideologías que se han alegado para justificarlo⁶⁷⁶.

Pasando por alto la verdadera naturaleza de la soberanía, la crítica anarquista de lo sagrado –ni Dios ni Amo– no ha profanado nada y ha perdido su objeto, “este Ingovernable que es a la vez el punto de origen y el punto de fuga de toda política⁶⁷⁷.”

Denunciar la inflación semántica. Descartar lo simbólico

¿Por qué este fracaso? Porque el anarquismo, como una vez más el marxismo, es contemporáneo de cierta ceguera semántica. El planteamiento de Agamben va mucho más

676 Idem.

677 G. Agamben, “Teoría de los Dispositivos”, trad. Padre Martin Rueff, *Polksie*, 2006/1, n° 115, p. 25–33, pág. 33.

allá de una simple restitución del sentido político de lo sagrado. También evalúa a cambio las consecuencias políticas de una sacralización del sentido. Se trata de entender por qué palabras como “sagrado” o “profano” han llegado a significar más que ellas mismas (y por tanto también mucho menos), hinchándose hasta el vacío. El esfuerzo por devolver lo sagrado a su lugar es constantemente apoyado en Agamben por un movimiento más amplio, que puede caracterizarse como una deflación de lo simbólico, otro nombre para la profanación.

Al esforzarse por secar el aura mística de lo sagrado –por extinguir su halo– Agamben se compromete a denunciar una tendencia general en el pensamiento occidental hacia la inflación significativa, compañera inseparable del paradigma árquico, iniciado desde el nacimiento de las ideologías revolucionarias y que encontró su pleno cumplimiento en el desarrollo de las ciencias humanas. El “mitologema de la ambigüedad de lo sagrado”, desarrollado entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX⁶⁷⁸, es el síntoma más llamativo de ello. Esta tendencia consiste en desplazar una palabra de su registro semántico original para llevarla a un punto en el que se vacía de todo significado y de todo referente para convertirse en un “significante flotante”, un “significante excedente que sólo sirve para indicar el exceso de la función significativa sobre

678 G. Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., pág. 72

los significados. El estado político de excepción va necesariamente acompañado de estados lingüísticos de excepción.

La “teoría de la ambivalencia” de lo sagrado ha “engañado durante mucho tiempo la investigación en las ciencias humanas”⁶⁷⁹. Su “primera formulación aparece en las *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) de Robertson Smith”⁶⁸⁰. Influyó profundamente en las obras de Freud (*Tótem y tabú* notablemente). Se encuentra también en *Essay on Sacrifice* (1899) de Hubert y Mauss, “que se abre precisamente con la evocación del 'carácter ambiguo' de las cosas sagradas”⁶⁸¹. Wundt, por su parte, formularía un poco más tarde el famoso concepto de “horror sagrado”⁶⁸². Y el artículo *Sacer* del *Diccionario Etimológico de la Lengua Latina*, de Ernout–Meillet (1932), “ahora sanciona el 'doble significado' de este término”: venerado y maldito al mismo tiempo. “*Sacer* designa el o aquello que no se puede tocar sin contaminarse, o sin mancharse; de ahí el doble significado de “sagrado” o “maldito”⁶⁸³. El *Vocabulary of Indo-European Institutions* de Émile Benveniste, una “obra

679 *Ibid.*, pág. 72.

680 *Idem.*

681 *Ibid.*, pág. 73.

682 *Ibid.*, pág. 74.

683 *Ibid.*, pág. 75.

maestra de la lingüística del siglo XX”, también formaliza estos significados⁶⁸⁴.

Este mitologema también ha pesado mucho en la crítica política de lo sagrado. De ahí parte la teoría de una mística del Estado, propia del marxismo y del anarquismo. Por haber asociado la política, como ideología, a una forma de magia, esta crítica sólo ha luchado contra molinos de viento sin tocar el corazón del problema político: la excepción.

¿Cómo entonces se puede arrancar la profanación a la supuesta omnipotencia del orden simbólico nacido de la tendencia a la inflación semántica? A esta pregunta fundamental responde Agamben: marcando la diferencia irreductible que separa la profanación de la transgresión. Al equiparar política y religiosidad, el anarquismo ha concebido, hasta ahora precisamente, la profanación como una transgresión, es decir como una lógica del sacrilegio, de la efracción, de la iconoclastia, de la muerte de Dios. Como si fuera imprescindible duplicar la destitución efectiva del poder estatal-gubernamental con un asesinato simbólico. Como si fuera necesario, al pasar al otro lado del Estado, pasar al otro lado del sentido. Como si derrocar al gobierno fuera como sacar un ojo.

La transgresión nada profana, nada inutiliza, y especialmente no lo simbólico en sí mismo. La diferencia

684 *Ibidem.*, pág. 72.

entre el anarquismo tradicional y el “verdadero anarquismo” se manifiesta precisamente en Agamben en el contraste entre simbolizar la transgresión y desactivar la profanación. La desactivación es el mejor enemigo de la transgresión.

La transgresión, por estar encerrada en el orden simbólico, resulta siempre en una reconstitución de lo sagrado. Esto es sin duda lo que Foucault reconoce cuando escribe sobre Bataille, en su Prefacio a la transgresión:

Una profanación en un mundo que ya no reconoce un sentido positivo en lo sagrado, ¿no es más o menos lo que se podría llamar transgresión? Esto, en el espacio que nuestra cultura da a nuestros gestos y a nuestro lenguaje, prescribe no sólo el modo de encontrar lo sagrado en su contenido inmediato, sino el de recomponerlo en su forma vacía, en su misma ausencia hecha centelleante⁶⁸⁵.

La crítica más virulenta de Agamben a Foucault se dirige precisamente a su fascinación por Bataille quien, adscrito definitivamente a “la lógica de la transgresión”⁶⁸⁶, hoy es políticamente “inservible”⁶⁸⁷. Foucault sería, pues,

685 M. Foucault, “Prefacio a la transgresión”, *Dits et Écrits I*, op. cit., pág. 262.

686 G. Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., pág. 102.

687 G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., pág. 1267.

demasiado transgresor para ser anarquista. Demasiado combativo para ser no-gobernable.

La transgresión, para Agamben, siempre le hace el juego al capitalismo, que maneja lo simbólico como persona y siempre va más allá en la creación de nuevos significantes flotantes. El capitalismo es transgresor en el sentido de que reduce los ídolos a puras formas vacías. Al hacerlo, determina nuevas idolatrías, precipitando así la realidad en la comedia de su propio espectáculo. “El capitalismo y las modernas figuras de poder parecen generalizar y llevar al extremo los procesos de separación que definen a la religión⁶⁸⁸. A partir de entonces, “donde el sacrificio marcó el paso de lo profano a lo sagrado y de lo sagrado a lo profano, ahora encontramos un proceso incesante de separación, único y multifacético, que invierte cada cosa, cada lugar, cada actividad humana para separar ella de sí misma y que lleva con indiferencia la cesura sagrado/profano, divino/humano⁶⁸⁹. Lo sagrado, que discurre vacío, es ya siempre, es decir nunca, transgredido, lo que hace imposible toda profanación⁶⁹⁰.

688 G. Agamben, “Teoría de los dispositivos”, *loc. cit.*, pág. 31. Véase también *Homo sacer I, op. cit.*, pág. 103.

689 G. Agamben, “Elogio de la profanación”, *loc. cit.*, pág. 106.

690 “La religión capitalista, en su fase extrema, apunta a la creación de un Improfanable absoluto”, *ibíd.*, pág. 107.

¿Imposible? A menos que el anarquismo de la transgresión, un mero sustituto del capitalismo, sea reemplazado por otro anarquismo. Un anarquismo profanador que renuncie a fetichizar el exceso, celebrando la mística del éxtasis, el erotismo y el exterior de uno mismo. “Tres décadas de continua innovación pornográfica han agotado todos los atractivos de la transgresión y la liberación”, dice *The Coming Insurrection* (La insurrección que viene)⁶⁹¹. En lugar de transgredir, de ir más allá, primero debemos ver que “el poder está constituido por la exclusión inclusiva (la *ex-ceptio*) de la anarquía” y que, por tanto, “la única posibilidad de pensar una anarquía real coincide con la exposición lúcida de la anarquía”. La anarquía interior al poder⁶⁹².

Lucidez es el antónimo de deslumbramiento. Deshabilitar la anarquía interna en el poder implica disminuir el brillo de sus transgresiones. Ver claramente reduciendo la luz. Esto no es negar el poder simbólico, sino cuestionar la idea de que lo simbólico es, en última instancia, la esencia del poder. Ya se trate del cuerpo del rey (discusión de la tesis de Kantorowicz), de las celebraciones litúrgicas, de la gloria, del mismo “sacrificio” cristiano, encontramos cada vez, en Agamben, la misma crítica del privilegio simbólico.

691 Comité Invisible, *The Coming Insurrection*, París, La Fabrique, 2007, p. 26

692 G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, *op. cit.*, pág. 1330.

La apuesta es llegar a hablar de poder, de potencia, del cuerpo, del asesinato, de la religión, de la gloria, del sacrificio, de la vida y de la forma de vida, sin tomar prestado nada de los suplementos significativos que le han conferido al paradigma árquico su dimensión “sagrada”. Para ello, debemos ir tan lejos como para exhibir la dimensión política de Dios, para recordar que “Dios” no es quizás otra cosa que el mecanismo de la excepción misma, que prescinde del absurdo y vano afán de matarla.

El “verdadero anarquismo” se desarrolla paradójicamente a costa de renunciar a este deseo. ¿Por qué? Porque la anarquía está inscrita en Dios. Para comprender este punto difícil, debemos abordar el problema del gobierno. Aunque ya aparece en *Homo sacer I*, este término aún no adquiere el significado decisivo que adquiere en volúmenes posteriores: el de “dispositivo”, que Agamben toma prestado de Foucault y que traduce para él el griego *oikonomia*. Mi “investigación se centra en los métodos y las razones que han empujado al poder en Occidente a tomar la forma de una *oikonomia*, es decir, un gobierno de hombres”⁶⁹³, declara en *El reino y la gloria*. El análisis del motivo gubernamental radicaliza en él la re-situación política de lo sagrado iniciada en la obra de 1997, característica de la anarquía constitutiva del poder.

693 G. Agamben, *El reino y la gloria*, op. cit., pág. 393.

El seminario de 1977–1978 de Foucault: “El rey reina pero no gobierna”

En el seminario *Seguridad, Territorio, Población*, Foucault, explicando el cambio que le llevó a desviar su atención de la crítica de la soberanía a la de la gubernamentalidad, cita la célebre frase de Thiers: “El rey reina pero no gobierna”. ¿Cómo entender esta distinción? Con la gubernamentalidad, continúa, “me han llevado a designar o tender hacia algo que me parece relativamente nuevo, no en la palabra, no en cierto nivel de realidad, sino como una nueva técnica. O mejor dicho, el privilegio que el gobierno empieza a ejercer en relación con las reglas, hasta el punto de que un día, para limitar el poder del rey, se podrá decir “el rey reina pero no gobierna”, esta inversión de gobierno versus norma y el hecho de que el gobierno es básicamente mucho más que soberanía, mucho más que regla, mucho más que *imperium*, el problema político moderno⁶⁹⁴.

Gobernar no es reinar puesto que ya no se trata, con la gubernamentalidad, de imponer leyes desde arriba sino de hacer proliferar por todos lados reglas y normas a la vez

694 M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit., pág. 77–78.

explícitas y difusas. De ahí la importancia del concepto de “dispositivo”⁶⁹⁵:

Lo que trato de identificar bajo este nombre [dispositivo] es [...] en primer lugar, un todo resueltamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones normativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, filosóficos, morales, propuestas filantrópicas. Aparte de lo dicho y lo no dicho, estos son los elementos del dispositivo. El propio dispositivo es la red que se puede establecer entre estos elementos⁶⁹⁶.

El dispositivo aparece como un conjunto sin unidad centralizada.

En su propia *Teoría de los Dispositivos*, Agamben da cuenta de lo que retiene y lo que abandona del concepto foucaultiano⁶⁹⁷. Se propone mostrar que la distinción entre

695 Que aparece por primera vez en este seminario (*Seguridad...*).

696 M. Foucault, “Le jeu de Michel Foucault”(entrevista con D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, C. Millot, G. Wajeman, para *Ornicar*, 1977), *Dichos y Escritos II*, *op. cit.*, pág. 299.

697 “Uno de los principios del método que aplico constantemente en mi investigación consiste en identificar en los textos y los contextos que estudio, lo que Feuerbach llamó el punto de su *Entwicklungsfähigkeit*, el lugar y el momento al que pueden ser empujados. [El intérprete] comprende entonces que ha llegado el momento de abandonar el texto que somete a

reinar y gobernar no es solo histórica, sino estructural, lo que coloca a la anarquía en el corazón del paradigma árquico.

La fractura entre empezar y ordenar

La diferencia entre reinar y gobernar extiende en secreto los dos significados de *arkhé*: originar y mandar. Reinar sin gobernar es en cierto modo originar sin mandar. Cualquier “dispositivo” se basa en esta disociación que Agamben, a lo largo de su obra, determinará como una irreductible fractura anárquica.

En primer lugar, ¿por qué traducir gobierno como “economía” (*oikonomia*)? Economía, recordemos, significa la “administración de la casa”⁶⁹⁸ y por lo tanto a priori nada tiene que ver con el gobierno. Agamben mostrará que el gobernante y el dueño de la casa comparten el mismo destino, viven en la misma casa. “Reinar sin gobernar” es en efecto el destino común a toda autoridad, tanto la del rey como la del señor. El amo o el jefe de Estado nunca reinan

análisis y continuar el trabajo por cuenta propia”: G. Agamben, “Théorie des orders”, art. citado, pág. 29

698 G. Agamben, *El reino y la gloria*, op. cit., pág. 413.

sino desde una imposibilidad real, estructural, de mandar. El “status ontológico”⁶⁹⁹ del gobierno revela contra toda expectativa la inscripción en el ser de una incapacidad de mando. Expresión decisiva de la anarquía interna en el poder.

Tal fractura es ciertamente negada por la unidad proclamada de los dos significados de *arkhé*: comienzo (origen) y mando. “El término griego *arkhé* tiene dos significados: significa tanto “origen”, “principio”, como “mando”, “orden”⁷⁰⁰. A primera vista, prosigue Agamben, “ciertamente no es difícil comprender que de la idea de un origen se deriva un mando, de ser el primero en hacer algo se deriva ser líder y, a la inversa, que quien manda es también el primero, que en el origen hay un mando”⁷⁰¹.

Estos dos significados, que parecen tan bien sintonizados entre sí, están en realidad profundamente disociados. La grieta que los atraviesa provoca una serie de “aporías contra las que debe enfrentarse una arqueología del mando”⁷⁰².

699 “El problema se desplaza [...] de la filosofía política a la filosofía primaria: si se quiere, la política vuelve a su estatus ontológico”: *ibíd.*, p. 46.

700 G. Agamben, *¿Qué es el mando?*, París, Payot, “Biblioteca Rivages”, 2013, p. 10

701 *Ibidem.*, pág. 11–12.

702 *Ibidem.*, pág. 20

Agamben recuerda que, si Aristóteles anuda los dos valores del *arkhé*, al mismo tiempo tiene mucho cuidado en distinguirlos, en la *Poética*, los dos regímenes gramaticales que les corresponden: el indicativo y el imperativo. “Esta gran cesura que divide, según Aristóteles, el campo del lenguaje”⁷⁰³, obviamente hace problemática la proclamada unidad del *arkhé*.

Aristóteles, en efecto, distingue el logos apofántico, al que pertenece la categoría de comienzo, del logos no apofántico, al que pertenece la categoría de mando⁷⁰⁴. El logos apofántico, que se expresa en proposiciones, tiene la tarea de hacer manifiesto (*apophanein*), mediante la predicación, el ser de las cosas. Lo que son en verdad, en cuanto empiezan a serlo. Por otra parte, hay otro logos, objeto propio de la poética y de la retórica, que obra en “oración, mandato, amenaza, relato, pregunta y respuesta”. No dice *ser* pero expresa todas las modalidades de la interpelación y del mandato. Mediante esta distinción de los dos géneros de logos, Aristóteles parece haber

703 *Ibíd.*, 27.

704 “Todo discurso, escribe Aristóteles (De interpretatione, 17 al *sq.*) no es apofántico; sólo así es un discurso en el que es posible decir lo verdadero o lo falso [*aletheuein e pseudesthai*]. Esto no ocurre con todos los discursos: por ejemplo, la oración es un discurso [*logos*], pero no es ni verdadero ni falso. Por lo tanto, no nos ocuparemos de estos otros discursos, porque su estudio es una cuestión de retórica y poética; sólo el discurso apofántico será objeto del presente estudio”: citado por Agamben en *ibíd.*, p. 25

anticipado la teoría de los actos del habla y la diferencia entre enunciados indicativos y performativos.

¿Cómo pudo él unir entonces, en un mismo paradigma, estos dos tipos heterogéneos de enunciación que son el origen y el mandato? La apófansis “reina” sobre el dominio de la verdad del ser pero queda privada de interlocución, de poder, en particular de dar órdenes. El mandato, en cambio, no afecta al ser ni a la verdad, gobierna sin referirse a una realidad existente. Por lo tanto, lo que decide puede ser verdadero o falso. Lo que también significa que el gobierno no se puede fundar en el ser. La anarquía “interna” se aloja aquí, en la fractura que existe entre la *apraxia* del ser y la eficacia del imperativo.

El archiparadigma aparece entonces como una máquina bipolar. Una máquina que fuerza, a través del mecanismo de la excepción, la articulación entre una ontología de afirmación y una pragmática de mando. Es necesario entonces profundizar en la reflexión sobre el mandato (del que Agamben observa “la ausencia casi total en la tradición filosófica”⁷⁰⁵) para comprender cómo puede coexistir precisamente con el principio. Si el mandato no puede encontrar su fundamento en el principio, ¿cómo puede comenzar a ser obedecido?

705 *Ibid.*, pág. 21

Agamben luego cambia el punto de gravedad de su análisis del concepto de poder al de potencia. La potencia es lo que el poder puede. Pero ¿cómo se inicia la potencia del poder si en el origen, como origen, el poder no manda, no puede?

Se trata de comprender cómo una orden, un imperativo puede ser llevado a cabo, ejecutado, obedecido a partir de una ausencia de fundamento ontológico en su realización. ¿De dónde procede la energía necesaria para la realización de un principio, la aplicación de una ley, un edicto, una orden o cualquier otro consejo? La gran cuestión que plantea el poder es la de las modalidades de su paso al acto. Agamben, además, no deja de cuestionar el pensamiento de *dynamis* y *energeia* para ver cómo tanto la bipolaridad del principio como la del mando se resuelven y agravan allí al mismo tiempo⁷⁰⁶.

706 Agamben contrasta aquí su gesto con el de Schürmann. Este último, aunque también afirma esta inscripción de anarquía dentro del poder, caracteriza el *arkhè* como un intento metafísico de fundamentar la *praxis* en el ser. Este es, según Agamben, "el límite de la posición de Schürmann". En efecto, es vano intentar liberar la acción de la tiranía del *arkhè* ya que la separación entre el ser y el actuar es precisamente su estructura secreta: "Jugar un polo contra el otro no puede ser suficiente para detener su funcionamiento": *El uso de los cuerpos*, *Op. cit.*, pág. 1331.

El destino teológico de la fractura, o la estructura excepcional de Dios

La deconstrucción del archiparadigma consiste, por tanto, en mostrar cómo los dispositivos aseguran la eficacia del poder –su “hacerse dueño”– enmascarando y revelando tanto su bipolaridad como su fractura anárquica.

La genealogía o arqueología del gobierno continúa a lo largo del *Homo sacer* con el estudio de las transformaciones romanas y luego cristianas de la *oikonomia*. La primera traducción latina del término *oikonomia* por *dispositio* – ancestro de “dispositivo”– es obra de Cicerón, quien lo convierte en un término retórico. Pero la *oikonomia* se convierte entonces, a lo largo de los siglos, en un gran operador teológico, que no decide nada menos que la imposible posibilidad del gobierno (*dispositio*) del mundo por Dios. De la “disposición ordenada del material de una oración o de un tratado”⁷⁰⁷, pasamos “al “plan divino de salvación”⁷⁰⁸.

Al desplegar el linaje genealógico del gobierno, Agamben prosigue su profanación del *sacer*, mostrando cómo la fractura del paradigma árquico se aloja, en el cristianismo,

707 *Ibidem.*, pág. 415.

708 *Ibid.*, pág. 416.

en el ser mismo de Dios. ¿Cómo puede Dios ser soberano y gobernante a la vez? ¿Cómo puede Dios ser “un” *arkhé*?, trascendente, fuera del mundo por un lado, inmanente en el orden y disposición de las cosas por el otro?⁷⁰⁹

La estrategia elaborada por los Padres de la Iglesia fue 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, que *oikonomia* se convierte en un término técnico que designa la articulación trinitaria de la vida divina. Dios es uno según el ser, triple según la acción⁷¹⁰. Así, “la *oikonomia* hace posible una reconciliación por la cual un Dios trascendente, uno y trino, puede encargarse de cuidar del mundo permaneciendo trascendente y fundando una praxis de gobierno inmanente cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad.

La estrategia trinitaria, sin embargo, no enmascara del todo la fractura anárquica. Primero, la anarquía del ser: el ser es impotente porque no manda. “Ninguna figura del ser

709 Foucault mostró, en el seminario de 1977, que el origen del vínculo entre soberanía y gobernabilidad había que buscarlo en los tratados teológicos medievales, desde Salvianus hasta Santo Tomás, más que en los archivos de la ciencia política. Pero si se apoya en la noción de gobierno divino del mundo en Santo Tomás, no exhibe sus fundamentos ontológicos, que es precisamente lo que se propone hacer Agamben.

710 G. Agamben, *El reino y la gloria*, *op. cit.*, pág. 447.

se encuentra, como tal, en la posición de *arkhé*⁷¹¹. A continuación, la anarquía de la praxis, ya que el gobierno no se fundamenta en el ser.

Por eso, desde la oikonomía trinitaria hasta la “mano invisible” de la economía moderna⁷¹², “la fractura entre el ser y la praxis como el carácter anárquico de la oikonomia divina definen el lugar lógico donde se encuentra el nudo esencial que une gobierno y anarquía en nuestra cultura”⁷¹³. O también: «El paradigma gubernamental cuya genealogía estamos reconstruyendo es, en realidad, siempre ya “anárquico–gubernamental”»⁷¹⁴.

La doble anarquía de Padre e Hijo

El análisis de la distribución del poder entre el Padre y el Hijo pone de manifiesto la “vocación originariamente 'anárquica' de la cristología”⁷¹⁵. Dios, por un lado, es

711 *Ibidem.*, pág. 530.

712 *Ibidem.*, pág. 665

713 *Ibidem.*, pág. 457.

714 *Ibidem.*, pág. 458.

715 *Ibidem.*, pág. 452.

anárquico porque no tiene poder para gobernar. Según la “doctrina de la impotencia divina”⁷¹⁶, “Dios debe ser impotente para que el mundo esté bien gobernado”⁷¹⁷. Cristo, en cambio, es anárquico porque es incapaz de ser, es decir, de estar fundado en el Padre. “El carácter anárquico del Hijo, es decir, el hecho de que el Hijo no esté ontológicamente fundado en el Padre, es absolutamente esencial a la economía trinitaria”⁷¹⁸. El Hijo es “sin principio, anarchos, es decir, sin fundamento”⁷¹⁹.

En la conversación entre el Padre y el Hijo hay dos anarquías que se responden. “La economía es anárquica y como tal no tiene base en el ser de Dios”. A cambio, es Dios quien engendra esta anarquía –“la paradoja original de una anarquía engendrada”⁷²⁰. El problema es que “el poder – todo poder, sea humano o divino– debe mantener unidos [los] dos polos, es decir, debe ser a la vez reinado y gobierno, norma trascendente y orden inmanente”⁷²¹. Este es todo el misterio contenido en la idea de la actualización del poder divino. Una actualización que sólo es posible al

716 *Ibidem.*, pág. 495.

717 *Ibidem.*, pág. 497.

718 *Ibidem.*, pág. 529.

719 *Ibidem.*, pág. 451.

720 *Ibidem.*, pág. 601.

721 *Ibidem.*, pág. 474.

precio de la exclusión de su imposibilidad, ya que el ser no tiene potencia para actuar.

Entonces encontramos la estructura de la excepción, que en realidad nunca habíamos dejado. La anarquía del poder sólo aparece excluida del paradigma en el que, sin embargo, está incluida. Incluida, lo es por las razones esenciales, en sentido literal: falta de fundamento ontológico de la economía, ausencia de eficacia práctica de la ontología. Excluida, lo es en la medida en que la fractura entre el ser y la acción es objeto de persistentes gestos de recuperación, obligando al poder a actualizarse, ya sea por la intervención del concepto de “voluntad de Dios⁷²², supuesta a hacer a Dios “operante”, o por todos los intentos, propios de la ontología medieval, de “confundir el ser en acción⁷²³. “Ser”, escribe Agamben, “es algo que debe realizarse, que debe implementarse”⁷²⁴.

“Política” y “economía”, unidas y desarticuladas a la vez: tal es la máquina de poder que lleva el nombre de Dios. Dios es la suprema excepción. Sin saber si es el origen de la excepción o si de siempre ya está sometido a ella. Si Dios comienza excepcionalmente o si es la excepción la que

722 Véase G. Agamben, “¿Qué es un mandamiento? », *loc. cit.*, pág. 58, y *El reino y la gloria, op. cit.*, pág. 448

723 G. Agamben, *Opus Dei. Arqueología del Oficio*, trad. Padre Martin Rueff, en *Homo sacer*, vol. 2.5, pág. 743.

724 G. Agamben, *El reino y la gloria, op. cit.*, pág. 743.

comanda a Dios. Lo cierto es que “a partir de los siglos VI y VII”, el término *oikonomia* adquiere “el significado de 'excepción'”⁷²⁵.

De vuelta a lo “sagrado”

Volvamos a la forma en que Agamben disocia el *sacer* de lo *aurático* de lo “sagrado”, del prestigio sacrificial y de la sobredeterminación simbólica. Al exponer las fuentes teológicas del concepto de gobierno, realiza la increíble hazaña de situar la profanación del *sacer* no sólo en el antiguo corpus cristiano y en la patrística sino también, por tanto, en Dios mismo.

Al insistir en la dimensión política de la estructura de la excepción divina, Agamben prohíbe cualquier recurso a la brillantez simbólica. Por lo general, lo sagrado y la dimensión simbólica que lo acompaña son precisamente considerados como reductores de fractura. ¿Qué entendemos habitualmente por “poder simbólico”, sino esta fuerza misteriosa que permite la plena y completa

⁷²⁵ *Ibidem.*, pág. 444: “El paradigma del gobierno y el del estado de excepción coinciden en la idea de una economía.

actualización tanto del poder divino como del poder real? ¿Una energía de emergencia que suple la impotencia ontológica? Como si el aura, el prestigio, el brillo de los signos, al darle al ser un exceso de sentido, le dieran la energía imperativa que le falta. Como si al mismo tiempo otorgaran al mando un fundamento “sagrado”, un trono.

Por lo general, se piensa, como Louis Marin, que “los signos de fuerza solo [necesitan] verse para creer en la fuerza”. “Las representaciones, añade, son delegaciones de fuerza en los signos⁷²⁶. El poder simbólico es comúnmente concebido como un poder inductivo, un poder de transferencia, que consiste en hacer creer que el significado permite “intensificar una presencia”⁷²⁷. La crítica de Agamben se dirige precisamente a esta creencia en un poder *sui generis* de lo sagrado, mientras que lo sagrado no es más que una pieza de la máquina de la soberanía, destinada a hacerla funcionar, es decir, ante todo, a enmascarar la fractura anárquica que la constituye.

Tal crítica no tiene nada que ver con una defensa de la secularización. La secularización, en efecto, “es una forma de represión que deja intactas las fuerzas que se limita a trasladar de un lugar a otro. Así, la secularización política de los conceptos teológicos (la trascendencia divina como

726 Louis Marin, *Politiques de la représentation*, A. Cantillon et al. (ed.), París, Kimé, 2005, “El poder y sus representaciones”, p. 74.

727 *Ibidem.*, pág. 73.

paradigma del poder soberano) se contenta con transformar la monarquía celestial en una monarquía terrenal, pero deja intacto el poder⁷²⁸.

Sin sacrilegio o secularización, sin embargo, ¿cómo tiene lugar la profanación? ¿A qué se reduce lo “sagrado”? Agamben responderá en tres etapas, que corresponden a los tres puntos culminantes de su empresa de profanación por deflación simbólica: la “arqueología de la gloria” (*Le Règne et la Gloire*); el análisis de la función sacerdotal de Jesucristo (*El Reino y la Gloria y el Opus Dei*); finalmente, el punto más sensible, la interpretación del sacrificio de Cristo (*Opus Dei, Pilato y Jesús*)⁷²⁹.

La gloria

“Gloria” (doxa) es la traducción del hebreo kâbôd, que significa importancia, peso, poder. Ella designa generalmente el resplandor, el resplandor de la fuerza real o divina a la que se rinde homenaje celebrándolo (esto es

728 G. Agamben, “Elogio de la profanación”, *loc. cit.*, pág. 100–101

729 G. Agamben, *Pilato y Jesús*, trad. Padre Joël Gayraud, París, Payot, “Biblioteca Rivages”, 2014.

glorificación, *doxazesthai*). La “gloria” de Cristo también designa comúnmente su aureola.

Sin embargo, este halo de luz que envuelve la cabeza de Cristo nunca se menciona en el análisis de Agamben. La palabra “halo” aparece solo una vez en *El Reino y la Gloria* y no está relacionada con Jesús. En efecto, es importante separar lo que sin embargo parece inseparable: gloria y “espectáculo”⁷³⁰, gloria y “puesta en escena”⁷³¹, gloria y supersignificación.

“Si la máquina gubernamental es doble (Reinado y Gobierno), ¿qué función cumple en ella la gloria?”⁷³² Para responder a esta pregunta, Agamben rechaza varias tesis, todas las cuales sostienen que la gloria es esencial y precisamente una energía simbólica: la tesis de una función mágica de la gloria, la tesis de una función estética de la gloria, la tesis de una función maquiavélica de gloria.

La primera es esencialmente elaborada por antropólogos y sociólogos. Éstos, dice Agamben, refiriéndose en particular a la obra de Marcel Mauss, “tienen siempre la posibilidad de recurrir a la magia como a la esfera que, rozando la racionalidad e inmediatamente precediéndola,

730 G. Agamben, *El reino y la gloria*, op. cit., pág. 394.

731 *Ibid.*, pág. 586.

732 *Ibid.*, pág. 620.

permite explicar en última instancia como una magia, la supervivencia de lo que no entendemos de las sociedades en las que vivimos. [Pero] no creemos en el poder mágico de las aclamaciones y estamos convencidos de que los teólogos y los emperadores tampoco creyeron realmente en él⁷³³. La gloria no sutura la fractura “por arte de magia”.

La tesis de una función estética de la gloria es desarrollada en particular por Urs von Balthasar en *Herrlichkeit, Eine Theologische Aesthetik*, (La Gloria: Una estética teológica)⁷³⁴. Esta es otra “pista falsa”, que cambia la soberanía, el señorío (término alemán para gloria) “al reino de la belleza”⁷³⁵.

Ahora bien, ni *kabod* ni *doxa* han sido nunca llevados a la *Biblia* en sentido estético: tienen que ver con la terrible aparición de YHWH con el Reino, con el Juicio, con el trono, todas las cosas que no pueden ser consideradas como “hermosas” sólo desde una perspectiva que es difícil no definir como estetizante⁷³⁶.

La función maquiavélica de la gloria corresponde a la hipótesis según la cual la gloria permitiría al soberano

733 *Idem*.

734 *Ibid.*, pág. 588.

735 *Idem*

736 *Ibid.*, pág. 589.

producir un efecto de espanto en sus súbditos, forzando así su sumisión. La gloria no es el teatro de la coacción.

La explicación instrumental, demasiado fácil, según la cual sería una estratagema de los poderosos para justificar su ambición o una puesta en escena para producir en sus súbditos el temor reverencial y la obediencia, aunque en ocasiones resulte acertada, ciertamente no es capaz de rendir cuentas de la razón de tan profunda y original relación, que involucra no sólo el ámbito político, sino también el religioso⁷³⁷.

“Si se ha hecho necesaria la elaboración de una “arqueología de la gloria” es porque la dimensión gloriosa del poder no ha sido objeto de suficientes estudios que determinen su valor estrictamente político. Un valor que no descansa ni en la magia, ni en la belleza, ni en el espectáculo de las fuerzas coercitivas simbólicas. Luego volvemos, aquí de nuevo, a la estructura excepcional.

La gloria tiene su verdadero lugar en la unión del ser de Dios y la práctica salvífica del Hijo en el “proceso de [su] glorificación recíproca”⁷³⁸. De hecho, hay entre los dos, por así decirlo, una transferencia de poder. Agamben cita a Juan (17, 1–5): “Padre, ha llegado la hora. Glorifica (*doxason*) a tu Hijo y que tu Hijo te glorifique (*doxasei*) a ti”. Y comenta: “la

737 *Ibíd.*, pág. 586.

738 *Ibíd.*, pág. 597.

economía glorifica al ser, como el ser glorifica a la economía [...]. Reinado y Gobierno parecen por un momento coincidir⁷³⁹. De hecho, la gloria es operativa porque es dativa (la glorificación intermedia es un regalo mutuo) y, por lo tanto, permite la transferencia de poder de un lado de la fractura al otro. Pero al hacerlo (en el sentido literal), simultáneamente revela la extensión anárquica de la fractura misma. La gloria solo opera para revelar la inoperancia de Dios.

“Es en la majestad del trono vacío donde el dispositivo de la gloria encuentra su figura perfecta. Su propósito es capturar dentro de la maquinaria del gobierno –hacerla el motor secreto de la misma– esa ociosidad impensable que constituye el último misterio de la divinidad. El poder de Dios coincide extrañamente con su ociosidad ontológica. “Podemos utilizar [el dispositivo teológico de la gloria] como el paradigma epistemológico que nos permitirá penetrar en los arcanos centrales del poder”⁷⁴⁰.

El arcano central del poder, sacado a la luz en sentido literal por la gloria, es la incapacidad fundamental del ser

739 *Ibid.*, pág. 599.

740 *Ibid.*, pág. 635.

para obrar. Tal ociosidad es así “la sustancia política de Occidente, el alimento glorioso de todo poder”⁷⁴¹.

Es así como Agamben responde a su propia pregunta: ¿por qué el poder “necesita recibir aclamaciones rituales y cánticos de alabanza, colocarse engorrosas coronas y tiaras, someterse a un ceremonial doloroso y a un protocolo inmutable –en suma, lo que es esencialmente operatividad y oikonomia, para inmovilizarse hieráticamente en la gloria?”⁷⁴²

Si el poder “necesita” gloria, no es para encontrar un extra de pompa y circunstancia, sino, por el contrario, para celebrar con pompa y boato que ningún extra puede suturar la fractura que originariamente vació, “esa fractura entre teología y economía que la doctrina trinitaria nunca ha logrado superar por completo”⁷⁴³.

Misterio de la operatividad: el *ser* de vacaciones pone a trabajar al gobierno.

741 *Idem*.

742 *Ibid.*, pág. 586.

743 *Ibid.*, pág. 620.

Los “Símbolos del poder”

¿Para qué sirven entonces los “signos” y las “insignias” del poder?⁷⁴⁴ Son, se dice comúnmente, sus “símbolos”. Así, Mommsen ya observó que, a partir del siglo III, “el traje de guerra púrpura se convierte en el símbolo de la monarquía”. Pero, ¿qué significa aquí el “símbolo”?⁷⁴⁵ se pregunta Agamben quien, una vez más, sostiene que el “símbolo” fue inicialmente una noción jurídico-política y que “todavía falta hoy una teoría jurídica capaz de definir con precisión su dominio y valor”⁷⁴⁶.

Es con la “aclamación”, o “elemento doxológico aclamatorio”, que comienza la investigación sobre el “ceremonial” y los “signos” del poder por los cuales se muestra la majestad de Dios, del emperador o del Rey. Evidentemente, existe una continuidad entre el fenómeno del poder imperial y la fenomenalización de la gloria de Dios, hasta el punto de que se puede hablar de una

744 *Ibid.*, pág. 568.

745 *Idem.*

746 *Ibid.*, pág. 569.

“confusión entre el culto imperial y la liturgia eclesiástica”⁷⁴⁷.

¿Qué es una aclamación? Es “un grito de aprobación, de triunfo (“¡Yo triunfo!”), de alabanza o desaprobación (*acclamatio adversa*), pronunciado por una multitud en determinadas circunstancias”⁷⁴⁸. Las aclamaciones también están presentes en el “ambiente cristiano”: “*A populo acclamatum est* (es aclamado por el pueblo): *Deo gratias, Christo laudes* [...] (gracias a Dios, alabanza a Cristo)”⁷⁴⁹. Peterson insiste en la dimensión jurídica de la aclamación en ambos casos, que tiene el valor de una “decisión popular” y testimonia el poder constituyente del consenso. Este último, al celebrar el poder, constituye al pueblo de los súbditos o de los fieles como pueblo⁷⁵⁰.

Tal es la “fuerza performativa” del símbolo⁷⁵¹. El símbolo no es un símbolo de poder, sangre o jerarquía. Ejerce, es decir constituye, poder, sangre o jerarquía. Sobre las posiciones del emperador, de pie o sentado, durante las apariciones públicas, Agamben declara: “También en este caso, más que ver en la postura una simple expresión

747 *Ibid.*, pág. 584.

748 *Ibid.*, pág. 561.

749 *Idem.*

750 *Ibid.*, pág. 562.

751 *Ibid.*, pág. 570.

simbólica del rango, debe entenderse que es más bien la postura la que inmediatamente realiza la jerarquía⁷⁵². Los símbolos son “inmediatamente efectivos”, por lo que son poco simbólicos⁷⁵³. Es el caso de las “fascas del lictor”, por ejemplo, “largas varas de olmo o abedul de aproximadamente un metro treinta, atadas por un cinturón rojo, rematadas por un hacha insertada lateralmente⁷⁵⁴. Pero “definir las fascas, como se hace a veces, como un 'símbolo del imperium' no nos dice nada sobre su naturaleza y su función específica. Ellas eran tan poco *simbólicas* [énfasis añadido] que incluso fueron utilizadas para infligir físicamente la pena capital, en sus dos formas, golpes (varas) y decapitación (hacha)”⁷⁵⁵.

No hay necesidad de que el símbolo se refiera a nada más que a sí mismo, no hay necesidad de usar esta fuerza de transferencia para explicar el funcionamiento del poder. Debe entenderse que “las fascas no simbolizan el imperium, lo hacen efectivo”⁷⁵⁶. En efecto, cuando se erigen las fascas, el magistrado toma posesión. Cuando se bajan, el magistrado es destituido. Pero un símbolo “efectivo” ya no

752 *Ibid.*, pág. 569.

753 *Ibid.*, pág. 573.

754 *Idem.*

755 *Idem.*

756 *Ibid.*, pág. 574.

es un símbolo sino un poder. Y el poder simbólico, un poder como cualquier otro.

El sacrificio de Cristo

¿Qué papel juega el sacrificio en esta economía desimbólica? Y más precisamente, por supuesto, ¿el sacrificio crístico? Esta cuestión abismal suscita inmediatamente otra, que curiosamente Agamben nunca plantea de esta forma, pero que recorre implícitamente obras como *Opus Dei*, *De la très haute pauvreté*⁷⁵⁷, o incluso *L'Usage des corps*. Si, como vimos más arriba, la vida no era “sagrada” en sí misma ni en Grecia ni en Roma, ¿no lo fue con la Encarnación? la vida de cristo ¿no es sagrada según un significado necesariamente extrapolítico y extrajurídico? ¿Y esto por el hecho mismo de su vocación sacrificial?

La respuesta es compleja, pero en todos los casos negativa, ya que se articulará en torno a una doble condición de Cristo, como sacerdote y como acusado. Una respuesta que prepara la conclusión de que Cristo es su

757 G. Agamben, *De altísima pobreza. Reglas y formas de vida* [2013], trad. Padre Joel Gayraud, en *Homo sacer*, vol. 4.1.

propia estructura excepcional. Él también es a la vez sacrificial e insacrificable. Soberano y *homo sacer*.

Por un lado, el sacrificio crístico suturará, por su suprema eficacia performativa, la fractura anárquica entre el ser y el actuar. Por otro, acusará el desfase irreparable.

En *Opus Dei*, durante su gran investigación sobre la liturgia, Agamben cuestiona la categoría del sacerdocio. ¿Quiénes son los sujetos a quienes corresponde, por así decirlo, el “ministerio del misterio”, la operatividad?⁷⁵⁸ Sorprendentemente a primera vista, no es principalmente al culto, sus oficiantes y sus fieles, que Agamben vuelve a responder, sino a Cristo mismo. El texto se abre con una lectura de la *Carta a los Hebreos* en la que Pablo presenta a Jesús como el primer ministro de su propio culto, el primer sacerdote. Tal es la singularidad irreductible del cristianismo en relación con el judaísmo:

El núcleo teológico de la carta descansa en la oposición entre el sacerdocio levítico [...], que corresponde a la antigua alianza del mosaico y se encuentra inscrito en los descendientes de Aarón, y la nueva alianza en la que quien asume la liturgia del Altísimo Sacerdote [...] es el mismo Cristo⁷⁵⁹.

758 G. Agamben, *Opus Dei, op. cit.*, pág. 693.

759 *Ibid.*, pág. 702.

Que Cristo sea el primer sacerdote, el Sumo Sacerdote, cualificación única en la historia de los monoteísmos, significa que su acción es inmediata, performativa, litúrgica. No está primero la Encarnación y el Sacrificio salvífico, luego el servicio y el culto de los ministros de la Iglesia. Jesús es tanto el objeto como el primer celebrante de su adoración. Prueba de ello es la exposición a su propio sacrificio: Cristo “es el gran sacerdocio de un sacrificio en el que el oficiante se sacrifica a sí mismo”⁷⁶⁰.

Eficacia sacrificial: Cristo “realiza una acción litúrgica, por así decirlo, absoluta y perfecta”⁷⁶¹. Más aún: “coincide sin el más mínimo residuo con su liturgia –es esencialmente liturgia– y es esta coincidencia la que le confiere a esta liturgia su eficacia inigualable”⁷⁶². La conclusión es llamativa: “la interpretación paulina de la dimensión litúrgica de la acción de Cristo (Cristo 'leitourgos y sumo sacerdote')”⁷⁶³ “adquiere un significado político evidente y no se trata de conferir *aura sacrificial* (énfasis añadido)”⁷⁶⁴.

Inclusión por exclusión: en muchos aspectos, el sacrificio crístico evita la anarquía originada por un ser sin acto y un

760 *Ibíd.*, pág. 702–703.

761 *Ibíd.*, pág. 703.

762 *Idem.*

763 *Ibíd.*, pág. 709.

764 *Ibíd.*, pág. 701.

acto sin ser. Al hacer que Cristo asuma la figura del Sumo Sacerdote, la *Carta a los Hebreos* le otorga al mismo tiempo soberanía en el ser. En efecto, la acción de Cristo no es sólo una acción “económica” o gubernamental, sino también una realización ontológica. Al oficiar su propio sacrificio, comienza a ser: su “ser coincide sin residuo con la eficacia”⁷⁶⁵. El término “eficacia”, que aparece en Tomás, combina eficiencia (*effectus*) y esencia (“idad”). En la medida en que “la Iglesia ha basado su práctica litúrgica en la *Carta a los Hebreos*”⁷⁶⁶ se produce una transformación ontológica que sutura –por un tiempo– la ruptura del poder. Ser y actuar coinciden por la “performatividad de la palabra de Cristo”⁷⁶⁷.

Ecce homo sacer

Sin embargo, en *Pilato y Jesús*, Agamben desdobra el examen de la eficacia sacrificial de Cristo con un análisis de su proceso que orienta la mirada de otra manera. En este

765 *Ibid.*, pág. 735.

766 *Ibid.*, pág. 709.

767 *Ibid.*, pág. 736.

notable texto, muestra que la división anárquica reaparece o, más precisamente, que nunca había desaparecido.

“¿Por qué el acontecimiento decisivo de la historia universal, la pasión de Cristo y la redención de la humanidad, debe tomar la forma de un juicio?”⁷⁶⁸, se pregunta.

Cristo, una vez más, no es sólo sacerdote, también es acusado. Sin embargo, se trata de saber, según los textos, si su juicio es verdaderamente legal. La respuesta de Agamben es negativa: ciertamente hay un juicio de Cristo, pero no hay juicio. Si Juan declara: “Pilato sacó a Jesús y se sentó en el banco (*bema*) del juez”⁷⁶⁹, no impide que “una tradición exegética que tiene para sí la autoridad de Justino (Apol. I, XXXV, 6), y, entre los modernos, a Harnack y Dibelius, entiende *ekhetisen* en sentido transitivo y dice: “[Pilato] hizo sacar a Jesús fuera y lo sentó en su tribunal”. [...] Que Jesús, [y no Pilato], se siente en la *bema* [banco del juez] concuerda con los relatos de Marcos y Mateo, según los cuales, justo antes de la crucifixión, Jesús está vestido con un manto púrpura y, sosteniendo en su mano una caña a modo de cetro, es aclamado Rey de los judíos. También en Justino, los judíos, después de haber hecho sentar a Jesús

768 G. Agamben, *Pilatos y Jesús*, *op. cit.*, pág. 94.

769 Juan, XVIII–XIX.

en la *bema*, lo invitan burlescamente a ejercer la función de juez propia de un rey: “¡Júzganos!”⁷⁷⁰.

Esta lectura, que invierte los papeles al constituir a Jesús como juez, también explica por qué, en el *Evangelio* de Marcos y Mateo, Pilato finalmente no juzga. Se contenta con “entregar” a Cristo a los judíos: “entregó [*paredoken*] a Jesús a su voluntad”⁷⁷¹. Él mismo no habría tenido la intención de condenarlo (“No encontré en él ningún motivo de condenación”⁷⁷²). Por lo tanto, lo “entregó” bajo la presión de los judíos sin pronunciar una sentencia: “No se ha pronunciado una sentencia. Ahora bien, un juicio sin sentencia, sin juicio, “es una contradicción en los términos”⁷⁷³, “la objeción más severa que se puede hacer a la ley”⁷⁷⁴.

Este enigma se extiende a la crucifixión que, sin juicio, tampoco puede considerarse un castigo legal. Por tanto, la crucifixión de Jesús es sólo un asesinato (“Desde el punto de vista de la ley: “Jesús de Nazaret no fue condenado sino

770 G. Agamben, *Pilatos y Jesús*, *op. cit.*, pág. 64–65.

771 *Ibid.*, pág. 82.

772 *Ibid.*, pág. 39

773 *Ibid.*, pág. 84.

774 *Ibid.*, pág. 88.

muerto”⁷⁷⁵). En ausencia de juicio, una ejecución no es legal. Así, Jesús es asesinado, pero no sacrificado. Más exactamente, se sacrifica a sí mismo al consentir en ser asesinado. Por su sacrificio, desprovisto de cualquier dimensión estrictamente legal, Jesús se convierte en un *homo sacer*.

Con su doble análisis del sacerdocio y de la muerte de Jesús, Agamben completa su demostración de que Jesús es la excepción de su propia excepción. Ocupa el doble papel de soberano y *homo sacer*. Poder supremo y *nuda vida*. Entre los dos está, siempre, la fractura anárquica.

Del uso inmanente de Foucault

El bucle se cierra. Desde el análisis de la prohibición soberana (*Homo sacer I*) hasta la arqueología gubernamental, es la estructura excepcional lo que ha guiado toda la investigación. La coincidencia entre la lógica de la exclusión–inclusión (soberanía) y la lógica del mando y la obediencia aparece ahora con claridad. Ambos proceden del mismo mecanismo, el de un relleno parcial de la grieta.

775 *Ibid.*, pág. 59.

¿Cómo precipitarse ahora en esta grieta, desactivar este mecanismo? La anarquía interna del poder termina por dejar aparecer esta otra instancia incluida y excluida por este mecanismo de la excepción: un registro de sentido distinto al del ser y la práctica, que en secreto competía con el poder. Este otro registro es el de uso.

Agamben encontró allí de nuevo los lineamientos de su pensamiento sobre el uso en Foucault. La *Hermenéutica del sujeto*, se recordará, distingue entre el alma como instancia de mando y el alma usuaria o instrumentista. Sin embargo, en Foucault, dice Agamben, el uso “nunca es tematizado como tal”⁷⁷⁶. De la misma manera, la anarquía está fuera de lugar. El pensamiento de Foucault se fue “enredando en aporías cada vez más flagrantes”⁷⁷⁷, como lo demuestra “su último curso en el Collège de France, *El valor de la verdad*, completado algunos meses antes de su muerte”⁷⁷⁸.

Estas aporías se derivan del hecho de que Foucault, según Agamben, nunca distinguió claramente entre el sujeto libre y el alma instrumentalista de la vida. Permaneció apegado hasta el final a la autonomía, a la idea de un sujeto que “se gobierna libremente”, por lo tanto, a un sujeto fracturado entre su propio comienzo (autonomía) y su propio mando

776 G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., pág. 1101.

777 *Ibid.*, pág. 1169.

778 *Ibid.*, pág. 1165.

(imperativo). Un sujeto constituido por la lógica de la excepción y así destinado a “entrar fatalmente en relaciones de poder”⁷⁷⁹.

No habiendo medido la importancia de la fractura anárquica entre reinar y gobernar, Foucault habría buscado, con la categoría de uso, sólo sacar a la luz otra forma de gobierno. Equipara el uso demasiado rápido con el cuidado y pasa demasiado rápido, en *La hermenéutica del sujeto*, sobre “el gesto platónico, donde *chresis* [uso] se resuelve en cuidado (*epimeleia*) y mandato (*arkhé*)”⁷⁸⁰. Es por esto que “el tema de la preocupación por sí mismo corre el riesgo de resolverse enteramente en el del autogobierno”⁷⁸¹. El “sujeto activo” de la preocupación absorbe el alma instrumentista. Esta es la explicación que ofrece Agamben del problema que planteé en el capítulo anterior, a saber, que “el tema del uso del cuerpo por el alma se [resuelve] en cierto modo en el del mando (*arkhé*) del alma sobre el cuerpo”⁷⁸². Foucault llamó “ingobernable” a lo que es, una vez más, sólo una forma de gobierno⁷⁸³.

779 *Ibid.*, pág. 1169.

780 *Idem.*

781 *Idem.*

782 *Idem.*

783 “Lo que Foucault parece no ver, aunque la Antigüedad parece ofrecer una especie de ejemplo, es la posibilidad de una relación consigo mismo y la de una forma de vida que nunca asume el aspecto de un sujeto libre, es

Es de una manera muy distinta a la de Deleuze, en el momento en que sin embargo cree prolongarla, que Agamben hace de la inmanencia lo impensado de Foucault. Un impensado que le hubiera impedido sacar a la luz lo que, en y por 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 sintáctica y ontológica del uso, que remite al verbo griego *chrestai*, indica claramente, sin embargo, la posibilidad de tal ausencia. Decimos, en francés, “hacer uso de algo”. Pero el uso griego de ninguna manera justifica ese sentido. En efecto, *chrestai* no es “ni activo ni pasivo”, su forma consiste en esta “diátesis que los griegos llamaban 'promedio'”⁷⁸⁴. “El sujeto que realiza la acción, por el hecho mismo de realizarla, no actúa transitivamente sobre un objeto, sino que se involucra y se afecta en el proceso”⁷⁸⁵. *Chrestai* es uno de esos verbos que “efectúan siendo efectuados”⁷⁸⁶. Ahora bien, esta coincidencia gramatical del indicativo y el gerundio ya señala la interrupción de la lógica

decir, si las relaciones de poder remiten necesariamente a un sujeto, la posibilidad de un ámbito de la ética totalmente alejado de las relaciones estratégicas, de un Ingovernable que se sitúa más allá de los estados de dominación y de las relaciones de poder”: *El uso de los cuerpos, op. cit.*, pág. 1171.

784 *Ibid.*, pág. 1095.

785 *Idem.*

786 *Idem.*

del mando y la obediencia. Si Agamben acepta la metáfora foucaultiana de la vida del “objeto de arte”, es a condición de entenderla como “vida que no se puede separar de su forma, [...] vida para la cual, en su modo de vivir, se trata de el hecho de vivir en sí mismo y por el cual, en el curso de la vida, se trata ante todo de la propia manera de vivir”⁷⁸⁷.

En muchos aspectos, es cierto, esta descripción del proceso sintáctico y ontológico del uso coincide con el análisis deleuziano del pliegue. Sin embargo, en Deleuze, como hemos visto, la inmanencia implica la autoafección, aún ligada al gobierno entendido como “autodominación” (no se puede gobernar a otros si no se gobierna uno a sí mismo primero). Pero en Agamben, el uso está precisamente sustraído de toda lógica de dominación, incluida la del yo sobre sí mismo. “El sujeto no domina la acción, sino que es él mismo el lugar donde se produce”⁷⁸⁸. La distancia que podría establecerse no sólo entre el sujeto y el objeto, sino también entre el sujeto y él mismo, se reduce así al mínimo. Ya no hay ni siquiera lugar para la autoafección por uno mismo. En *El uso de los cuerpos* encontramos también la referencia a Spinoza y la problemática de la causa inmanente: “la causa inmanente es [...] en efecto una acción en la que agente y paciente

787 *Ibíd.*, pág. 1265.

788 G. Agamben, *El uso de los cuerpos, op. cit.*, pág. 1095.

coinciden, es decir, caen juntos⁷⁸⁹. La causa inmanente es el concepto 'clave'⁷⁹⁰ de una ontología modal según la cual la 'sustancia' se 'constituye a sí misma en existente'⁷⁹¹. “En el capítulo XX del *Compendium grammaticae linguae hebraeae*, continúa Agamben, [Spinoza] introdujo una meditación ontológica al analizar el significado de una fórmula [...] que expresa una acción donde se identifica agente y paciente, pasivo y activo⁷⁹². Tomemos por ejemplo el verbo español pasearse, su forma es “como la expresión de una acción del yo sobre sí mismo, donde agente y paciente entran en un umbral de absoluta indistinción”⁷⁹³. El agente y el paciente son “por lo tanto desactivados” y “dejados sin operar” al fusionarse en uno⁷⁹⁴.

Crítica de la transgresión

La inmanencia así entendida se vincula entonces a la “capacidad de desactivar y hacer inoperante algo –un

789 *Ibidem.*, pág. 1225.

790 *Ibidem.*

791 *Ibid.*, pág. 1125–1226.

792 *Ibid.*, pág. 1096.

793 *Idem.*

794 *Ibid.*, pág. 1097.

poder, una función, una operación humana– sin destruirlo simplemente, sino liberando las potencialidades que habían permanecido en él inactivas para permitir un uso diferente⁷⁹⁵. Esto es lo que marca la diferencia entre la anarquía como desposeimiento del poder y la anarquía como transgresión.

Si Foucault sigue apegado a la problemática del sujeto libre, gobernándose a sí mismo, es precisamente porque sigue asociando libertad y transgresión. Su concepto de *bios* sigue la pista de la definición de la “ontología crítica de nosotros mismos” propuesta en “¿Qué es la Ilustración?”, texto en el que inmediatamente identifica la «vida filosófica» con la transgresión concebida como traspaso de límites.

La ontología crítica de nosotros mismos, escribe, ciertamente debe ser considerada no como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de conocimiento que se acumula; debe concebirse como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos imponen y un ensayo de su posible traspaso⁷⁹⁶.

795 *Ibid.*, pág. 1328.

796 M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Dice y Escritos II*, *op. cit.*, pág. 1396.

O también:

En suma, se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de la superación posible⁷⁹⁷.

Con él, los motivos del “salir” (no olvidemos que es en términos de salir que Foucault caracteriza la *Aufklärung*), del ir más allá y del “fuera” son numerosos y multifacéticos. Ahora bien, según Agamben, la transgresión hace existir aquello mismo que transgrede, a saber, la estructura tradicional de la subjetividad como instancia que siempre se supera y sobrepasa a sí misma. Manda y obedece. Y esto incluso, sobre todo quizás, en la infracción del propio mandato, en el autosacrificio.

Foucault no podía dar rienda suelta a la “ideología sacrificial” que pesa sobre su categoría de desubjetivación. El sacrificio está presente por doquier en su obra, ya sea en el análisis de la Pasión de Cristo en *Historia de la locura*⁷⁹⁸, en la espectacular descripción del suplicio de Damián en

⁷⁹⁷ *Ibidem.*, pág. 1393.

⁷⁹⁸ “La Pasión de Cristo no sólo está prefigurada por el sacrificio de Abraham; convoca a su alrededor todo el glamour de la tortura y sus innumerables sueños; Tubai, el herrero y la rueda de Isaías se suceden alrededor de la cruz, formando, con todas las lecciones del sacrificio, el cuadro fantástico de la implacabilidad, los cuerpos torturados y el dolor”: M. Foucault, *Histoire de la Madness in the Classical Age*, París, Gallimard, 1972, pág. 29

*Vigilar y castigar*⁷⁹⁹, en la lectura del Fedón y el sacrificio de un gallo a Esculapio solicitado por Sócrates⁸⁰⁰, o finalmente en el análisis del *bios* cínico como de una vida sacrificial en *El valor de la verdad*. “La devoción del rey cínico, este rey real e irrisorio”, escribe Foucault, tiene la misión de “cuidar de los demás”, “una misión dura, y una misión que se podría decir hasta cierto punto sacrificatoria si los cínicos no dijeran al mismo tiempo que, en el sacrificio de sí mismo, el filósofo encuentra evidentemente su alegría y la plenitud de su existencia”⁸⁰¹. Si el anarquismo cínico es un compromiso sacrificial, para Agamben sigue siendo un compromiso soberano.

¿Hace falta recordar que la soberanía no designa sólo el poder absoluto del monarca sino también el desapego, el desprecio suntuoso del poder y el éxtasis de la transgresión? Bataille, como sabemos, llama soberanía al gasto improductivo, con fondos perdidos, que incluye la apuesta por la vida y se afirma como un gesto aristocrático, el antónimo de la mezquina soberanía del rey.

La verdadera originalidad de la transgresión de Bataille reside en que llama soberanía a la muerte del soberano. La

799 M. Foucault, *Surveiller et punir. Nacimiento de la prisión*, París, Gallimard, 1975, p. 9–11.

800 M. Foucault, *El valor de la verdad*, *op. cit.*, Lección del 15 de febrero de 1984, 2ª hora, p. 87–105.

801 *Ibidem.*, pág. 236.

decapitación del soberano da lugar a la acefalia soberana. Bataille sugiere la paradoja de la soberanía anarquista. Como escribe Foucault, en Bataille, la soberanía “estalla y se contesta radicalmente en la risa, el llanto, los ojos temblorosos por el éxtasis, el horror mudo y exorbitante del sacrificio, y así queda al límite de este vacío, hablando de sí mismo en un segundo lenguaje, donde la ausencia de un sujeto soberano dibuja su vacío esencial y fractura implacablemente la unidad del discurso”⁸⁰².

Agamben ciertamente reconoce en Bataille el mérito de haber “intentado pensar” la “nuda vida (o vida 'sagrada') que, en la relación de prohibición, constituye el referente inmediato de la soberanía”⁸⁰³. Pero lo que “comprometía su investigación”⁸⁰⁴, era su “errónea interpretación” de lo sagrado como “originalmente ambivalente, puro y sucio, repugnante y fascinante, según los patrones dominantes de la antropología de la época, asumidos por su amigo Caillois”⁸⁰⁵. Esta “interpretación errónea”, que se basa en la supuesta ambivalencia de la soberanía, explica en gran medida su fascinación por el sacrificio. Pero precisamente,

802 M. Foucault, “Prefacio a la transgresión”, *loc. cit.*, pág. 275.

803 *Ibidem.*, pág. 102.

804 *Ibidem.*, pág. 72.

805 *Ibidem.*, pág. 102.

en Bataille, “el prestigio sacrificial se define [...] por la lógica de la transgresión”⁸⁰⁶.

Por eso, al final de *El uso de los cuerpos*, Agamben declara que “haber cambiado esta vida sagrada separada de su forma, en su abyección, por un principio superior –la soberanía, o lo sagrado– es el límite del pensamiento de Bataille, lo que lo hace inservible para nosotros⁸⁰⁷. El exceso, el erotismo, el lujo, que sustentan el prestigio otorgado al sacrificio, son por tanto criticados en nombre de su carácter un tanto superado y engañoso. Y esto en nombre de la falta política que consiste en haber llamado a la soberanía una “soberanía que poco tiene que ver con la de los Estados”⁸⁰⁸.

Haciéndose eco de la discusión abierta por Jean–Luc Nancy en “L'Insacrifiable”⁸⁰⁹, Agamben insiste en el peligro de esta “definición de la soberanía como transgresión [que] es inadecuada en relación con la realidad de la vida

806 *Idem*.

807 G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, *op. cit.*, pág. 1267.

808 Agamben cita aquí *La Part maudite*, en *Homo sacer I*, *op. cit.*, pág. 102.

809 Jean–Luc Nancy, “El insacrificable”, en *Un pensamiento finito*, París, Galilée, 1990, p. 65–106. Sobre Agamben, Nancy y la crítica a Bataille, véase mi artículo “¿Debe–t–il sacrificar a Bataille?”, en « Valor de uso de Georges Bataille », *ArtPress* 2, 2016, n° 42, p. 16–21.

expuesta al asesinato en la prohibición soberana⁸¹⁰. Puede conducir, en particular, a la interpretación del Holocausto como un sacrificio. Pero “la voluntad de dar al exterminio de los judíos un aura sacrificial a través del término 'Holocausto' parte de 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 puede ser arrebatada impunemente pero no sacrificada⁸¹¹.

Bataille, sin embargo, nunca identificó el Holocausto con un sacrificio. Agamben lo reconoce. “No es que Bataille deje de ver la inadecuación del sacrificio y, en última instancia, su carácter de 'comedia’⁸¹².

A pesar de todo, el autor de *Homo sacer* sigue pensando con Nancy que “Bataille no quería pensar sólo en el sacrificio, quería pensar según el sacrificio, y quería el sacrificio mismo, en la acción, y en todo momento.

810 G. Agamben, *Homo sacer I, op. cit.*, pág. 103.

811 *Ibidem.*, pág. 103–104.

812 *Ibidem.*, pág. 103.

Cuanto menos cesaba de presentarse su pensamiento a sí mismo como un sacrificio necesario del pensamiento⁸¹³.

La crítica a la visión de la transgresión de Bataille apunta a lo que, en lo sagrado incomprendido, es el verdadero problema: la paradójica sacralización de la lógica de gobierno.

Toda transgresión, una vez más, mantiene la distancia, la separación, el “fuera de sí” que implica necesariamente la división entre mando y obediencia.

En consecuencia, “el problema de la filosofía que está por venir, afirma Agamben, es pensar una ontología más allá de la operatividad y el mando⁸¹⁴.”

Preguntas y dificultades

Es hora de preguntarnos, sin embargo: ¿cómo pensar la anarquía sin transgresión? Es hora, porque la transgresión llama constantemente a la puerta y tendremos que desplegar tesoros de negación para no escuchar sus golpes.

813 J.-L. Nancy, “La Insacriificable”, *loc. cit.*, pág. 70.

814 G. Agamben, *Opus Dei, op. cit.*, pág. 803.

La idea de un anarquismo sin transgresión cae inmediatamente en contradicciones evidentes.

LOS CUATRO PEGAS DE LA TRANSGRESIÓN

La primera se refiere al hecho de que la crítica de la separación se expresa sistemáticamente en Agamben mediante verbos de separación. “Arrancar” (la forma-de-vida es “aquello que debe ser arrancado incesantemente de la separación”⁸¹⁵), “neutralizar”, “destituir”, “hacer inoperante” (la etimología de “hacer” equivale a “tomar”), “desactivar” –que literalmente significa descontaminar una sustancia: todos estos verbos son verbos de stock. ¿Cómo podrían entonces “ir más allá” de la “operatividad”? ¿E “ir más allá” no es precisamente transgredir?

La segunda está ligada a la ambigüedad de la deflación simbólica de lo sagrado y su re-situación política. Haber intentado romper con la idea de que lo sagrado es un significante sin significado, dejado a la deriva por la inflación semántica, camuflado bajo la categoría general de significante flotante, es sin duda un gesto importante. Sin

815 G. Agamben, *De Muy Alta Pobreza*, op. cit., pág. 1005.

embargo, ¿cómo evitar la trampa contraria, que consiste, en reacción a esta hipersignificación, 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 verdaderamente un concepto. Sí, pero el mecanismo de la excepción es igualmente definido por Agamben como la marca de la “politicidad” (*politicalità*), de la política misma⁸¹⁶. ¿Cómo entonces no ver en esta decisión un pasaje de lo mecánico a lo esencial, que traiciona la búsqueda de un sentido fundante? ¿En un sentido principal y árquico?

Tercera pega de la contradicción: desactivar, dice Agamben, significa ante todo, como ya indica la definición que da del uso, acercar, hacer un toque. De ahí la caracterización de la anarquía propuesta al final de *El uso de los cuerpos* como anarquía de contacto. “La anarquía nunca puede estar en una posición de principio: sólo puede liberarse como un contacto⁸¹⁷. Además: “Así como el pensamiento en su etapa más alta no representa, sino que 'toca' lo inteligible, así en la vida del pensamiento como forma de vida, *bios* y *zoê*, la forma y la vida están en contacto, es decir, permanecen en una no-relación. A la separación, la distancia, el tacto y la coincidencia responde:

816 La “politicidad” es un concepto que se repite con frecuencia en los textos de Agamben. Su primera aparición está en *Homo sacer I*, *op. cit.*, pág. 12

817 G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, *op. cit.*, pág. 1331.

“Así como el vivir y la vida, el ser y la forma coinciden aquí⁸¹⁸. La prohibición de tocar, por lo general ligada a lo sagrado, es así claramente profanada aquí, si se quiere. El problema es que lo sagrado, según su sentido corriente, también está constituido por el tacto. Tocar una autoridad sagrada no siempre equivale a profanarla, sino por el contrario a confirmarla, a consagrarla por segunda vez. Tocar al rey, tocar el cuerpo de Cristo, tocar su ídolo, ¿no es esto precisamente celebrar, reforzar su sacralidad? La anarquía del contacto compartiría así con el contacto sacralizado la misma pasión háptica. Por lo tanto, se hace imposible diferenciarlos rigurosamente.

Cuarta pega. La dimensión anárquica del poder es lo que en él, según Agamben, se niega a actuar. Aristóteles sería quizás, paradójicamente, el primer filósofo de la anarquía ya que reserva un lugar, en su teoría de la *dynamis* y de la *energeia*, a una disposición de la *dynamis* que “puede permanecer y ser dominada sin perderse siempre en el acto”⁸¹⁹. Esta disposición es la *hexis*, el hábito, la adquisición de un talento o una habilidad. Poseer una *hexis* (*hekhein* significa tener) es esculpir el propio ser, añadir a la propia esencia un poder que inicialmente no estaba contenido en ella y que, sin embargo, ahora la define por completo. Así sucede con “filósofo” en el caso de Sócrates por ejemplo,

818 *Ibíd.*, pág. 1285.

819 G. Agamben, *El uso de los cuerpos, op. cit.*, pág. 1127.

una aptitud que no estaba dada en un principio pero que sin embargo llegó a ser tan importante como el género “hombre” al que pertenece. Ser hombre es un hecho ontológico, ser filósofo es un uso. No somos filósofos, hacemos “uso de la filosofía”, a través de la experiencia y la repetición. Tomemos también el ejemplo de Glenn Gould, dice Agamben, “a quien le damos el uso de tocar el piano, [y que] solo se usa a sí mismo, en la medida en que toca y sabe tocar el piano habitualmente. No es el titular ni el dueño del poder de tocar, que puede ejercer o no, sino que se constituye en poseedor del uso del piano, independientemente de su ejecución o de su no ejecución en la acción”⁸²⁰. Lo mismo ocurre con el poeta, que “no es el que tiene el poder o la facultad de crear, 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 técnicas propias de un sujeto) decide [...] implementarlo”⁸²¹. Agamben, con *hexis*, moviliza un significado de *dynamis* que no está necesariamente relacionado con *energeia*. Una suerte de *dynamis*, sin juegos de palabras, a la segunda potencia. Indiferente al acto de poder de la pareja. Un poder anarquista, que se autodisciplina, pero permanece ingobernable, ajeno al

820 G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, *op. cit.*, pág. 1127.

821 *Idem.*

dictado de la actualización y a la debilidad preobediente de la virtualidad.

“Aristóteles piensa que el poder existe en sí mismo, bajo la forma de un poder de negación o de impotencia (*adynamia*)⁸²². La impotencia es en cierto modo la dimensión más íntima del poder. Como si la miseria del poder habitara en su corazón. Esto es lo que significaría *hexis*, un poder que no puede actuar y lleva consigo su propia privación (*steresis*). “Esta relación con la privación (o, como él vuelve a decir, con la *adynamia*, la impotencia o el poder de no) es esencial para Aristóteles porque sólo a través de ella puede existir el poder como tal, independientemente de su paso al acto⁸²³. Más adelante: “tener un poder significa, en efecto: estar luchando con la propia impotencia”⁸²⁴. Agamben, por lo tanto, se propone devolver de alguna manera la impotencia a la forma de vida. Una vez desactivado, es decir, literalmente separado del acto, “el poder se convierte en una forma de vida y una forma de vida es constitutivamente destituyente⁸²⁵. El problema es que para Aristóteles, el acto es siempre, en todo caso, ontológicamente anterior y superior al poder. Un poder que nunca se actualizaría, según él, permanecería en

822 *Ibíd.*, pág. 1131.

823 G. Agamben, *Opus Dei, op. cit.*, pág. 773.

824 G. Agamben, *El uso de los cuerpos, op. cit.*, pág. 1331.

825 *Ibidem.*, pág. 1332.

la privación, ya no sería ni siquiera la impotencia sino el no ser. La contradicción (y la mala interpretación) que persigue el conmovedor elogio de la impotencia de Agamben a lo largo de *Homo Sacer* es esa “privación”, que nunca puede ser un estado constante, y que es definido por Aristóteles en Física II como “sin forma”⁸²⁶. Pero, ¿cómo podría una privación de forma (materia, todavía diría Aristóteles) convertirse en una forma-de-vida, si no es para aniquilar la vida misma?

Ciertamente, como una forma vacía termina por llenarse con este mismo vacío (“una ley que ha perdido su contenido deja de existir para fundirse con la vida”⁸²⁷), un contenido privado de forma puede recibir su forma de esta privación. La forma de vida se confundiría, pues, enteramente con el modo en que configura su vacío: “mi forma de vida no se refiere a lo que soy, sino a cómo soy lo que soy”⁸²⁸. Pero si es así, ¿cómo no confundir la forma-de-vida con la mera vida privada? ¿Cómo pensar que el modo de vida pueda “dibujar los contornos [...] de un uso común de los cuerpos” permitiendo que la política “surja de su silencio y la biografía individual de su 'idiotez'?”⁸²⁹ ¿No es tonta la vida

826 Aristóteles, *Física*, trad. Padre Henri Carteron, libro II, 193b, París, Les Belles Lettres, 1990, 7ª edición, p. 62.

827 G. Agamben, *Homo sacer*, I, *op. cit.*, pág. 55.

828 *Idem.*

829 G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, *op. cit.*, pág. 1067. Por lo tanto, no es seguro que Agamben logre lograr lo que critica que Guy Debord no haya

privada y no tenemos todos en común que todos somos, en ese sentido, tontos? ¿Quién no comparte nada? ¿Cómo podría organizarse en común esta idiotez?

LA ZONA

La negación comienza aquí. Agamben elimina todas estas contradicciones recurriendo a su vez a lo que debe llamarse un argumento mágico. El argumento de la zona. Las “zonas de indiferencia” o “indistinción” en efecto vienen misteriosa y constantemente (no menos de 23 ocurrencias en *Homo sacer I*) para borrar las paradojas: desactivando la desactivación, suspendiendo la agresividad de la neutralización, impidiendo que los re-significados se solidifiquen en fundamento, para retener contacto en el borde del agarre fusional y para proteger la forma de vida de volverse impotente, sin forma y tonta. Tanto pre como post-árquica, la “zona de indiferencia” es este lugar sin lugar donde los opuestos desaparecen unos dentro de otros y donde las divisiones, milagrosamente, se anulan entre sí.

logrado: la distinción entre vida privada y vida clandestina o forma de vida, precisamente. Véase *El uso de los cuerpos*, pág. 1061–1062.

Digo pre y post-árquica porque la “zona” es a la vez origen y fin. Origen: la zona es ante todo “un lugar que antecede a la distinción entre sagrado y profano, religioso y legal”⁸³⁰.

Fin: la zona aparece finalmente como el espacio de la desactivación, “donde tanto el *arkhé* como origen como el *arkhé* como mando son expuestos en su no relación y neutralizados”⁸³¹. Todos los defensores estructurales de la soberanía y la gubernamentalidad acaban entrando en “una zona de indiferencia” (zona d'indifferenza). Tanto es así que la zona de indiferencia, por su proliferación, se convierte en el espacio unidimensional de la política contemporánea.

Paralelamente al proceso por el cual la excepción se convierte en regla en todas partes, el espacio de la nuda vida, originalmente situado en los márgenes de la organización política, acaba coincidiendo gradualmente con el espacio político, donde exclusión e inclusión, exterior e interior, *bios* y *zoê*, derecho y hecho, entran en una zona de indiferenciación irreductible⁸³².

Toda oposición es fruto de una operación de captura que forma prisiones en el pensamiento: los términos opuestos son “separados y unidos por la relación de prohibición”, pero estas prisiones terminan por derrumbarse en la

830 G. Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., pág. 71.

831 G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., pág. 1331.

832 G. Agamben, *Homo sacer I*, op. cit., pág. 17

medida en que han estado desde el principio abiertas de par en par, vacías⁸³³. Volviendo libremente a la zona, los términos opuestos “se anulan mutuamente y entran en una nueva relación”⁸³⁴. Los opuestos, las dualidades –políticas, lógicas, conceptuales– revelan la falta de diferenciación de sus términos. En efecto, “las oposiciones no son 'dicotomías' sino 'bi-polaridades', no sustanciales sino tensionales. Quiero decir que necesitamos una lógica del campo, como en la física, donde es imposible trazar una línea divisoria clara entre dos sustancias⁸³⁵. Se suprime la separación, en la zona. No más contradicción, por tanto, entre verbos de acción y desactivación, verbos de separación y verbos de destitución.

En la zona, desde la zona y gracias a ella, no habría, por tanto, riesgo de congelación del mecanismo de excepción en un significado trascendental. En la zona, desde la zona y gracias a ella, la politicidad misma de la política sólo revela el vacío que la constituye⁸³⁶. El mecanismo de la excepción,

833 *Ibid.*, pág. 56.

834 *Idem.*

835 G. Agamben, “La vida, una obra de arte sin autor. El estado de excepción, la administración del desorden y la vida privada”, *German Law Journal*, 2004, 5 [<http://www.germanlawjournal.com/article.php?id=437>].

836 Agamben se distancia repetidamente de Heidegger y Schürmann en el punto esencial del estatuto metafísico del *arkhè*. “La metafísica, como señala muy acertadamente Malte Fabian Rauch, no es [para Agamben] una empresa de fundación, sino la posición de un vacío, de una ausencia de

nacido él mismo de una excepción a la indiferencia, vuelve finalmente a ella, exhibe su vacuidad original. En la zona, desde la zona y gracias a ella, el contacto toca sin tocar. “Giorgio Colli, dice Agamben, define como 'contacto' la 'instancia metafísica' o el momento en que dos seres están separados sólo por un vacío de representación”⁸³⁷. La “zona de contacto” no confunde términos que se tocan. Estos mantienen una intimidad no relacionada entre ellos. Si “la política occidental [...] siempre tiene que reformular el contacto bajo la forma de una relación [entonces] será apropiado pensar la política como una intimidad no mediada por ninguna articulación o representación: hombres, formas de vida están en contacto, pero esto es irrepresentable, porque consiste precisamente en un vacío representativo, es decir, en la desactivación y ociosidad de toda representación”⁸³⁸. El contacto anárquico es un toque liberado del miedo a la contaminación, que al mismo tiempo lo sitúa entre lo sagrado y lo profano y lo alivia del peso de su dualidad. En la zona, desde la zona y gracias a ella, la forma-de-vida escapa a la idiotez y se mantiene en el espacio que separa forma como camino y forma como *eidos*. Ella “no se deja [...] reducir ni a la ley, ni a la moral, ni a un precepto, ni a un consejo, ni a una virtud, ni a una

fundación, una carencia constitutiva”: “An—arkhè and Indifference”, *op. cit.*, pág. 4.

837 *Ibid.*, pág. 1294–1295.

838 *Ibid.*, pág. 1295.

ciencia, ni al trabajo, ni a la contemplación”⁸³⁹. En la zona, desde la zona y gracias a ella, la anarquía encuentra su lugar.

*

Podría multiplicar las ocurrencias de la “zona”. Los signos e insignias del poder, por ejemplo, remiten a “algo así como un umbral siempre operativo de indistinción, donde lo jurídico y lo religioso se vuelven perfectamente indistinguibles”⁸⁴⁰. O bien: “ontología y praxis, ser y deber-ser entran en una zona de indiferencia duradera...”⁸⁴¹ Podría hacerlo sin que el concepto de “zona” perdiera jamás su carácter de enigma⁸⁴². Agamben no consideró necesario decir más sobre la elección de esta palabra. Ciertamente entendemos que la zona es un terreno

839 *Ibidem.*, pág. 989

840 G. Agamben, *El reino y la gloria*, *op. cit.*, pág. 579.

841 G. Agamben, *Opus Dei*, *op. cit.*, pág. 767.

842 La proximidad entre la “zona de indiferencia” de Agamben y la “zona de indistinción” de Deleuze, que ha sido subrayada varias veces, no es realmente esclarecedora porque no existe la problemática del devenir en Agamben. Sin embargo, en *Mille Plateaux* en particular, Deleuze y Guattari definen la “zona de indistinción” como “zona de barrio” y “bloque del devenir”. Un “bloque de devenir” es un espacio común de desterritorialización, en el que la flor y el insecto, por ejemplo, no se combinan ni se mezclan, sino que se vuelven indistintos. Véase G. Deleuze y F. Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, pág. 27

de desapropiación, y que la vida “habita el no lugar entre la casa y la ciudad”⁸⁴³, que se niega a ser definido⁸⁴⁴.

El problema es que la persistencia en utilizar la “zona” como respuesta única y sistemática a todas las asperezas lógicas que van surgiendo en el camino, acaba constituyéndose en un reto insalvable. “La regresión arqueológica, dice Agamben, no debe ni expresar ni negar: ni decir ni no decir⁸⁴⁵. Más bien, alcanza un umbral de indistinguibilidad, donde la dicotomía desaparece y los opuestos coinciden, es decir, caen juntos. Ni expresar ni negar, ni decir ni no decir. El problema es que la propia “zona” se convierte en un significante flotante. Un hipersignificante, que desplaza el sentido tópico inmediato del término (“espacio en forma de cinturón o banda, delimitado sobre una superficie esférica”), lo separa de su significado geográfico, para llevarlo a un punto donde lo dice todo –y nada–, donde se vuelve simbólicamente

843 G. Agamben, *Homo sacer, I, op. cit.*, pág. 85.

844 La elección del término “zona” y su frecuencia en los textos son tanto más paradójicas cuanto que la “zona” fue originalmente el resultado de una decisión gubernamental. Entre 1841 y 1844, las autoridades francesas decidieron rodear París con una red de fortificaciones defensivas denominada “el recinto de Thiers”. Frente a estas murallas, se decreta una franja de terreno de 250 metros de ancho como “zona no edificable (*non ædificandi*)”. Posteriormente, la “zona” se llena, de manera anárquica, de chozas, caravanas, parcelas cultivadas por los “zoniers”. De ahí viene la expresión “es la zona”.

845 G. Agamben, *El uso de los cuerpos, op. cit.*, pág. 1296.

sagrado. La profanación se hace así a costa de una santificación de la zona. Negación en flagrante delito. La restitución del sentido político de lo sagrado conduce a la recomposición exacta de lo que se intenta conjurar.

Oímos la voz de Derrida: “La explicación de la cuestión eludida se sostiene siempre y necesariamente en el sistema de lo eludido”⁸⁴⁶.

Una zona simbólica –una ZAD, zona a defender– rodea por tanto con su halo la desactivación de vacilaciones semánticas desplegadas en el *Homo sacer*, transgrediendo así las reglas de la profanación.

Incuestionablemente, el movimiento de desacralización, cuyo alcance he tratado largamente de restaurar, es de fundamental importancia para nuestro tiempo en cuanto evita las trampas del ateísmo ingenuo, la iconoclastia brutal o el sacrilegio del carnaval. Nadie tan seriamente, tan profundamente como Agamben se ha enfrentado a la tarea de exhibir el potencial profanador del anarquismo hoy, sin el cual la anarquía no existe y que, de nuevo, no puede reducirse a la ejecución sumaria de Dios.

A pesar de todo, prescindir del asesinato simbólico de Dios tal vez se reduzca siempre a deificar paradójicamente la

846 J. Derrida, “*Ousia and Grammè*”, en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1977, p. 57.

economía de esta economía, a sustraerla de la posibilidad de algo ingobernable. Aparte de algunas “excepciones”, Dios está en todas partes en el *Homo sacer*. Y los ejemplos más convincentes de “formas-de-vida” son casi todos tomados de reglas monásticas⁸⁴⁷.

Sin transgresión ni revolución, pero interminablemente demorada en la zona sagrada que no logra reducir, la anarquía “lúcida”, sigue siendo una versión del “absoluto improbable”. Y Dios su significante maestro.

847 Así, las reglas monásticas y los movimientos espirituales de los siglos XII y XIII, “que culminan en el franciscanismo”. “De lo que se trata en las reglas monásticas, escribe Agamben, es [...] de una transformación que parece investir el modo mismo de concebir la acción humana que, del nivel de la práctica y de la acción, pasa al de la forma de vida y de la manera de vivir”: *De la pobreza muy alta, op. cit.*, pág. 944.

IX. LA ANARQUÍA ESCENIFICADA.

JACQUES RANCIÈRE SIN TESTIGOS

No vivimos en democracias. Tampoco vivimos en campamentos, como nos aseguran ciertos autores que nos ven a todos sujetos a la ley de excepción del gobierno biopolítico. Vivimos en estados oligárquicos de derecho⁸⁴⁸.

La brutal revelación de la anarquía tras la cual descansa toda jerarquía⁸⁴⁹.

848 J. Rancière, *El odio a la democracia*, París, La Fabrique, 2005, p. 81.

849 J. Rancière, *La mécontente, (el desacuerdo)*. *Política y Filosofía*, París, Galilée, 1995, p. 36.

*La política no tiene arkhé. Es, en sentido estricto, anárquica*⁸⁵⁰.

Jacques Rancière

Rancière es un gran pensador de la anarquía. No hace falta decir “anarquía política”, ya que política y anarquía son sinónimos para él. ¿Por qué, entonces, duda en declararse anarquista?

Las pistas falsas

Esta vacilación no está motivada por la sospecha de connivencia entre el anarquismo y la tradición metafísica. Rancière sigue otro camino y, en cambio, se propone mostrar cómo la visión anarquista tradicional de la emancipación social y política ya no concuerda con la realidad contemporánea. “Está claro que, frente a [la] postura histórica del movimiento anarquista, dice, las cartas se redistribuyen hoy. [...] La quiebra del marxismo de Estado

850 J. Rancière, *On the Edge of Politics* [1998], París, Gallimard, “Folio Essays”, 2004, p. 113.

llevó a un cuestionamiento de la idea de un poder de liberación inmanente al mundo de la producción y el intercambio”⁸⁵¹.

Tanto el anarquismo como el marxismo mostraron confianza en la idea de que las contradicciones del capitalismo conducirían a su caída. La crítica anarquista de la dominación compartía la visión marxista de la política como un simple servidor ideológico de la economía: la soberanía estatal y la lógica de gobierno serían sólo instancias de legitimación del capital.

En este punto, al menos, [el anarquismo] coincidía con el marxismo: ambos concebían la democracia como la forma de la mentira política que encubría la realidad de la explotación económica. Ambos buscaban en la sociedad, es decir en su seno, las formas de producción e intercambio, el principio de una represión conjunta de la explotación económica y la opresión estatal⁸⁵².

851 J. Rancière, “La democracia nació de una limitación del poder de propiedad”, Entrevista a Irène Pereira, *Alternativa libertaria*, noviembre de 2007, n° 167.

852 *Idem*.

Los movimientos obreros anarquistas se federaron así en torno a la idea de que la anarquía era sinónimo de “supresión del parasitismo político”⁸⁵³.

No es que hoy sea necesario minimizar las relaciones entre dominación y propiedad, dominación y pobreza, dominación y exclusión. Pero para pensarlas es necesario redefinir la política tras su abusiva reducción a ideología – que no entra en complicidad alguna con el gesto aparentemente similar de Agamben. De hecho, repensar la política implica para Rancière identificar desde el principio política y “principio democrático”, según una comprensión radicalmente nueva de los conceptos mismos de política y democracia.

Nos equivocaríamos si viéramos en tal conclusión el gesto de un revolucionario teórico reformista convertido a la democracia liberal. No es así. “El principio democrático” no se refiere para Rancière a las democracias parlamentarias existentes. “Democracia” no es el nombre de un régimen político o un tipo de gobierno. De hecho, es importante “separar cada vez más el radicalismo democrático de la idea consensual de la democracia como forma de gobierno en las sociedades de libre mercado”⁸⁵⁴. El radicalismo

853 *Idem.*

854 *Idem.*

democrático se define, contra todo pronóstico, como la “autonegación de la legitimidad del poder”⁸⁵⁵.

El anarquismo tradicional no habría notado esta estructura fundamentalmente anárquica de la democracia. En consecuencia, al desistir del calificativo de “anarquista”, Rancière no descalifica el anarquismo sino que, por el contrario, lo radicaliza. La anarquía es, según él, tan antigua como la política ya que aparece con ella, desde su origen griego, con el surgimiento del *demos*.

La anarquía es, en efecto, la expresión de la igualdad radical, como en el caso de la Atenas de Clístenes. “Si partimos de la reforma de Clístenes, escribe Miguel Abensour en una entrevista con Rancière, [...] el pueblo es el instituto de una ciudad igualitaria, diseñada privilegiando un centro común, la igualdad, la simetría y la reversibilidad”⁸⁵⁶. Para comprender la identificación, a primera vista sorprendente, entre igualdad radical y anarquía, es necesario ver que la igualdad no es sólo la posibilidad, para todos, de estar alternativamente en condiciones de mandar y de obedecer. También implica que, en teoría, no se necesita ninguna cualidad particular para gobernar. “El único título [para gobernar] que queda,

855 *Idem*.

856 “Insistencia democrática. Entrevista a Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière”, *Vacarme*, “El poder de la democracia”, verano 2009, n°48, p. 8-17, pág. 9.

dice Rancière, es el título anárquico, el título propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados”⁸⁵⁷.

La igualdad radical aparece así como la dimensión primaria de la política que une el espíritu primitivo de la *politeia* con el anarquismo político tardío. En efecto, si la política designa “el poder igualitario oculto en el principio democrático”, “existe pues, hoy, un acercamiento posible entre el anarquismo y la democracia captada en su radicalidad”⁸⁵⁸.

Rancière concluye:

Propuse una definición del significante democrático que es anárquica, en sentido fuerte: no hay poder que esté autorizado y legitimado para ejercer el poder. La democracia no es en el fondo otra cosa que el recuerdo del significante anárquico. También he trabajado mucho sobre la tradición anarquista y el sindicalismo revolucionario: la idea comunista tiene sentido si es la del poder de cualquiera –y eso es anarquista⁸⁵⁹.

857 *Idem.*

858 “La democracia nació de una limitación del poder de propiedad”, *loc. Cita.*

859 *Idem.*

¿Por qué entonces, una vez más, Rancière duda en declararse anarquista? Se podría responder invocando sus ataques contra cierto anarquismo revolucionario. En una entrevista de 2017 denuncia los excesos autoritarios y violentos de los movimientos anarquistas desde su aparición a finales del siglo XIX hasta la actualidad.

Hay una gran fuerza histórica en el movimiento libertario con un legado muy fuerte. Pero hay que decir que el anarquismo ha significado demasiado a menudo, históricamente, la constitución de una pequeña secta doctrinaria: hemos encontrado doctrinarismo y compromiso político tanto en el anarquismo como en el comunismo. Pude observar, en mi investigación, que cierto número de sindicalistas libertarios se opusieron al régimen de Vichy, ocupando así el lugar de los comunistas borrados del mapa. [...]. Tengo una sensibilidad profundamente anarquista, pero la separo de los pequeños grupos anarquistas. Y quiero desvincular este principio de la confusión que mantenemos hoy: llamamos “anarquistas” a las personas que, con o sin bandera negra, rompen cajeros automáticos al final de las manifestaciones⁸⁶⁰...

Evidentemente habría mucho que decir (en particular sobre la expulsión de los comunistas por los anarquistas –

860 J. Rancière, “El pueblo es una construcción”, *Lastre*, 4 de mayo de 2017, edición online.

curiosa inversión de la situación!). Me atengo a la equiparación de los anarquistas con “matones”. Cabe recordar que no todos los matones son anarquistas y no todos los anarquistas son matones. Y cuando lo son, no solo destruyen los cajeros automáticos. Los Black Blocs: ¿cómo no pensar en ellos, equiparados con terroristas a menudo por los medios?, aunque tengan otros objetivos. El fenómeno Black Bloc, nacido en Berlín en 1980, y que se hizo más visible a finales de los 90 con el surgimiento de los movimientos antiglobalización (Seattle), sería, según la opinión común, la expresión de un anarquismo reducido a un impulso irracional que empuja a los “jóvenes matones a la violencia y al caos”⁸⁶¹. Pero los Black Blocs no siempre recurren a la fuerza, dice François Dupui–Péri:

Son partidarios de respetar la diversidad de tácticas y estiman oportuno que, según las sensibilidades y lógicas de cada uno, algunos se manifiestan pacíficamente y otros se expresan por la fuerza (miembros de Black Blocs incluso se niegan a usar personalmente la fuerza y se unen, por ejemplo, dentro de los grupos de afinidad de enfermeros voluntarios)⁸⁶².

Pero si se puede lamentar que Rancière no profundice en la relación entre su “profunda sensibilidad anarquista” y

861 François Dupui–Déri, “Los Black Blocs se bajan las máscaras”, *Movimientos de ideas y luchas*, 2003, n.º 25, p. 4–17, pág. 5.

862 *Ibidem.*, p. 9

ciertas manifestaciones del anarquismo revolucionario, no creo que se pueda situar en este punto preciso algo así como un rechazo al anarquismo. De hecho, todos los anarquistas sin duda compartirían su idea de que “el anarquismo se trata ante todo de autonomía. Están las cooperativas de producción y consumo, las formas de transmisión de conocimientos e información que son autónomas en relación con las lógicas dominantes. Está la independencia respecto del ámbito gubernamental⁸⁶³. Rancière sigue siendo, a pesar de sus reservas, el único filósofo contemporáneo que reformula claramente la idea clave del anarquismo.

¿Es la *policía*?

¿Dónde está el problema entonces?

Algunos lectores responderán de inmediato: la “policía”. La “policía”, de hecho, es un concepto mayor en el pensamiento de Rancière. “Policía” no se refiere a la policía de a pie, “los golpeadores de las fuerzas del orden y las inquisiciones de la policía secreta”, en fin, el aparato

863 J. Rancière, “El pueblo es una construcción”, *loc. cit.*

represivo que este término suele designar⁸⁶⁴. La *policía* es el otro nombre de la “política” entendida en el sentido habitual del término (que escribiré aquí entre comillas para distinguirla de la otra, entendida como igualdad radical). La “política” decide sobre “la organización de poderes, la distribución de lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución”⁸⁶⁵. La *policía*, según Rancière, es la política amputada de su dimensión anarquista, la amnesia “política” de la política, el olvido de sus orígenes. Lo que comúnmente se denomina “política” (y que en la mayoría de los casos incluye a la democracia entendida como “régimen”) es el resultado de la sustitución de la igualdad radical por la desigualdad hegemónica. En este sentido, “política” es la represión (*policía*) de la política. La igualdad de los ciudadanos reclamada por las democracias parlamentarias se convierte allí en una igualdad abstracta, en una tapadera de “oligarquías” gubernamentales.

El problema es que si Rancière afirma el carácter heterogéneo de la política –en el sentido original– y de la policía, sin embargo, defiende la necesidad de esta última. Si “la política se opone específicamente a la policía”⁸⁶⁶, la

864 J. Rancière, *La méésentente, (el desacuerdo)*, op. cit., p. 51.

865 *Idem*.

866 J. Rancière, *Al filo de la política*, op. cit., pág. 240.

policía no es el objeto malo que una política radical debería tratar de derribar.

¿Por qué? Porque si la política es originalmente anarquista, eso significa que no tiene un orden propio. El principio democrático está desprovisto de principio, no tiene forma preconstituida o lugar asignado a ella. La igualdad radical no es una propiedad, no puede ser un *arkhé*. Entonces, porque no tiene “lugar”, ningún dominio de existencia designado, la política sólo puede existir de vez en cuando: “No siempre hay política. La hay incluso poco y raras veces”⁸⁶⁷.

La política es precisamente lo que inquieta a la policía, es decir al político, a la distribución de la “política”. Pero sus manifestaciones son las de un sujeto “impredecible”, “eclipsante”, “intermitente”, que “ocupa las calles” a veces y “nace de nada más que de la democracia misma”⁸⁶⁸. El enfrentamiento entre la política y la *policía* siempre es inesperado, surge momentáneamente, temporalmente. Es por esto que si la política implementa una lógica enteramente heterogénea en el trabajo de *policía*, al mismo tiempo está siempre ligada a ella. La razón es simple. La política no tiene objetos ni cuestiones propias. Su único

867 J. Rancière, *La méésentente, (el desacuerdo)*, op. cit., p. 37.

868 J. Rancière, *Al filo de la política*, op. cit., pág. 111.

principio, la igualdad, no le es específico y no tiene nada de político en sí mismo⁸⁶⁹.

Es comprensible que estas declaraciones puedan sembrar dudas, en algunos lectores, sobre un posible “anarquismo” en Rancière. Es cierto que la afirmación de la necesidad de la policía es una forma, paradójica, de preservar la anarquía democrática contra su devenir arcaico, dogmático, de principio. Si se instalara la política, se convertiría en... la *policía*. Aun así, es difícil aceptar la idea de la inevitabilidad de la *policía*, –qué palabra tan divertida, además, que Rancière nunca dota de un carácter peyorativo–. Es difícil admitir que algunas fuentes son simplemente menos malas que otras. “Un cuerpo de policía puede [efectivamente] ser infinitamente preferible a otro”⁸⁷⁰, según deje más o menos espacio para que la democracia respire y viva.

Estas extrañas relaciones entre política y *policía* constituyen claramente un punto oscuro en el pensamiento de Rancière, que suscitó dos tipos de reacciones entre sus lectores, en particular los anglosajones.

Para ciertos teóricos anarquistas que se inspiran en su obra, es necesario radicalizar su pensamiento, partiendo de un verdadero postanarquismo, pronunciando el divorcio de la pareja política y policial. Este es, por ejemplo, el punto de

869 J. Rancière, *La méésentente, (el desacuerdo)*, op. cit., p. 55.

870 *Ibidem.*, p. 54.

vista de Todd May, desarrollado en su libro *The Political Thought of Jacques Rancière*⁸⁷¹. El gran mérito de Rancière, dice May, es proponer un concepto de igualdad 'activa' y no simplemente formal, abstracta o 'pasiva'. El problema es que esta igualdad no puede tomar forma institucional sin convertirse inmediatamente en una expresión policial. “Rancière afirma que no se puede institucionalizar una política de igualdad activa, lo que equivale a negar toda permanencia a la expresión democrática. Me gustaría cuestionar tal conclusión, sobre la base de los propios conceptos de Rancière⁸⁷². May se pregunta, por tanto, como si no, cabría prever que una política democrática se libere del orden policial y “cree su propio espacio, al margen de la *policía*”⁸⁷³.

Por el contrario, otros lectores detectan, en las relaciones íntimas de la pareja política y policial, la admisión pura y simple de la imposibilidad del anarquismo. Esta es la posición de Simon Chambers⁸⁷⁴. Según él, en última instancia, Rancière solo propondría una forma de

871 Todd May, *El pensamiento político de Jacques Rancière. Creando Igualdad*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2008.

872 *Ibidem.*, p. 145.

873 *Ibidem.*, p. 176.

874 Simon Chambers, “La política de la policía. Del neoliberalismo al anarquismo y de regreso a la democracia”, en Paul Bowman, Richard Stand, *Reading Rancière. Critical Dissensus*, Londres, Bloomsbury, 2011.

compromiso: el orden existente se puede mejorar, pero no transformar radicalmente, lo único que se puede hacer es “desarrollar mejores fuentes”⁸⁷⁵. “Mi lectura de Rancière, continúa Chambers, es muy diferente a la de May. [...] No vivimos en una democracia y nunca lo haremos. No porque no hagamos lo que se debe hacer, no porque dejemos de hacerlo, sino porque la democracia, tal como la define Rancière, sin ser una utopía, tampoco es un espacio vivo real”⁸⁷⁶.

Entonces, ¿el anarquismo todavía inhibido o el anarquismo imposible para siempre?

875 *Ibidem.*, p. 36.

876 J. Rancière, *Al filo de la política*, *op. cit.*, pág. 245. “La política no tiene pues lugar propio ni sujetos naturales. Una manifestación es política no porque tenga tal lugar y se relacione con tal objeto, sino porque su forma es la de una confrontación entre dos divisiones de lo sensible. Un sujeto político no es un conjunto de intereses o ideas. Es el operador de un particular dispositivo de subjetivación de la disputa a través de la cual se hace política. La manifestación política es, pues, siempre puntual y sus sujetos siempre precarios. La diferencia política está siempre al borde de la desaparición: el pueblo a punto de hundirse en la población o en la raza, los proletarios a punto de fusionarse con los trabajadores defendiendo sus intereses, el espacio de manifestación pública del pueblo con las ágoras comerciantes, etc.”: *ibid.*, p. 245–246.

El desvío explicativo: La licencia dada a lo irrepresentable

Quisiera alejarme de esta alternativa demasiado simple y desviar –en apariencia– la pregunta reformulándola de la siguiente manera: si la política “no tiene un orden propio”, no tiene “lugar”, si “la manifestación política es [...] siempre puntual y sus sujetos siempre precarios”, “siempre al borde de la desaparición”⁸⁷⁷, si por el contrario la democracia radical no tiene nada que ver con las democracias representativas existentes, ¿por qué Rancière rechaza con constante vehemencia la categoría de lo “irrepresentable”?

En efecto, la anarquía no es para él, a pesar de sus eclipses, irrepresentable. A la crítica de la representación parlamentaria se une la defensa de la representación estética de la política⁸⁷⁸. ¿Por qué entonces dice que la democracia es irreductible a la representación parlamentaria pero absolutamente sujeta a la representación artística?

Estas preguntas, que apuntan a la relación entre política y visibilidad, anarquía y manifestación, giran en torno a una

877 J. Rancière, "Once tesis sobre política", en *Al filo de la política*, op. cit., p. 102.

878 En política, “la representación nunca ha sido un sistema inventado para compensar el crecimiento de las poblaciones. No es una forma de adaptación de la democracia a los tiempos modernos y a los vastos espacios. Es, por derecho, una oligarquía”: J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, op. cit., p. 60

crítica sistemática del pensamiento de Jean-François Lyotard. Las categorías de “irrepresentables”, de “imrepresentables”, que juegan un papel importante en este pensamiento, son atacadas sistemáticamente por Rancière, que las trata como sinónimos y las priva de todo potencial, tanto político como estético.

Pero la negación del anarquismo está, en mi opinión, precisa y paradójicamente situada allí, en esta concepción del valor fononómico de la estética que, al desplazar la relación entre política y *policía*, permite, según Rancière, separar la primera de la segunda y dar expresión a su igualdad radical. Tal concepción de la representabilidad de la anarquía, como me propongo mostrar, la traiciona.

Como decía, este desvío es sólo aparente. Nos lleva de vuelta, de hecho, a la *policía*. Al sostener que la anarquía sólo puede sustraerse a la *policía* haciéndose presentable en el orden estético, Rancière se ve abocado a vigilar, en el sentido más banal del término, todo un sector del pensamiento contemporáneo que no da ningún crédito a la posibilidad de una transferencia estética del problema político.

Sobre la diferencia entre disenso y desacuerdo

Los repetidos ataques de Rancière a Lyotard son a primera vista tanto más sorprendentes cuanto que los dos pensadores parecen estar de acuerdo en un punto fundamental: no hay política sin disenso. “Desacuerdo” en el primero, “disputa” en el segundo, ambos parecen implicar una imposibilidad de representación. Y sobre esto, Rancière declara: “El desacuerdo difiere de lo que Jean–François Lyotard conceptualizó bajo el nombre de *différend* (disputa)”⁸⁷⁹.

Recordemos la definición de la disputa: “A diferencia de un litigio, escribe Lyotard, una *différend* (diferencia) sería un caso de conflicto entre partes (al menos dos) que no podría resolverse equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a los dos argumentos. [...] Se carece generalmente de una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos”⁸⁸⁰.

La incompreensión, por su parte, caracteriza “un determinado tipo de situación de discurso: aquél en el que uno de los interlocutores oye y no entiende lo que dice el otro”⁸⁸¹. Parece claro, tanto para Lyotard como para Rancière, que la política implementa varios regímenes

879 J. Rancière, *La méésentente, (el desacuerdo)*, *op. cit.*, p. 14

880 Jean–François Lyotard, *Le différend* (La disputa, la diferencia) París, Minuit, 1984, p. 9.

881 J. Rancière, *La méésentente, (el desacuerdo)*, *op. cit.*, pág. 12

discursivos que permanecen ajenos entre sí. Lyotard sin duda estaría de acuerdo en que tanto en la *différend* (disputa), como en *la méésentente* (el desacuerdo), “no se trata solo de palabras”, sino generalmente sobre “la situación misma de los que hablan”⁸⁸². Que ambos intervengan cuando “X no ve el objeto común que le presenta Y porque no oye que los sonidos emitidos por Y componen palabras y arreglos de palabras similares a los suyos. [...] Las estructuras de desacuerdo son aquellas donde la discusión de un argumento se refiere a la disputa sobre el objeto de la discusión y la calidad de quienes lo hacen objeto”⁸⁸³. Desacuerdo y Disputa provienen de la imposibilidad de hablar de la misma manera (y) sobre la misma cosa, de la falta de argumentabilidad que hace que toda argumentación carezca de sentido.

Si es cierto que la diferencia entre los animales y los humanos coincide con la que existe entre el ruido y el *logos*, es igualmente cierto que algunos sujetos que poseen el *logos* están, sin embargo, excluidos del círculo de los que tienen derecho a hablar, siendo su lenguaje considerado un ruido o un grito. Tanto Rancière como Lyotard así lo afirman. Rancière:

882 *Ibidem.*, p. 14.

883 *Ibidem.*, p. 14–15.

El orden social se simboliza arrojando a la mayoría de los seres hablantes a la noche del silencio o al ruido animal de las voces que expresan placer o sufrimiento. [...] Hay política porque el *logos* nunca es simplemente palabra, porque siempre es indisolublemente el relato que se hace de ese discurso: el relato por el cual una emisión sonora se escucha como habla, apta para enunciar lo que es justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, consentimiento o revuelta⁸⁸⁴.

En cuanto a Lyotard, caracteriza bajo el nombre de “frase–afecto”⁸⁸⁵ algo que no es la ausencia de una oración sino una oración–grito. También se refiere en este punto al célebre pasaje de la *Política* en el que Aristóteles distingue entre la “voz articulada” (*phônè énarthros*) propia del ser humano y exigida por la pertenencia a la comunidad política, y la “voz inarticulada” mixta (o confusa) “(*phônè sunkékhumé*), prerrogativa de los animales en general⁸⁸⁶. La política es el dominio por excelencia del lenguaje articulado, que necesariamente daña los gritos–frases por los que pasa y encadena, sin estar encadenado a ellos. “La política,

884 J. Rancière, *La mésentente* (el desacuerdo), p. 44–45.

885 J.–F. Lyotard, “La sentencia–afecto (Un suplemento a la disputa)”, en *Miseria de la filosofía*, París, Galilée, 2000, p. 43–54.

886 Aristóteles, *Política*, 1253 a 10sq, citado en *Misery of Philosophy*, *op. cit.*, p. 50

escribe Lyotard, consiste en que el lenguaje no es un lenguaje, sino oraciones, o que el ser no es el ser, sino el *Hay*⁸⁸⁷. Todo es político si por política entendemos “la amenaza de disputa (*différend*)”.

¿Es entonces la disputa lo que provoca el litigio entre los dos filósofos? No, ya que si Rancière habla de litigio, se cuida de distinguirlo de lo que él llama litigio “objetable”, es decir, precisamente, litigio legal. “El agravio [...] no puede [...] ser resuelto en forma de acuerdo entre las partes” “mediante la objetivación de la controversia y el compromiso entre las partes”, dice⁸⁸⁸. En Rancière no más que en Lyotard, por lo tanto, el agravio no se resuelve a la manera de una disputa. Por eso el mal persiste, como la disputa, infinitamente. “La persistencia de este daño es infinita porque la verificación de la igualdad es infinita y la resistencia de cualquier orden policial a esta verificación es algo fundamental”⁸⁸⁹.

El daño persiste porque está estructuralmente ligado al problema de la comprensión. Las páginas dedicadas a la comprensión se encuentran entre las mejores de *La*

887 J.-F. Lyotard, *Le différend (La disputa, la diferencia)*, *op. cit.*, p. 200.

888 J. Rancière, *La méésentente (el desacuerdo)*, *op. cit.*, p. 64.

889 *Idem.*

Mésentente (El desacuerdo)⁸⁹⁰ y también parecen confirmar una cercanía con Lyotard.

¿Qué significamos para un niño cuando, tras una reprimenda, una amenaza de castigo, le lanzamos un “me has entendido”? o “¿Entiendes eso?”. Formulados por una autoridad, el “me entendiste”, “¿lo entiendes? obviamente no se refieren a la comprensión de un problema (como “¿comprendiste este razonamiento matemático?”). Aquí, “se entiende” significa “es una orden”. Una orden que significa que realmente no hay nada que entender, que lo único que se puede hacer es obedecer.

Si el interdicto se refiriera a la comprensión de un problema, habría forma de discutirlo. Pero como no hace referencia a ello, sólo queda una cosa por hacer, cumplir.

¿No volvemos a estar, pues, lo más cerca posible de Lyotard, quien declara que hay litigio “cuando no es posible la presentación del daño que [la parte actora] dice haber sufrido”, cuando la parte actora no puede hacerse entender pero entiende que solo tiene que callarse?”⁸⁹¹

Por supuesto, podemos discutir el significado de las palabras mal, litigio, discurso o incluso lenguaje en los dos pensadores. Sin embargo, la incompreensión y el desacuerdo

890 Véase *ibíd.*, pág. 74

891 J.-F. Lyotard, *Le différend*, *op. cit.*, p. 23

nacen en el mismo suelo: lo común, tal como se define precisamente en ausencia de comunidad.

Políticas, acciones y representaciones

Sin embargo, existe un desacuerdo profundo e irreconciliable entre *mésentente* (desacuerdo) y *différend* (disputa, diferencia). La razón solo puede ser la siguiente: si el desacuerdo y la disputa se refieren ambos a una falta de representación, el desacuerdo, al contrario de la disputa, puede tomar el escenario. De ahí el rechazo altamente paradójico que hace Rancière de lo “irrepresentable” y lo “imrepresentable”. Para comprender esto, es necesario primero examinar con más paciencia la categoría de desacuerdo y la relación que establece Rancière entre éste y la estructura anárquica de la política.

Compartir lo sensible

El desacuerdo no es un daño o perjuicio particular que afectaría un equilibrio o integridad anterior. Se trata de un “mal” originario, que se podría decir que es lógico: “La

política comienza con un gran mal⁸⁹². Esto, dice Rancière, está ligado a lo que él llama el “compartir lo sensible”. El compartir de lo sensible es en cierto modo el hojear la política. En efecto, hay varias divisiones en esta división, ordenadas a una doble articulación. La primera se refiere a la equidad. La segunda es el acto de cesión de acciones.

FORMAR PARTE

Hay “dos modos de participar en lo sensible: el del placer y el del sufrimiento, comunes a todos los animales” dotados de voz; y la del bien y el mal, propia sólo de los hombres. Este compartir se fundamenta en la frontera entre el dolor y el sentimiento de justicia e injusticia que lo acompaña, “entre el sentimiento desagradable de un golpe recibido y el sentimiento de 'molestia' sufrido por ese mismo golpe. [...] La diferencia se marca [...] en el *logos* que separa la articulación discursiva de un agravio y la articulación fónica de un lamento⁸⁹³.

La posibilidad de esta articulación discursiva, “propia sólo de los hombres”, marca la apertura del espacio político. La

892 J. Rancière, *La méésentente* (el desacuerdo), *op. cit.*, p. 40

893 *Ibidem.*, p. 20

política es el ámbito donde se pueden formular, expresar y juzgar los errores. La ciudadanía se define así por un “formar parte (*metexis*)”, igual para todos, por la *politeia*. Rancière recuerda que Aristóteles, en el *Libro I* de la *Política*, “distingue el mando político de todos los demás, como mando sobre iguales” y define, como hemos visto, “en el *Libro III*, al ciudadano como aquel que 'participa en el mando' y en el ser mandado”⁸⁹⁴.

La reversibilidad entre el mando y la obediencia de los ciudadanos, encuentra su manifestación colectiva en el pueblo. El pueblo es un sujeto que actúa sobre sí mismo y sufre por sí mismo. Este acto-de-sufrir, sin embargo, no es una autoafección en la medida en que “contradice la lógica normal del actuar que tiene un agente dotado de una capacidad específica para producir un efecto sobre una materia o un objeto, poseyendo la habilidad específica para realizar ese efecto y nada más”⁸⁹⁵. Aquí hay precisamente “ruptura de la correlación entre una capacidad de controlar y una capacidad de ser controlado”⁸⁹⁶. No hay aptitud especial o cualificante para mandar y obedecer⁸⁹⁷. La política “no supone simplemente [...] la ruptura de la distribución “normal” de posiciones entre quien ejerce un

894 J. Rancière, *Al filo de la política*, *op. cit.*, pág. 224.

895 *Ibidem.*, p. 227.

896 *Ibid.*, pág. 233.

897 *Ibidem.*, p. 229.

poder y quien lo padece, sino una ruptura en la idea de las disposiciones que hacen esa posición adecuada”⁸⁹⁸.

La reversibilidad entre mandar y obedecer, considerada en su radicalidad, anula también la distinción entre superioridad e inferioridad. Entonces, ¿de dónde viene el desacuerdo?

LA ASIGNACIÓN DE LAS PARTES

Viene del hecho de que no puede haber comunidad sin la distribución de acciones. La justicia política es en efecto “el orden que determina el reparto de los bienes comunes”⁸⁹⁹. Sin embargo, esta asignación se basa necesariamente en un “error de cálculo”. Introduce la desigualdad en la igualdad de tener una parte. La desarmonía es el daño democrático que la comunidad se inflige a sí misma por el desequilibrio que existe entre la igualdad radical de los ciudadanos y la imposibilidad de repartir equitativamente las partes del bien común.

898 *Idem.*

899 J. Rancière, *La mésentente* (el desacuerdo), *op. cit.*, pág. 23.

El término “mécompte” (decepción) combina la idea de predicción errónea y error de cálculo:

Lo que nos enseñan los “clásicos” es ante todo esto: la política no es una cuestión de vínculos entre los individuos y de la relación entre los individuos y la comunidad, es una “cuenta” de las partes de la comunidad, que es siempre un falso conteo, un conteo doble o un conteo erróneo⁹⁰⁰.

La igualdad política nunca puede traducirse en igualdad aritmética. La igualdad aritmética –a cada uno la misma cantidad– sólo se aplica a los intercambios comerciales. Sin embargo, la comunidad política no se basa “en un contrato entre intercambiadores de bienes o servicios, es necesario [por lo tanto] que la igualdad que allí reina sea distinta de aquella según la cual se intercambian los bienes y se repara el daño⁹⁰¹. 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 balance contable entre ganancias y pérdidas o una ecuación entre un producto y un precio. Es la “sumisión” de la igualdad aritmética a la “igualdad geométrica que proporciona, para la armonía común, las partes de la cosa

900 *Ibidem.*, p. 25

901 *Ibidem.*, p. 24

común que posee cada parte de la comunidad del bien común”⁹⁰².

La política presupone así necesariamente el paso de la cantidad a la calidad, de la equivalencia lineal a la distribución proporcional. La armonía de la ciudad sólo puede obtenerse de la razón, de la razón de proporción entre las partes de la cosa común que posee cada parte de la comunidad y la parte que cada uno aporta al bien común. Las participaciones comunitarias deben ser estrictamente proporcionales a lo que aporta cada parte de la comunidad y que le da derecho a “tener una parte del poder común”⁹⁰³.

El problema es que algunos no aportan nada, solo su falta de aporte específico. Así, el pueblo sólo tiene su libertad para compartir. Y esto “no es exclusivo de él en absoluto. [...] La gente común es en efecto simplemente libre como los demás”⁹⁰⁴. El pueblo no tiene nada que aportar a la

902 *Idem.*

903 *Idem.*

904 *Ibidem.*, p. 27. “¿Qué es entonces [...] la libertad que trae el común de la gente a la comunidad? ¿Y cómo es única para ellos? Es aquí donde se revela el error de cálculo fundamental. [...] La libertad del *demos* no es una propiedad determinable sino una pura facticidad. [...] Puro hecho de haber nacido en tal o cual ciudad, y especialmente en la ciudad ateniense, después de haber sido abolida allí la esclavitud por deudas [...]. La mera imposibilidad de los *oligoi* de esclavizar a sus deudores se ha transformado en la apariencia de una libertad que sería propiedad positiva del pueblo como parte de la comunidad”: *ibid.*, p. 26

ciudad, ninguna “parte de valor” (*axia*) aparte de la cualidad de hombres libres de sus miembros. En tanto que la libertad es propiedad de todo ciudadano, no puede constituir una *axia* específica. La libertad del pueblo aparece entonces como esta “parte de los que no tienen parte”, imposible de contar y por lo tanto excluida del compartir. La distribución de los lugares se hará, pues, sin las personas, en base a otras cualidades distintas de la ausencia de cualidades. Así, la riqueza y el nacimiento se convertirán en títulos para gobernar, y legitimarán el hecho de que quien los posee manda.

La igualdad geométrica se convierte al mismo tiempo en cálculo jerárquico, pasando del cardinal (1,2,3...) al ordinal (1º, 2º, 3º...), operando en adelante según el más y el menos. El imperativo político se formula entonces de la siguiente manera: “Poner a los que valen más por encima de los que valen menos”⁹⁰⁵. Los que no tienen nada son los últimos. El pueblo se vuelve indiferenciado en el “populacho”, ya no la gente común sino la masa indistinta, que no tiene nada más que ofrecer que su cantidad.

“Llamo participación de lo sensible”, dice Rancière, “a este sistema de evidencias que muestra simultáneamente la existencia de un común y las divisiones que definen los

905 J. Rancière, *El odio a la democracia*, *op. cit.*, pág. 71.

lugares y las respectivas partes en él”⁹⁰⁶. Este segundo compartir de lo sensible se superpone al primero, al tomar parte en él, como para eliminar o disimular el desengaño, pero inscribiéndolo aún más profundamente en el cuerpo social. Comienza la “política”, entendida como la distribución de los títulos para ejercer el poder y de las cualificaciones necesarias para el ejercicio de las funciones gubernamentales. Comienza la asimilación de la “política” a la *policía*. “La *policía* es una división de lo sensible cuyo principio es la ausencia de vacío y el suplemento”⁹⁰⁷. Un compartir que hace creer a la gente que cada uno tiene o puede tener su parte.

LA FILOSOFÍA COMO “ARCHI-POLÍTICA”

La filosofía juega un papel principal en la legitimación y normalización de los errores de cálculo. La filosofía política, como muestra Rancière desde notables lecturas de Platón y

906 J. Rancière, *El compartir de lo sensible. Estética y política*, París, La Fabrique, 2000, p. 12

907 J. Rancière, *Al filo de la política, op. cit.*, pág. 240.

Aristóteles, se presenta muy pronto como una “arqui-política” y una “para-política”⁹⁰⁸.

Comencemos con Aristóteles y volvamos a las tres grandes aporías de la Política: 1) la introducción del “principio del mejor” para justificar la elección de gobernantes, que rompe la reversibilidad ciudadana de mando y obediencia; 2) el establecimiento de la sinonimia entre *politeia* y *politeuma*, soberanía estatal y gobierno, aun cuando Aristóteles había reservado al gobierno el simple ejercicio del poder y no su distribución; 3) la diferenciación entre la democracia entendida como la esencia misma de la *politeia* y la democracia como un simple “régimen” –lo que hace vacilar sobre el tema del libro: pensar la política en general o determinar, a partir de comparaciones entre diferentes tipos de gobierno, cuál es el mejor régimen.

Estas aporías no tienen, según Rancière, que renueva poderosamente su interpretación, absolutamente nada accidental: constituyen el objeto mismo del libro.

Primera aporía. En el *Libro III* de la *Política*, Aristóteles introduce el “principio del mejor” para justificar el hecho de que no todos pueden gobernar. Que sólo el “buen hombre” que no tiene talento particular, pero posee virtud es capaz,

908 J. Rancière, *La mésestante* (el desacuerdo), *op. cit.*, p. 100. Rancière introduce en este punto del texto los tres términos “arquipolítica”, “metapolítica” y “parapolítica”.

legítimamente, de hacerlo. Sólo él, en efecto, es capaz de percibir el “bien común”. Aristóteles se esfuerza por justificar el derecho de la “minoría de los hombres al 'mérito'” a gobernar y por lo tanto mandar “cualquier mayoría de hombres”⁹⁰⁹.

La virtud, sin embargo, no es el único *axia* (valor) que da título para gobernar. Aristóteles, en realidad, “cuenta tres” *axiai*: “la riqueza de unos pocos (los *oligoi*); la virtud o excelencia (*aretè*), que da su nombre a lo mejor (*aristoi*); y la libertad (*eleutheria*) que pertenece al pueblo. Es cierto que Aristóteles no concede ningún privilegio inmediato a los “ricos”. La “virtud” es de hecho para él el *axia* primordial. Pero llega a admitir que el único “valor” inmediatamente convincente sigue siendo, de hecho, la riqueza. “En la hermosa armonía de los *axiai*, sólo un título es fácilmente reconocible: la riqueza de los *oligoi*”⁹¹⁰. En cuanto a la libertad, hemos visto que no representa ningún valor específico. “El pueblo no es sino la masa indiferenciada de los que no tienen título positivo, ni riqueza ni virtud”⁹¹¹ y sólo poseen esta libertad que en modo alguno constituye su privilegio, ya que la comparten precisamente con quienes poseen riqueza y virtud.

909 “Según el modelo de la 'mezcla' de lo puro y lo impuro (III, 1281 b36)”: J. Rancière, *La Mésharmonie*, op. cit., p. 25

910 *Ibidem.*, p. 26

911 *Ibidem.*, p. 27

La aporía es, por tanto, aún más profunda de lo que inicialmente pensábamos. No se trata sólo de contradecir la reversibilidad cívica del mando y la obediencia por la superioridad hegemónica del hombre virtuoso. Se trata también de reconocer que, en realidad, la virtud misma se inclina ante la riqueza. “El mismo Aristóteles que se esfuerza, en la *Ética a Nicómaco* o en el *Libro III* de la *Política*, para dar consistencia a las tres partes y a los tres títulos, lo admite sin misterio en el *libro IV* o en la *Constitución de Atenas*: la ciudad tiene, en verdad, sólo dos partes: los ricos y los pobres⁹¹². O también: “Casi en todas partes [...] son los ricos los que parecen ocupar el lugar de los buenos (*Política IV*, 1294a 17–19)⁹¹³. Aunque parezca deplorarlo, Aristóteles confirma la inevitabilidad de la supremacía del valor “riqueza”. Los mejores (*aristoi*) siempre pueden fallar en demostrar su superioridad. A los ricos, no les cuesta convencer de la realidad de su fortuna.

La división de ricos y pobres, que reintroduce la *oikonomia* en la política, transforma cualquier gobierno en una oligarquía. Tan pronto como hay una jerarquía, una asimetría entre los que mandan y los que obedecen, el principio oligárquico está en funcionamiento. La “filosofía

912 *Ibidem.*, p. 30

913 *Idem.*

política” nunca habrá hecho otra cosa que establecerla y justificarla.

Segunda aporía: la sinonimia entre constitución y gobierno. Esta segunda aporía de la *Política* se deriva de la primera: es en última instancia del gobierno de quien depende el destino de la *politeia*, y no al revés. Los gobernantes, que se autorizan por su *axiai*, sus valores o títulos para gobernar, deciden sobre la gestión de la “política” que ya se ha convertido en *policía*: “organización de poderes, distribución de lugares y funciones y sistemas de legitimación de esta distribución”⁹¹⁴.

La división del trabajo acompaña a la distribución policial de las acciones ordinarias. Ya lo vemos en Platón. “Los artesanos, declaró, no tienen tiempo para dedicarse a otra cosa que no sea su trabajo. No pueden estar en otro lugar porque el trabajo no espera. El compartir de los sensibles muestra quién puede participar en lo común según lo que hace y donde está. Tener tal ocupación en tal tipo de lugar define competencias o incompetencias en lo común. Esto define el hecho de ser visible o no en el espacio común, dotado de una palabra en el común, etc.”⁹¹⁵. A la igualdad geométrica corresponde una división entre ciudadanos visibles y ciudadanos invisibles, ocupados en su tarea, sin

914 *Ibidem.*, p. 51.

915 J. Rancière, “Le division du sensible”, Entrevista, *Multitudes*, verano de 1999, edición en línea.

otra cualidad que su fuerza de trabajo, y sin tiempo para otra cosa que tratar de venderla.

Los primeros de la lista ordinal, por lo tanto, tienen rienda suelta para dedicar toda su energía a la competencia entre rivales, “partidos que luchan por ocupar el *arkhai* y conquistar el *kurion* de la ciudad”⁹¹⁶.

La segunda aporía deriva, pues, del hecho de que “el gobierno de la ciudad, la autoridad que la dirige y la mantiene, es siempre el gobierno de uno de los 'partidos', de una de las facciones que, imponiendo su ley a la otra, impone a la ciudad la ley de la división”⁹¹⁷. Contradicción interna de la *politeia*: la soberanía es asunto del más fuerte.

Esta contradicción interna puede formularse como un cierto retorno de la igualdad aritmética dentro de la igualdad geométrica. La cantidad se convierte en una cualidad hegemónica en sí misma.

La ley de la oligarquía es, en efecto, que la igualdad “aritmética” manda sin trabas, que la riqueza es justamente idéntica a la dominación. Se dirá que los pobres de Atenas estaban sujetos al poder de los nobles, no al de los comerciantes. Pero precisamente, la libertad del pueblo de Atenas reduce la dominación natural de

916 J. Rancière, *La méésentente* (el desacuerdo), *op. cit.*, p. 108.

917 *Ibidem.*, p. 109.

los nobles, fundada en el carácter ilustre y antiguo de su linaje, a su simple dominación como ricos propietarios y monopolizadores de la propiedad común. Devuelve a los nobles a su condición de ricos y transforma su derecho absoluto, devuelto al poder de los ricos, en una *axia* particular⁹¹⁸.

Embrujo de la oikonomia, definitivamente imposible de evitar.

Tercera aporía: el estatuto de la democracia. ¿Qué pasa entonces con la democracia primaria, dividida, compartida, redistribuida, desatendida? Se ve, entre los filósofos, reducida a un tipo de gobierno o 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, de la multitud o muchedumbre. De este modo :

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 ser gobernados y los gobernados parecen ser gobernantes; las mujeres son iguales a los hombres; el padre se acostumbra a tratar a su hijo como un igual; el meteco y

918 *Ibidem.*, p. 27

el extranjero se vuelven iguales a los ciudadanos; el maestro teme y halaga a los alumnos que, por su parte, se burlan de él; los jóvenes son iguales a los viejos y los viejos imitan a los jóvenes; hasta los animales son libres y los caballos y burros, conscientes de su libertad y de su dignidad, empujan en la calle a los que no les ceden el paso⁹¹⁹.

La democracia es anarquía. De una división de lo sensible a la otra, podemos ver que esta oración adquiere dos significados perfectamente contradictorios.

Para Platón, es necesario poner límites a la igualdad de cualquiera con cualquiera, restablecer el orden contando cuidadosamente todos los componentes, funciones, profesiones que componen la comunidad para asignar entonces a cada miembro su verdadero lugar, de acuerdo con la idea de la *República*. Es este proyecto el que Rancière llama “arquipolítico”. “La archi-política, de la que Platón da el modelo, escribe, expone en toda su radicalidad el proyecto de una comunidad basada en la realización integral, la sensibilización integral del *arkhé* de la comunidad, reemplazando la configuración de democracia

919 Platón, *República*, VIII, 562d–563d, citado en J. Rancière, *La Haine de la démocratie*, *op. cit.*, p. 42–43.

de la política⁹²⁰. La archi-política pretende así corregir el error original, poner fin al disenso, saldar cuentas.

El paso de la democracia como fundamento de la *politeia* a la democracia como “régimen” marca en Aristóteles el paso de la política a la “para-política”. A diferencia de Platón, Aristóteles no sustituye un orden ideal por un orden existente, sino que intenta conciliar la igualdad original irreconciliable y su oligarquía. “El problema de la parapolítica será entonces reconciliar las dos naturalezas y sus lógicas antagónicas⁹²¹. Se trata pues, por ejemplo, de afirmar, por una parte, la legitimidad originaria del *demos* y hacerla desaparecer, por otra, enviando al pueblo a trabajar en el campo, promoviendo una especie de democracia agraria en que los campesinos estén demasiado ocupados en el trabajo para participar efectivamente en el gobierno. En efecto, la integración del pueblo en el “telos de la comunidad” sólo es posible “bajo la forma de una ausencia”⁹²².

Esto se expresa en la famosa jerarquía de tipos de democracia presentada en los Libros IV y VI de *Política*. La mejor democracia es la democracia campesina porque es precisamente aquella donde el *demos* está ausente de su

920 J. Rancière, *La méésentente* (el desacuerdo), *op. cit.*, p. 100.

921 *Ibidem.*, p. 107.

922 *Ibidem.*, p. 110.

lugar. La dispersión de los campesinos en campos lejanos y la coacción del trabajo les impiden llegar a ocupar el lugar de su poder⁹²³.

Las aporías centrales de la Política no son, pues, una vez más, accidentes. Expresan y justifican sin decirlo claramente –lo cual es el papel de una aporía–, el desacuerdo que originariamente estructura la política.

El estado tambaleante del texto expresa la misma estructura coja del *arkhé*. El archi–paradigma (paradigma del *arkhé*) es sólo “la mentira que inventa una naturaleza social para dar a la comunidad un *arkhé*.”

Al no impugnar nunca el exorbitante privilegio concedido al gobierno sobre la soberanía estatal, la *Política* de Aristóteles es sólo una *archi–policía*⁹²⁴. En adelante, “podemos decirlo simplemente: la *politeia* de los filósofos es la identidad de la *política* y la *policía*”⁹²⁵.

923 *Idem*.

924 “Esta archi–política es por lo tanto también una archi–policía que otorga modos de ser y modos de hacer, modos de sentir y modos de pensar”: *ibíd.*, p. 103.

925 *Ibidem.*, p. 99.

EL SORTEO

En realidad, si la *Política* de Aristóteles hubiera sido fiel a sus intenciones originales, habría afirmado con fuerza que la reversibilidad del mando y la obediencia se basaba únicamente en la “contingencia igualitaria”, es decir, sobre la nada. Pero eso hubiera llevado al filósofo a admitir que el único gobierno aceptable era el de “cualquiera”, basado en el sorteo, su única legitimidad posible.

Rancière nunca abandonó esta idea de sorteo:

Mi idea fundamental es que no se ve por qué una representación por sorteo sería peor que una representación en las condiciones actuales. Ya, la representación por sorteo elimina a las personas que quieren gobernar. En segundo lugar, elimina el clientelismo. En tercer lugar, elimina el desarrollo de los sentimientos de inquietud que están ligados al propio informe electoral. Por supuesto, uno siempre puede decir: “No veo a mi familia, mi conserje o mi plomero dirigiendo el Estado”. Puede ser. Pero, ¿por qué vemos particularmente, para esta tarea, a los miembros de una escuela de administración o a los abogados comerciales? ¿Debe el Estado estar dirigido por representantes de intereses especiales bien definidos? ¿Por gente enferma de poder? Pues esta es precisamente la combinación

que tenemos actualmente: el Estado está gobernado por adictos al poder y representantes de los intereses financieros⁹²⁶.

Lo que justifica el sorteo es que “no hay, en rigor, un gobierno democrático”⁹²⁷. La democracia es fundamentalmente “no-gobernable” ya que ninguno de sus miembros tiene capacidad para gobernar más que otro. “Es propiamente este no-gobernable sobre el que todo gobierno debe finalmente encontrarse fundado⁹²⁸. Si existiera una aptitud para gobernar, sólo podría ser, paradójicamente, “el título anárquico, el título de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados”⁹²⁹ y por tanto permanecen indiferentes al hecho de ser uno u otro. El sorteo también implicaría plazos cortos, no renovables y no acumulativos. Todo lo contrario de la *policía* y la *archi-política*.

926 J. Rancière, “El pueblo es una construcción”, *loc. cit.*

927 J. Rancière, *El odio a la democracia*, *op. cit.*, pág. 59.

928 *Ibid.*, pág. 57.

929 *Ibidem.*, p. 53.

LA RECONFIGURACIÓN A ESCENA

El sorteo sería entonces la única forma de representación política justa que, al mismo tiempo, por depender únicamente del azar, dejaría sin sentido al propio concepto de representación.

Sin embargo, Rancière no concluye que la democracia sea irrepresentable. Y es aquí donde aparece la verdadera dificultad inscrita en el corazón de su concepto de anarquía. Toda la cuestión es saber qué se entiende por “representación”.

A diferencia de Lyotard, Rancière afirma que el daño político originario no causa, en rigor, víctima alguna: “el concepto de daño no está ligado [...] a ninguna dramaturgia de victimización⁹³⁰. La cadena de sinónimos –“desacuerdo”, “disenso”, “equivocado” (en griego *blabè*), “disputa”–, no se refiere a ninguna catástrofe o tragedia.

Lo que quiere decir que la cuenta defectuosa no es un aniquilamiento y no procede de ningún sacrificio⁹³¹. La anarquía originaria, es cierto, no tiene un lugar propio y por lo tanto no puede, en cierto sentido, tomar el poder. Pero

930 J. Rancière, *La méésentente, (el desacuerdo)*, op. cit., pág. 63.

931 Lo sublime “no es sino el anuncio sacrificial de la ética en el campo estético. [...] Tendremos que volver a los términos 'sacrificio' y 'desastre'”: J. Rancière, *Malaise dans l'esthetics*, París, Galilée, 2004, p. 121.

esto no significa que no pueda existir una *topología política* diferente a la de la “política” –de la *policía*. Es posible un desplazamiento de la cuenta errónea, lo que la hace visible. Esta nueva topología se obtiene mediante un “cambio de escena”, que regula el régimen de visibilidad del desacuerdo. Régimen que Rancière llama esta vez “metapolítica”⁹³². Los movimientos obreros de la primera mitad del siglo XIX, la formación de la Comuna, la revolución de 1968, los movimientos de ocupación recientes... No basta que se produzcan estos hechos para que aparezcan. Solo se vuelven verdaderamente visibles a costa de su reconfiguración estética. La *metapolítica*, por tanto, designa no sólo lo que sucede, sino lo que termina por hacer lo que sucede: la metamorfosis escénica, o distribución guionizada de la política.

Metapolítica: su nombre ya lo indica, la política “más allá” de la “política” en el sentido actual del término, “desplaza un cuerpo del lugar que le ha sido asignado o cambia el destino de un lugar; hace visible lo que no tenía por qué ser visto, hace oír un discurso donde sólo cabía el ruido, hace oír como discurso lo que sólo era oído como ruido”⁹³³.

Esta nueva división de lo sensible, esta redistribución, “rompe la configuración sensible en la que las partes o su

932 J. Rancière, *El desacuerdo*, *op. cit.*, p. 100.

933 *Ibidem.*, p. 53.

ausencia están definidas por un presupuesto que por definición no tiene cabida: el de la parte de los sin-parte. Esta ruptura se manifiesta en una serie de actos que reconfiguran el espacio donde se definieron las partes, y la ausencia de partes”⁹³⁴.

Tales desplazamientos, o traducciones, son esencialmente de dos tipos íntimamente ligados: subjetivaciones y representaciones.

“Toda subjetivación es una desidentificación, el desgarramiento de la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio sujeto donde cualquiera puede ser contado porque es el espacio de un conteo de lo no contado, de una conexión por un lado y de la ausencia de una parte”⁹³⁵. De este proceso, Rancière da dos ejemplos, mujeres y proletarios: “La ‘mujer’ en política es el sujeto de la experiencia –el sujeto desnaturalizado, desfeminizado– que mide la brecha entre una parte reconocida –la de la complementariedad sexual– y una ausencia de parte “obrera” o mejor “proletaria” es [...] el sujeto que mide la brecha entre una parte del trabajo como función social y la ausencia de la parte de quienes lo realizan en la definición de bienes comunes de la comunidad”⁹³⁶. La subjetivación es

934 *Idem.*

935 *Ibid.*, pág. 60

936 *Idem.*

la intensificación de las singularidades, que encuentra su materialización en “eventos de palabra”. El trastoque en el orden de los cuerpos y las existencias –“desidentificación”– es la antesala de los procesos representativos.

Las “representaciones” caracterizan las transferencias a través de las cuales se escribe estéticamente la política. Para Rancière, la estética no es una disciplina ni un discurso sobre lo bello, sino el vehículo metamórfico a través del cual se cuenta el descuido en el arte.

El reparto escenarizado que preside el nuevo compartir de lo sensible no es por ello un acto de rescate. El arte no arregla la política. Él mismo es política de cabo a rabo en cuanto permite el desplazamiento de la política hacia su forma. A cambio, cada forma tiene “una política que [le] es propia⁹³⁷. Una forma es una entrada en la realidad. Un logro, en el sentido literal de la palabra. El arte no “tiene que convertirse en una forma de vida”. En él, “al contrario, es la vida la que [toma] forma”⁹³⁸.

El desacuerdo con Lyotard aparece aquí en toda su magnitud: a diferencia de la diferencia (disputa), el daño, incluso infinito, puede ser tratado. Y esto en y a través del desplazamiento estético.

937 *Ibidem.*, p. 49.

938 *Ibid.*, pág. 57.

“Lo que no es ajustable, dice Rancière, no es necesariamente intratable. El mal no puede resolverse mediante la objetivación de la disputa y el compromiso entre las partes. Pero es tratado –por dispositivos de subjetivación que lo hacen consistir en una relación modificable entre las partes, como la modificación misma del terreno sobre el que se asienta”⁹³⁹.

O también: “Entre el arreglo legal y la deuda inexpiable, la disputa política revela un irreconciliable que sin embargo es tratable”⁹⁴⁰. Y en este “negociar”, el arte es un actor principal.

CONTRA LYOTARD

Volvamos al problema de la comprensión. El “¿me has entendido? no deja nada a entender. Al mismo tiempo, si el ordenante y su destinatario no hablaran el mismo idioma, dice Rancière, si no se entendieran de alguna manera, sería

939 *Ibidem.*, p. 64.

940 *Ibidem.*, p. 63.

imposible que quien la recibiera ejecutara la orden”. “Puesto que el inferior ha entendido la orden del superior es porque participa de la misma comunidad de seres hablantes; que es, en esto, su igual. Se sigue, en suma, que la desigualdad de rangos sociales sólo funciona por la igualdad misma de los seres hablantes”⁹⁴¹. O también:

[El] *logos* primario está mordido por una contradicción primaria. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: uno debe entender la orden y uno debe entender que debe ser obedecida. Y para hacer eso, debes ser igual a quien te manda. Es esta igualdad la que carcome cualquier orden natural⁹⁴².

Incluso los esclavos, “no ciudadanos”, entienden que deben obedecer. Si para Aristóteles, el esclavo “es aquel que participa de la comunidad del lenguaje en la única forma de comprensión (*aisthesis*), no de posesión (*hexis*)”, lo cual no le impide comprender. La gobernabilidad, que se basa en la asimetría entre quienes mandan y quienes obedecen, manifiesta negativamente la paradoja según la cual nadie es finalmente gobernable. “Comprender” el lenguaje del mando y de la obediencia es ponerse por ello,

941 *Ibíd.*, pág. 78.

942 *Ibíd.*, pág. 37.

inmediata y paradójicamente, a la altura de los que mandan y gobiernan.

Pero el arte nos recuerda con razón que todos hablan el mismo idioma precisamente porque entienden que no hablan el mismo idioma. El arte revela la fuerza *poiético-política* de lo sensible, donde los gritos y las palabras también son iguales.

El animal político moderno es ante todo un animal literario, atrapado en el circuito de una literariedad que deshace la relación entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos que determinaba el lugar de cada uno. Una subjetivación política es producto de estas múltiples líneas de fractura por las que individuos y redes de individuos subjetivizan el desfase entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento con la igualdad del logos⁹⁴³.

Estamos entonces a la distancia máxima de la economía de la disputa (diferencia) que “pertenece a una edad moderna de litigación”, la del Holocausto, cuyo grito –todas las frases–afecto de las víctimas– permanece por su parte definitivamente impresentable y por lo tanto intratable.

943 *Ibid.*, pág. 61.

IRREPRESENTABLE E IMPRESENTABLE

Lyotard, como sabemos, detecta el trazo de la diferencia (disputa) en lo sublime kantiano que desafía a la imaginación a configurar la superación infinita de los umbrales sensibles. Desafío de lo imposible, cuyo peso aplastante ha terminado por inscribir lo impresentable en el corazón del arte contemporáneo.

¿Cuál es la diferencia entre “impresentable” e “irrepresentable”? Debemos volver, dice Lyotard, a la distinción kantiana entre lo bello y lo sublime. Esta distinción coincide con la que existe entre representación (*Vorstellung*) y presentación (*Darstellung*). La representación, para Kant, está siempre ligada a una forma. Lo que tiene un contorno, una limitación, un aspecto, es bello y da placer. El sentimiento de lo sublime, por el contrario, se relaciona con lo “sin forma” (*formos*). La imaginación, que quisiera desempeñar su habitual papel de mediadora, intenta presentar –si no representar– o razonar esta derrota de la forma, pero fracasa. Lo sublime surge del choque de este fracaso, de este encuentro con el infinito de lo informe cuya *Darstellung* sólo puede ser negativa.

Lyotard observa que lo sublime kantiano ya tiene la estructura de una disputa, una diferencia entre las facultades. El conflicto entre la razón y la imaginación, escribe, citando a Kant, “no es una diferencia ordinaria, que una tercera instancia puede tomar y resolver, sino 'una disputa', un 'Widerstreit'⁹⁴⁴. La “analítica de lo sublime” saca a la luz la heterogeneidad de las reglas propias de cada facultad, que prohíbe cualquier transferencia, cualquier *foronomía*, precisamente de estas reglas de una facultad a otra. Lyotard se compromete a leer, a través de esta discordia específica y del problema que plantea a la razón, la disputa que impide para siempre a las víctimas ser escuchadas. La falta de forma de lo que han experimentado hace que su experiencia sea impresentable.

Lo sublime, constituido así como instrumento de interpretación ético-política de las catástrofes del siglo XX, se ha convertido, según Rancière, en la experiencia estético-política de la posmodernidad.

El arte, para Lyotard, sólo puede ser un arte abstracto, que no figura, un arte de lo impresentable, una huella.

Rancière se niega precisamente, dice, a hacer la diferencia entre representación y presentación, irrepresentable e impresentable. Estas nociones son a sus ojos más síntomas

944 J.-F. Lyotard, *Lecciones sobre la analítica de lo sublime*, París, Klincksieck, 2015, p. 117.

que conceptos. Denuncia “el uso inflacionista de la noción de lo irrepresentable y de toda una serie de nociones a las que voluntariamente se conecta: lo impresentable, lo impensable, lo intratable, lo irredimible, etc. Este uso inflacionario se encierra, en efecto, bajo el mismo concepto y envuelve con la misma aureola de terror sagrado todo tipo de fenómenos, procesos y nociones, que van desde el mosaico de la prohibición de la representación hasta la Shoah (el Holocausto), pasando por lo sublime kantiano, la primitiva escena freudiana, el Gran Vidrio de Duchamp o el *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* de Malevitch”⁹⁴⁵.

LOS DOS ESQUEMAS DEL ARTE

Con esta mezcla–papilla, prosigue, asistimos al surgimiento de “un nuevo modo de arte”⁹⁴⁶, que pura y simplemente da fe de su “impotencia”⁹⁴⁷. Sin embargo, tal visión del arte procede de una confusión tanto conceptual

945 J. Rancière, “Si hay algo irrepresentable”, *Le Genre humaine*, 2001, n° 36, p. 80.

946 *Ibidem.*, p. 82.

947 *Ibidem.*, p. 80.

como histórica. Una confusión entre dos esquemas del arte, sin embargo, bastante distintos: el “régimen representativo” y el “régimen estético”⁹⁴⁸.

La categoría de “irrepresentable” sólo tiene sentido, en realidad, en el primero, el “régimen representativo”, propio del arte clásico. Para Rancière, no hay nada irrepresentable sino en el régimen de la representación y su significado es, por tanto, enteramente relativo. Lo irrepresentable en efecto no designa lo que escapa a toda representación, sino lo que, para hacerla posible, debe sufrir cierto número de adaptaciones, de “regulación[es] de la relación entre lo decible y lo visible”⁹⁴⁹. Corneille, por ejemplo, se comprometió en 1659 a escribir un *Edipo* y se vio confrontado con el hecho de que la tragedia era en adelante inadmisibile para los espectadores de su tiempo. La escena de los ojos arrancados del héroe, de esa sangre que “se destila en su rostro”, ya no puede, por razones de decoro, mostrarse. Corneille debe, por tanto, encontrar la distancia justa, los medios justos para llegar a representarla. Entonces decidió “dejar fuera de escena lo demasiado visible de los ojos arrancados”⁹⁵⁰. Esta escena es pues, si se quiere, irrepresentable pero no compromete al mismo

948 *Ibidem.*, p. 83.

949 *Ibidem.*, p. 87.

950 *Idem.*

tiempo su representación, que puede ser simplemente “ajustada” y “acomodada”⁹⁵¹. Jugamos detrás de la cortina.

Por otro lado, “desde el romanticismo”⁹⁵² y el nacimiento del “régimen estético” del arte, la situación es muy diferente. En efecto, de lo irrepresentable, tal como lo acabamos de definir, no hay más. El régimen estético del arte corresponde al período del realismo romántico. “Pero, ¿qué es el realismo romántico? Es la emancipación de la semejanza de la representación, la pérdida de las proporciones y las propiedades representativas”⁹⁵³. Un hecho que tiene como consecuencia que todo, en adelante, es representable. Desapareció la necesidad de acomodación, adaptación y decoro. El realismo romántico del siglo XIX libera una manera de decirlo todo negándose a priorizar lo visible. “Todo está ahora al mismo nivel: los grandes y los pequeños, los hechos importantes y los episodios insignificantes y, finalmente, los hombres y las cosas”⁹⁵⁴. Para Flaubert, por ejemplo, “Yvetot vale Constantinopla”⁹⁵⁵.

951 *Ibidem.*, p. 86.

952 *Ibidem.*, p. 88.

953 *Ibidem.*, p. 90.

954 *Idem.*

955 *Ibidem.*, p. 88.

“Ahora hay una disponibilidad general de todos los temas para cualquier forma de arte”, una exposición total a la actuación⁹⁵⁶. Rancière llega a afirmar que esta exposición “no conoce ningún objeto que la culpe por su propia singularidad. Ha demostrado ser perfectamente adecuada para la representación de estos fenómenos que se dicen irrepresentables, los de los campos de concentración y exterminio⁹⁵⁷. Ya no hay experiencias excepcionales que desafiarían la imaginación para presentar. La representación manifiesta su propia opacidad levantando la barrera de lo invisible. Nada es más irrepresentable, precisamente porque el régimen de la representación ha terminado. Ya nadie se ofendería por ver ciegos, mirar los ojos arrancados.

Por un lado, encontramos pues en Lyotard la tesis del fracaso de la inscripción del choque sensible y la infinidad de lo impresentable; por otro, con Rancière, el de la apertura de toda experiencia a su puesta en palabras, en forma, en escena.

956 *Ibidem.*, p. 86.

957 *Ibidem.*, p. 92.

PALABRAS TESTIGO

Uno se preguntará qué ha quedado de la cuestión del anarquismo en todo esto. Por supuesto, no la he olvidado. Pero debo hacer un desvío final, el más importante.

Se podría objetar a Rancière que Lyotard también afirma que el arte, como la filosofía, debe inventar nuevas formas de hablar. Lo impresentable, con Lyotard, no es mudo ni está privado de recursos fenomenológicos: “es el desafío de la literatura, de la filosofía, quizás de la política, testimoniar las diferencias encontrándoles modismos⁹⁵⁸. La palabra está fuera. Solo hay una forma de mostrar, solo una forma de ser escuchado: testificar.

El testimonio, “un estado inestable [...] del lenguaje en el que algo que debería poder ser enunciado no puede todavía serlo”⁹⁵⁹, es la única oportunidad de lo impresentable, su única posibilidad de manifestación. Testificar es el único idioma en que es posible hablar, inventar, donde la prueba, el arbitraje, el arreglo, la negociación están en jaque. Idioma frágil, que siempre se puede romper, pero cuya escucha sigue siendo un deber. Dar testimonio de la diferencia: tal es hoy la tarea del arte y la tarea de la filosofía.

958 J.-F. Lyotard, *La diferencia*, op. cit., p. 30

959 *Ibidem.*, p. 29

Sin embargo, este pensamiento del “arte testigo de lo sublime”⁹⁶⁰ procede según Rancière de una concepción insostenible e indefendible del arte como de la política actual. “Dar testimonio de que hay algo impresentable”, dice con desdén, tal sería el imperativo, dictado después de la catástrofe y el 'desastre', que exige la 'transformación del sentimiento sublime en forma de arte'⁹⁶¹.

LA DEVALUACIÓN DEL TESTIMONIO

Aquí tocamos el corazón del problema. El pico de los ataques contra Lyotard se refiere en última instancia y en primer lugar a “la valorización de la palabra del

960 *Ibidem.*, p. 120.

961 J. Rancière, *Malestar en la estética*, *op. cit.*, p. 120–121. Recordemos que la parataxis (*parátaxis*, coordinación) es una construcción gramatical en la que se yuxtaponen palabras u oraciones utilizando simples palabras de enlace (y, pero, o, cuando...) pero sin relaciones sintácticas de subordinación. Se opone a la hipostasis que utiliza oraciones subordinadas y secuencias lógicas. Paul Feyerabend analiza el "agregado paratáctico" de los griegos, en particular en la poesía de Homero, en *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. Padre Baudouin Jurdant y Agnès Schlumberger, París, Seuil, “Points”, 1975, capítulo XVII, p. 246. Foucault se refiere a Feyerabend cuando propone el concepto de "anarqueología" en *Sobre el gobierno de los vivos*, *op. cit.*, p. 77.

testimonio”⁹⁶². El autor de *La Mésharmonie* niega la autonomía idiomática y política del testimonio. Ahora bien, es precisamente allí donde se revela el golpe asestado contra la anarquía y el anarquismo.

Rancière arriesga un paralelismo improbable entre *L'Espèce Humaine*, de Robert Antelme, y *Madame Bovary*, ambas supuestamente hablando el mismo lenguaje “paratáxico”, igualitario, característico del régimen estético del arte, al “simplemente vincular uno tras otro pequeños actos y pequeñas percepciones”⁹⁶³. Así, el “silencio nocturno del campamento”, descrito por Antelme, “nos recuerda otros silencios, esos que marcan en Flaubert en particular los momentos de amor. Propongo escuchar en eco uno de estos momentos que marcan en *Madame Bovary* el encuentro de Charles y Emma: “Se sentó de nuevo y reanudó su trabajo que era una media blanca de algodón donde volvió a trabajar; trabajaba con la cabeza gacha; ella no hablaba”⁹⁶⁴. Conclusión: “La experiencia vivida en el campo de concentración de Robert Antelme y la experiencia sensorial inventada de Charles y Emma se expresan según

962 J. Rancière, “El trabajo de la imagen”, *Multitudes*, 2007/1, n° 28, p. 195–210.

963 J. Rancière, “Si hay algo irrepresentable”, *loc. cit.*, p. 93.

964 *Idem*.

la misma lógica de pequeñas percepciones que se suman”⁹⁶⁵.

El momento más crítico de esta identificación aparece en el siguiente pasaje:

La experiencia de Robert Antelme no es “irrepresentable” en el sentido de que no exista el lenguaje para expresarla. El lenguaje existe, la sintaxis existe. No como lenguaje o sintaxis de la excepción, sino, por el contrario, como modo de expresión propio de todo régimen del arte, del régimen estético de las artes. El problema sería todo lo contrario. El lenguaje que traduce esta experiencia no es en modo alguno exclusivo de ella. [...] El lenguaje que [Antelme] elige por su idoneidad con esta experiencia es ese lenguaje común de la literatura en el que desde hace un siglo se identifica la absoluta libertad del arte con la absoluta pasividad de la materia sensible.

Y llega la sentencia chocante:

[...] es decir, no hay un lenguaje específico del testimonio⁹⁶⁶.

965 *Ibidem.*, p. 93–94.

966 *Ibid.*, pág. 94. Subrayados míos.

Antelme, Flaubert, con ellos Zola, Camus: el mismo lenguaje... El lenguaje de todo lo decible. “La escritura paratáctica no nació de la experiencia de los campos”⁹⁶⁷. Es todo lo contrario: la escritura de la experiencia de los campos nació de la escritura paratáctica.

Rancière barre así con el dorso de la mano, al mismo tiempo que la de Lyotard, toda la obra de Blanchot, toda la del propio Foucault (piénsese en un texto como *La Pensée du hors*), y tantos otros que afirman al contrario que el testimonio marca el nacimiento de un lenguaje que desfigura el realismo. Que esta desfiguración sólo puede tener lugar en la forma discursiva (en la filosofía) o en la narrativa (la literatura), ningún filósofo o escritor lo ha negado jamás. Si el testimonio tuviera un “lenguaje propio”, ya no sería testimonio sino prueba. El testimonio es precisamente la impronta de lo impropio en el realismo de lo dicho. La intervención de lo improbable.

Rancière me arrestaría de inmediato. ¿Y si el verdadero testigo fuera en efecto el que calla, el que se niega precisamente a declarar, en cuanto sabe que siempre se le robará su propio lenguaje, que siempre se recuperará su impropiedad? “El verdadero testigo es el que no quiere declarar. Esta es la razón del privilegio concedido a su palabra. Pero ese privilegio no es suyo. Es el de la palabra

967 *Ibidem.*, p. 93.

que le obliga a hablar a pesar de sí mismo⁹⁶⁸. Así en *Shoah* por ejemplo (¡pero qué ejemplo!) –una película que, según Rancière dice, “no se opone en modo alguno al régimen estético de las artes”⁹⁶⁹ –el peluquero Abraham Bomba, que fue obligado a cortar el pelo a las víctimas cuando entraban en la cámara de gas, no alcanza a hablar de ello. “Debes hacerlo, Abe”, le dijo Lanzmann⁹⁷⁰. Por lo tanto, según Rancière, Bomba está obligado a hablar, llamado a hacerlo. Como si Lanzmann dijera: “¿Lo entiendes?”, “¿Me comprendes, Abe?” Obedece, debes hacerlo. Si esto es cierto, si el testigo sigue siendo de alguna manera un sujeto bajo interrogatorio, entonces *no hay testigo excepto la policía*.

¿Qué responder? ¿Qué responder sino: ¿no? No. La dificultad de hablar de Abe no es negarse a testificar. Y atestigua la distancia infinita –que precisamente Levinas llamaría “anarquía”– entre un Otro que habla y la ausencia de Otro a quien hablar. El hablante es “obligado a ser otro para sí mismo”⁹⁷¹, como dice Blanchot sobre el autor de *L'Espèce humaine*, y eso lo corta.

968 J. Rancière, *El espectador emancipado*, “La imagen intolerable”, París, La Fabrique, 2008, p. 101.

969 J. Rancière, “Si hay algo irrepresentable”, *loc. cit.*, pág. 96.

970 J. Rancière, “La imagen intolerable”, *loc. cit.*, pág. 101.

971 M. Blanchot, *La entrevista infinita*, *op. cit.*, p. 98.

No, el lenguaje de Antelme no es “el mismo” que el de Flaubert porque hace surgir una extraña distancia entre todas las cosas y todos los seres desde el seno mismo de su *parataxia*. Esta distancia es la marca de la desigualdad específica que acecha a la igualdad y nada tiene que ver con el binomio aritmético–geométrico. Esta desigualdad específica es la traducción de un hiato entre dos formas de desigualdad, un hiato que señala la desigualdad a sí misma en la desigualdad. La desigualdad como error de cálculo social y la desigualdad como alteridad. A tal punto que la yuxtaposición paratáxica, la igualdad “de las cosas y de los seres” se desgarró y dejó al Otro, al Otro mismo del que habla, la tarea de testimoniar por él. “Y cuando el Otro [...] habla, dice Levinas, la palabra es la relación de lo que permanece radicalmente separado, la relación del tercer género, que afirma una relación sin unidad, sin igualdad”. “Debes hacerlo, Abe”, dijo el Otro –Lanzmann⁹⁷².

“Primera miseria de la mente”, respondería Rancière, que “me transforma en rehén del Otro”⁹⁷³. Pero el problema está precisamente ahí: el pensamiento de Rancière carece fundamentalmente de alteridad. La diferencia nunca se hace entre el desigual y el otro. Pero para ser radicalmente iguales, los sujetos son no obstante otros, bastante Otros

972 E. Levinas, *El ser y lo neutro. De Maurice Blanchot*, París, Verdier, 2001, p. 98.

973 J. Rancière, “Si hay algo irrepresentable”, *op. cit.*, p. 97.

entre sí y por lo tanto desiguales en su igualdad. Y de la diferencia, de esta disputa entre desigualdad y alteridad, que supera infinitamente el dilema de la cantidad y la cualidad, de lo cardinal y lo ordinal, sólo podemos testimoniar. No hay prueba ni representación posible.

Rancière considera ilegítima la saturación de los campos de la política y la estética por “la dramaturgia de la catástrofe” que, es cierto, ha ocupado un lugar preponderante en el pensamiento contemporáneo. Quiere, sin duda con razón, liberar el espacio para una reescritura de las partes, de un discurso de los sin-parte, de un discurso audible, de un decir paratáxico de igualdad. De un dicho de la anarquía. Pero lo que Rancière, en mi opinión, no ve es precisamente que no puede haber anarquía sin testimonio.

Las cuestiones del testimonio, de lo impresentable, de la asimetría y la alteridad no se reducen a una ideología de victimización.

Están en el centro de lo que Rancière intenta excluir de su órbita, a saber, precisamente la dimensión anárquica de la democracia, la igualdad radical en sí misma.

ANARQUISMO SIN RÉGIMEN DE PRUEBA

Todos los anarquistas son testigos. Las múltiples formas de resistencia al anarquismo expresan primero una falta de confianza. Aparte de los anarquistas, nadie cree en el anarquismo. Y esto porque su idea –lo no-gobernable– es impresentable. Esta idea no surge espontáneamente ni en la mente ni en la imaginación. Además, puede que ni siquiera sea una idea. Nadie cree que los hombres puedan vivir sin gobierno. El anarquismo tiene y tendrá que producir siempre su credibilidad más allá y a pesar de la existencia objetiva de sus formas históricas. La Comuna de París, la guerra en España, los consejos obreros en Alemania e Italia, el sindicalismo revolucionario, el zapatismo, el sistema político de Rojava (Kurdistán Occidental)... han existido, existen. Los TAZistas, los Black Blocs existen, es un hecho. Black Lives Matter existe, es un hecho. Y, sin embargo, el anarquismo debe constantemente dar testimonio de su realidad. Debe aceptar que su increíble dimensión –tanto para la conciencia común como para la conciencia filosófica– no es jamás desvirtuada por el hecho, la actualidad de sus ocurrencias, de sus teóricos y de sus luchadores. Ante el escepticismo que saluda a su eficacia, el anarquista sólo puede dar su palabra sobre la realidad del anarquismo. Cuando ninguna evidencia convence, él puede, nuevamente, solo testificar. Esto es lo que sella la complicidad –que no la identidad– del anarquismo y la experiencia traumática.

La posibilidad de organización social y de vida sin gobierno, por alguna razón que tal vez nunca se sepa, carece de evidencia, a pesar de sus hechos históricos fácticos. Lo que lo expone directamente, una vez más, a la negación. Lo que también revela su vínculo inquebrantable con el inconsciente. En efecto, el “había” a la vez fáctico e inefable es, como sabemos, lo que Freud llama trauma. La experiencia del anarquismo es traumática porque está teniendo lugar, su haber tenido lugar no tiene lugar. Por eso me autorizo una vez más a definir el anarquismo, con Foucault, como la experiencia–límite de la política. Lo cual, contrariamente a lo que piensa Rancière, no es una defensa de la ideología de la víctima sino un intento de reconocer el régimen temporal, discursivo y psíquico propio del anarquismo. Su sublimidad, su subliminalidad política.

¿Sería eso declarar que el anarquismo es impensable, y por lo tanto, imposible, lo que sería otra forma de negarlo? Puede ser. Pero lo impensable nunca significó, como mostró Lyotard, lo absolutamente imposible de pensar. El problema de Lyotard, que trabaja en todos sus libros y que ciertamente no se limita a tener en cuenta las catástrofes políticas del siglo XX, es el de la anamnesis. Un tipo de memoria que sólo despierta el futuro. Un pasado que, en cierto modo, queda por existir en la medida en que debe atestiguar constantemente su realidad, testimoniarse infinitamente a sí mismo. “La paradoja de los tiempos es la que rige el trabajo de una anamnesis: lo anunciado en el

pasado es que habría un futuro para atestiguarlo”, declara Pierre Fédida. Y lo mismo ocurre con el anarquismo: tiene “un gran futuro detrás de él”⁹⁷⁴.

La anarquía, más que cualquier otra forma de organización política, tiene una estructura anamnésica. Rancière debe aceptar 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 parte, su verdad tiene y tendrá que ser siempre atestiguada, creíble por un tercero, un testigo, Otro. Pero eso es lo que siempre me molestó en un texto como *El maestro ignorante*⁹⁷⁵. La tesis de la igualdad de las inteligencias se presenta allí como un hecho, una cuestión de voluntad, de razón. Curiosamente, la historia de Jacottot no se presenta como testimonio sino como evidencia. Detrás de la afirmación de lo que debe hacerse sin el amo, se esconde la eliminación del tercero. El maestro ignorante es una memoria sin anamnesis. Un argumento de autoridad. Y así, en cierto sentido, una demostración arcaica.

974 Pierre Fédida, *Par où commence le corps humain. Retour sur la régression*, capítulo VII, “Un gran futuro detrás de él”, París, Puf, “Bibliothèque de psychanalyse”, 2000, p. 100.

975 J. Rancière, *Le Maître ignorant*, París, Fayard, 1987.

“ESTO ES LO QUE ACABO DE VER AQUÍ”

Para concluir, diré que, si lo ingobernable sin duda puede ser representado, escenificado o filmado, lo no-gobernable sigue siendo impresentable. La idea de lo no-gobernable –la dimensión anarquista de la política– escapa a la archipolítica de las pruebas, las evidencias, las verificaciones y las exhibiciones. Sólo puede aparecer en la memoria, es decir, en el futuro. Lo que no quiere decir que sea irreal o fantástica.

En 1972, Foucault, en el “Discours de Toul”, confirma la importancia política de los testigos. “Nuestras instituciones pretenden rebelarse cuando desde dentro son criticadas; pero lo aguantan; viven de ello; es tanto su coquetería como su maquillaje, dice. Pero lo que no toleran es que alguien les dé la espalda de repente y comience a gritar para sus adentros: “Esto es lo que acabo de ver aquí, ahora, esto es lo que está pasando. Aquí está el evento”⁹⁷⁶. Lo que no toleran es la palabra del testigo. La testigo de la que habla Foucault aquí es la doctora Édith Rose, una psiquiatra de la prisión central de Toul que, después de los motines carcelarios de 1971, había presentado un informe

⁹⁷⁶ M. Foucault, “Le discours de Toul” [1972], *Dits et Écrits I*, op. cit., n° 99, pág. 1104–1106.

considerado “anecdótico” por la administración penitenciaria, que la suspendió de sus funciones en la prisión. De hecho, el informe no era para nada anecdótico, ya que hablaba de “hombres, durante días, atados de pies y manos en una cama; intentos de suicidio casi todas las noches; la alternancia regular de castigos y sedantes. Sencillamente, el informe no estaba escrito en el lenguaje objetivo de la racionalidad administrativa, con su segmentación estadística de la realidad y el carácter paratáxico de sus descripciones, sino en una “melodía” que, “a lo largo del texto”, cantaba: “Acabo de ver, acabo de oír', [...], 'lo juro, doy fe, y acepto el enfrentamiento'. “Doy fe de ello bajo juramento”⁹⁷⁷.

Lo que testimonia el informe, dice Foucault, es “la violencia de las relaciones de poder”⁹⁷⁸, el grito de lo no-gobernable, de lo cual el poder no quiere saber nada.

No, no hay testigos solo para la *policía*. Decir eso ya es ser *policía*. Decir eso es ya refugiarse en esa archi-política que la filosofía nunca ha dejado de ser.

977 *Ibidem.*, p. 1106.

978 *Ibidem.*, p. 1105.

PARA FINALIZAR: UN PEQUEÑO TOQUE DE PINTURA ANARQUISTA

El movimiento puntillista en pintura, a veces llamado neoimpresionista y un poco más tarde divisionista, es un movimiento militante que considera la técnica pictórica de los puntos como un equivalente plástico del anarquismo. Georges Seurat, Paul Signac, Félix Fénéon, por nombrar solo algunos, nunca han ocultado su compromiso anarquista. Lo que cuenta, a sus ojos, no es el tema. Aunque *la isla de Grande Jatte*, *El Circo*, *Una Tarde de Domingo*, *El Puerto de La Rochelle* o *El Retrato de Félix Fénéon* son pinturas que pueden ser consideradas como figurativas, sus autores siguen afirmando que el verdadero “sujeto” del cuadro no es precisamente su “sujeto”, sino su móvil político: la igualdad radical entre los hombres, que según ellos sigue siendo irrepresentable⁹⁷⁹. “El sujeto no es nada, declara Signac, o al menos es sólo una parte de la obra de arte”⁹⁸⁰. Lo importante es la evocación de este futuro en el que el formalismo ya no se opondrá a la conciencia popular:

Cuando se eduque el ojo, el pueblo verá otra cosa que el sujeto de los cuadros, cuando exista la sociedad que

979 Véase Jesse Cohn, *Anarchism and the Crisis of Representation. Hermenéutica, Estética, Política*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 2006, p. 123.

980 Citado en Françoise Cachin y Marina Ferretti–Boquillon, *Signac: catálogo razonado de su obra pintada*, París, Gallimard, 2000, p. 52.

soñamos, cuando, libre de los explotadores que la embrutecen, el trabajador tenga tiempo para pensar y aprender, apreciará todas las diversas cualidades de la obra de arte⁹⁸¹.

Sin embargo, la evocación de este futuro, mucho más que el tema, se debe a la técnica pictórica que debe sustentar, a través de la distribución de puntos, la redistribución social. Todos los puntos del cuadro son en efecto del mismo tamaño, de la misma importancia vibratoria, de la misma franqueza cromática, sugiriendo, por su yuxtaposición, un mundo donde todos los seres, como en un mosaico infinito, estarían en la misma planicie y con el mismo relieve, la misma geografía, siendo cualitativa y cuantitativamente iguales.

¿Por qué, sin embargo, se dice que tal igualdad es irrepresentable? El gran cuadro de Signac *Au temps d'harmonie (la edad de oro no está en el pasado, está en el futuro)* ¿no es perfectamente explícito, con sus imágenes de abundancia, ocio, felicidad, paz? Y sin embargo... Cuando observas muy de cerca un lienzo puntillista, puedes ver claramente que cada pincelada, cada color, es independiente de los demás, separados de los demás por un espacio en blanco. Fenómeno que Seurat llama el “toque dividido”.

981 P. Signac, *Nuevos Tiempos*, 1891.

Al dar un paso hacia atrás desde el lienzo, es el espectador quien mezcla los colores y cuanto más se aleja, más parecen desaparecer los blancos. Sin embargo, incluso invisibles desde lejos, nunca se desvanecen y continúan siendo percibidos. Inconscientemente, se podría decir. El lienzo es siempre blanco bajo la pintura de puntos.

En el paso paulatino de la política a la estética, de la distancia a la proximidad, en el seno de la igualdad de puntos y toques, está esa alteridad que permanece blanca, que se ve sin verse, dice todo sin decir nada ni representar. La clave dividida, la autoigualdad de la igualdad y la desigualdad, es el testigo luminoso de la escena anarquista.

CONCLUSIÓN.

SER ANARQUISTA

Cualquier mujer, cualquier hombre que se ha sumergido en el corazón de su inconsciente, sale naturalmente libertario⁹⁸².

Jacques Lesage de La Haye

La historia del grito 'Viva la Muerte' es una metáfora ejemplar de los dos posibles destinos de la pulsión de muerte. "Viva la Muerte" fue el grito de guerra del levantamiento nacional español contra Napoleón (mayo de 1808). A pesar de una

982 Jacques Lesage de La Haye, "Psicoanálisis, anarquía, orden moral", en Roger Dadoun, Jacques Lesage de La Haye, Philippe Garnier, Psicoanálisis y anarquismo, Lyon, Taller de creación libertaria, 2002, p. 32.

formidable desproporción entre los guerrilleros autóctonos y las tropas imperiales, este movimiento no pudo ser controlado por el ocupante, duró cinco años y acabó expulsando a los franceses de España. Ya era un grito libertario. Fue retomado por los anarquistas españoles medio siglo después como un grito revolucionario contra una vida de injusticia. Y vuelto por los franquistas contra los anarquistas, como el otro destino de la pulsión de muerte, su destino como pulsión mortífera destructiva⁹⁸³.

Nathalie Zaltzmann

Bifurca al gobierno⁹⁸⁴.

“Soy anarquista”. Para los filósofos, esta proposición parece siempre golpeada por la imposibilidad. No puedes ser anarquista. El fenómeno de la anarquía del ser, en el

983 N. Zaltzman, “The Anarchist Drive”, loc. cit., pags. 58–59.

984 “Fork’ es un término emblemático de la comunidad de código abierto. Designa el hecho de crear un nuevo proyecto a partir del código de otro proyecto, es decir, de “bifurcar” a partir de este proyecto para crear uno nuevo» Ver la explicación al final de esta conclusión: Audrey Tang, « Fork the Government » (2 de febrero), La 27^a region, publicado el 16 de marzo de 2016 por Magali Marlin.

momento de la extinción de los principios, manifiesta su irreductibilidad a toda determinación óptica: el ser ya no es tal y cual y, por tanto, ya no puede cumplir su función de agente de transmisión predicativa (Schürmann).

No se puede ser anarquista. En realidad, la anarquía se revela más original que la ontología, supera la diferencia ontológica misma (Levinas). Su “decir” excede a 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 asocia anarquía y poder –“poder ser anarquista”– se reconoce de una forma u otra que el anarquismo participa en la pulsión de dominio (Derrida).

No puedes ser anarquista. No es el predicado “anarquista” el que transforma al sujeto y lo anarquiza al determinarlo. No. El sujeto debe primero elaborar su propia dimensión anárquica, preparar su propia transformabilidad, constituirse como sujeto anárquico antes de “serlo” y predicarlo (Foucault).

No se puede ser anarquista. Este término es un significante tan inflado con el vacío de su propio significado que es convertido en fetiche, sagrado, preludio de una nueva idolatría (Agamben).

No se puede ser anarquista. La negatividad que opera en la política, la estructura de malentendidos y errores de cálculo originarios, no se puede arreglar. Su expresión es rara, intermitente, con eclipses. Vuela pero no aterriza (Rancière).

*

“Soy anarquista. Cada término de esta proposición opondría un obstáculo insuperable a los demás, como si se hiciera eco del carácter políticamente insostenible del anarquismo.

*

Sin embargo, al insistir en la imposibilidad de “ser anarquista”, la filosofía ha fracasado en su crítica de la dominación. Y esto, aunque nunca ha dejado de cuestionar su propia posición de discurso dominante. Derrida, en particular, mostró claramente que la filosofía europea tradicional se permitía “hablar de todo”⁹⁸⁵ aunque un cierto “desconocimiento”, que no es ignorancia sino negativa a ver, acompañaba este exceso de poder. “Parece que el

985 J. Derrida, “Privilegio. Título justificativo y comentarios introductorios”, en *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990, p. 99

filósofo se autoriza a todo a partir de un “no quiero saber”⁹⁸⁶.

El problema es que los conceptos filosóficos de anarquía, desarrollados en gran parte para denunciar ese “no querer saber”, han participado de la misma negativa a ver. Si permitieron desestabilizar la solidez del paradigma árquico de la metafísica occidental, irrumpieron sin embargo en el discurso como construcciones *ex nihilo*⁹⁸⁷, sin pasado, silenciosas sobre el robo del que procedían. Al disociar anarquía y anarquismo, la crítica filosófica de la dominación ha abierto sin querer el espacio a una complicidad entre conceptualización y represión, desmantelamiento de la metafísica y colonialismo, ética y defensa del Estado, diferencia y dominio, *parresía* y gobierno (de uno mismo), “política” y represión semántica, política y *policía*... Esta complicidad revela al mismo tiempo el alcance de la sumisión filosófica a la lógica de gobierno.

Pensar filosóficamente la anarquía ha consistido en gran parte en subvertir la legitimidad del anarquismo, en subvertir la subversión del poder en un gesto que nunca ha sido percibido y por lo tanto analizado en sí mismo. Un gesto a la vez hegemónico y sumiso, que quedará impensado

986 *Ibidem.*, p. 100.

987 *Ex nihilo* es una locución latina traducible por «de la nada» o «desde la nada». En filosofía y teología, suele emplearse la expresión *creatio ex nihilo*, haciendo referencia a aquello que se crea a partir de la nada. [N. T.]

mientras no se confronte la anarquía como concepto con la radicalidad anarquista de lo que no es (es) gobernado.

Claramente, la deconstrucción de la metafísica no fue suficiente para dismantelar el paradigma árquico, como tampoco lo fue el mandato ético, la crítica de la subjetividad, la desconstitución de lo sagrado o lo irrepresentable. Que los movimientos radicales, en particular los posanarquistas, pretendan hoy ser las grandes figuras del posestructuralismo no puede enmascarar por completo la ausencia, en ellos, de un compromiso político que no contemporeice ni en modo alguno se comprometa con los prejuicios gubernamentales.

La razón es que, contra todo pronóstico, la filosofía no ha tomado la medida del significado ontológico –es decir, precisamente filosófico– del anarquismo. Al declarar que sólo la anarquía puede y debe convertirse en el hilo de Ariadna del cuestionamiento deconstrutivo de la ontología, en un sentido todavía de cuestionamiento ontológico; arroja al anarquismo fuera del círculo de este cuestionamiento. Al detectar en el entramado de acontecimientos teóricos y políticos de la segunda mitad del siglo XX el advenimiento de una anarquía ontológica, una anarquía ética, una anarquía crítica, una anarquía teológica, una anarquía democrática, a costa de cortar todo vínculo real con el anarquismo; al insistir una vez más en la imposibilidad de ser anarquista, es precisamente la

dimensión anarquista del ser lo que los filósofos no han logrado ver.

La cuestión del ser ha pasado al lado de sí misma, ya que el anarquismo es su sentido. Si la cuestión del ser tiene realmente un sentido, se confunde con lo no-gobernable, con la radical extrañeza a la dominación. Al ser no le importa el poder. El anarquista es él.

Es cierto que Schürmann lo intuyó con una agudeza asombrosa, pues llegó a afirmar que la cuestión del ser encontraba en la anarquía su futuro transfigurador, el lugar de expresión –el tatuaje– de su indiferencia. Levantando un muro entre la anarquía y el anarquismo, escondiéndose detrás de la diferencia ontológica –como si esta última fuera una especie de garantía suficiente contra el sustancialismo– no podía dar suficiente peso a la necesidad que afirmó de repensar la práctica. Su problemática de “actuar” ha quedado en barbecho. Pensar ser anarquista, y no sólo (quizás en absoluto) anárquico, implica la invención de un discurso militante, no sólo meditativo, militante–meditador, que abra su compromiso alternativo a la acción filosófica en la horizontalidad.

*

Los filósofos de la anarquía ciertamente tienen excusas. Está claro que los intentos de pensar el ser y la política juntos han sido catastróficos hasta la fecha. Del

“comunismo” de Platón al totalitarismo matemático de un cierto maoísmo, pasando por la noche heideggeriana, la elaboración de vínculos entre ontología y política, autorizados por los retoques originados en el *arkhé* que, como hemos visto, extiende su reinado en ambos campos sólo ha dado lugar a espantosos callejones sin salida. Sin duda, esta es la razón por la cual los filósofos de la anarquía insistieron en marcar una clara disociación entre “ía” e “ismo” y se cuidaron de no precipitar el tenor ontológico de la anarquía en una posible “implementación”, prefiriendo, como Agamben, la impotencia a una pragmática forzada, potencialmente más sectaria y dominadora que todos los “prejuicios gubernamentales”. Prejuicios que no han desaparecido todos, Rancière no se equivoca en este punto, sobre el anarquismo histórico.

¿Por qué arriesgarse en una nueva dirección equivocada? ¿No es mejor, infinitamente mejor, cortar entre el ser y el anarquismo, dejar de ontologizar la política y de politizar la ontología, deconstruyendo el paradigma arcaico sin transformarlo en un paradigma anarquista y respetando así la diversidad de las luchas contra la dominación absteniéndose de unificarlas (y al mismo tiempo estandarizar la dominación misma) en una aventura de destino? ¿No es mejor, al mismo tiempo también, como sugiere además Schürmann, abandonar por sí misma la cuestión del ser –que parece haber desaparecido totalmente de la escena filosófica desde el destierro de

Heidegger, como si esta cuestión hubiera sido básicamente exclusivamente suya y habría desaparecido con él? ¿Como si la anarquía filosófica no fuera sólo luto sino también amnistía?

*

Sin embargo, ¿cómo podemos pensar seriamente que podemos terminar con el ser? ¿Cómo podemos pensar que la vida, la forma de vida, lo ha reemplazado de alguna manera? ¿Que el único anarquismo políticamente correcto, ético, elegido, presentable y representable sea, para ir rápido, el de la forma de vida, el estilo de vida, o la vida tranquila en lo que queda de democracia en las democracias parlamentarias?

Por el momento, hay que señalarlo, el anarquismo, por su parte, no ha respondido a esta dilución a la vez ontológica y práctica de sí mismo. No lo suficiente, al menos. El anarquismo es obviamente también un archipiélago filosófico y pretender lo contrario, huir de toda elucidación propiamente conceptual, es precisamente una negación de responsabilidad. “En gran medida, escribe Vivien García, las teorías anarquistas se han desarrollado fuera de la filosofía” ya que la filosofía “no es otra cosa que la evitación del anarchi[smo]”⁹⁸⁸. Es cierto, lo hemos visto. Sin embargo, ¿debemos responder a esta evitación con otra evitación?

988 Citado por V. García, en Anarquismo hoy, op. cit., p. 18

¿Puede el anarquismo evitar explicarse en su dimensión ontológica?

“La anarquía no es un concepto metafísico sino un concepto empírico y concreto”⁹⁸⁹, declara por su parte Daniel Colson. Bien, pero ¿qué puede significar “un concepto empírico y concreto”?, ¿sin contradicción? Bakunin se había comprometido a resolver el oxímoron proponiendo definir el anarquismo como una “verdadera fuerza plástica”⁹⁹⁰, en la que “ninguna función se petrifica, no se fija y no permanece irrevocablemente ligada a una persona; donde el orden jerárquico y el ascenso no existen, para que el comandante de ayer pueda convertirse hoy en un subordinado; nadie sube por encima, o si sube, lo hace sólo para volver a caer un momento después, como las olas del mar”⁹⁹¹. Debemos continuar el análisis en esta dirección y afirmar que “soy anarquista” ya no es una cuestión de lógica. Sujeto, cópula, predicado, pierden inmediatamente su función. Si la lógica predicativa, su inclinación, el diastema gubernamental puede desaparecer del “soy

989 *Ibidem.*, p. 110.

990 *Ibid.*, pág. 87 y 194. Citado de Mikhail Bakunin, *El Imperio Knuto-Germánico y la Revolución Social*, Obras, t. II, 52, edición en línea.

991 Véase también Sébastien Faure: “Por su plasticidad y como resultado del libre juego de todos los elementos –individuales o colectivos– que reúne, tal organización deja a cada uno de estos elementos todas las fuerzas que le son específicas, mientras por la asociación de estas fuerzas él mismo alcanza su máxima vitalidad: *La Enciclopedia Anarquista*, edición en línea.

anarquista”, es porque el anarquismo del ser dispensa al anarquista de tener que convertirse en sujeto de su anarquía. Siendo una forma política que, por no depender de ningún principio o mandato, siempre tiene que inventarse, modelarse antes de existir, el anarquismo nunca es lo que es. Eso es lo que es. Esta plasticidad es el sentido mismo de su ser, el sentido mismo de su pregunta. Al no verlo, o al pasar por alto este significado demasiado rápido, se corre un gran riesgo de reducir esta plasticidad a su más simple aparato “empírico y concreto” y de no poder distinguirla de un simple argumento de venta, síntoma de un anarquismo de facto y su ciberpoder. Todo es plasticidad, vamos.

*

Si una lectura intransigente de las remanencias del prejuicio gubernamental en la filosofía contemporánea me ha permitido circunscribir, en términos negativos, el espacio de lo no-gobernable al dejar resonar algunas de sus voces ahogadas –la del colonizado, la del esclavo o la del testigo–, a cambio, esta exploración me llevó a dirigir al anarquismo una cuestión a la que aún no ha respondido de manera satisfactoria: precisamente, la de la interpretación de su ontología plástica. Es a esta tarea a la que debe despertar.

*

Las críticas al anarquismo tradicional descansan, como hemos dicho, en dos argumentos contradictorios: una confianza benévola en la naturaleza humana y una lógica de violencia y muerte. Sin embargo, pensándolo bien, estos dos argumentos no tienen nada de específico, ya que fácilmente podrían apuntar a cualquier movimiento político radical, no tanto al anarquismo como al comunismo, por ejemplo. Esto es desembarazarse rápidamente del problema para hacer del anarquismo el síntoma exclusivo de este monstruo bicéfalo irénico–letal. Es mucho más importante determinar, por el contrario, la forma en que el anarquismo puede desplegar, de una manera que sólo le pertenece a él, una estrategia de salida de esta doble trampa.

El sentido anarquista del ser, su indiferencia por el poder, se asimilaron demasiado pronto, por falta de suficiente cuestionamiento, a una virginidad, a una inocencia, a una ausencia de corrupción. “El anarquismo tiene un punto de partida lógico, no contaminado por el poder, desde el cual se puede criticar el poder”, declara por ejemplo Saul Newman⁹⁹². Pero si no nos tomarnos la molestia de mostrar que lo no–gobernable no debe confundirse en modo alguno con un origen intacto, intocado e intocable, los filósofos siempre tendrán razón en sospechar, detrás de la plasticidad del ser anarquista, la presuposición de la

992 Citado por V. García en *Anarquismo hoy*, op. cit., p. 47. De S. Newman, *De Bakunin a Lacan*, op. cit., p. 5.

persistencia del carácter incorruptible y del apego a una metafísica de lo ileso. Siempre tendrán razón al ver en el anarquismo una ontología arcaica.

El sentido del ser anarquista –su indiferencia al poder– también ha sido entendido, por el contrario, como una licencia terrorista, una “poética de la bomba”⁹⁹³, o lo que sea. O lo que Mallarmé describió como la furia de “motores cuya rotura ilumina los parlamentos con una luz sumaria, pero también mutilan para causar gran lástima, a los espectadores”⁹⁹⁴. Sin embargo, también aquí, si no nos tomamos la molestia de mostrar que lo no–gobernable no es el antepasado de la violencia, los filósofos siempre tendrán razón en denunciar una profunda complicidad entre el anarquismo y la pulsión de muerte.

*

La propuesta de la psicoanalista Nathalie Zaltzman –en su texto “La pulsion anarchiste”, antes mencionado–, situada a medio camino entre el tratado de ontología y el manifiesto

993 Uri Eisenzweig, *Ficciones del anarquismo*, París, Christian Bourgois, 2001, p. 161.

994 Stéphane Mallarmé, *Música y letras*, citado por Julia Kristeva en *La revolución del lenguaje poético, La vanguardia a finales del siglo XIX: Lautréamont y Mallarmé*, en el capítulo “Anarquismo político u otro”, París, Seuil, “Puntos Ensayos”, 1974, pág. 434.

revolucionario, permite ver el origen común de estas dos trampas.

La violencia, primero. Obviamente, existe una relación muy estrecha entre la anarquía, el anarquismo y la muerte, tejida por los hilos de la bandera negra. El problema es que si la influencia, el *Bemächtigungstrieb*, con todas sus variantes destructivas, es de hecho un retoño de la pulsión de muerte, la lucha contra la dominación también necesariamente toma prestada su energía de este impulso. Luchar contra la dominación supone, de hecho, disolver sus fijaciones nodulares. Ahora bien, Zaltzman afirma que, si hay un desligamiento destructivo, dominador y agresivo, también existe un desligamiento “libertario”, que precisamente se desliga –se afloja– de los primeros⁹⁹⁵. Hay pulsión de muerte y pulsión de muerte, por eso la psicoanalista habla de pulsiones de muerte en plural. El anarquismo “saca su fuerza de la pulsión de muerte y vuelve su destrucción contra ella”⁹⁹⁶. Extrañamente, esta inversión de la destrucción contra sí misma no es una construcción

995 N. Zaltzman, “The Anarchist Drive”, loc. cit., p. 56. Cabe mencionar también la publicación de las actas de congresos de Jean–François Chantaretto y Georges Gaillard (dir.), *Psychanalyse et culture. La obra de Nathalie Zaltzman*, París, Ithaque, “Les Colloques de Cerisy”, 2020.

996 *Ibidem.*, p. 57.

dialéctica sino la expresión de la indiferencia⁹⁹⁷. Indiferencia inconsciente contraria al amor compulsivo al poder, que muy a menudo se esconde detrás del amor a la humanidad. Para Zaltzman, “cualquier vínculo libidinal, por más respetuoso que sea, implica un objetivo de posesión, que anula la alteridad. El objetivo de Eros es la anexión, hasta e incluyendo el derecho del otro a vivir, por voluntad propia⁹⁹⁸.”

Es por eso que “la rebelión contra la opresión de la civilización, la destrucción de una organización social existente, opresiva e injusta, puede alistarse bajo la bandera del amor por la humanidad, pero no es de este amor ideológico del que deriva su fuerza. Es la actividad desligadora de la pulsión de muerte la liberadora⁹⁹⁹. La pulsión anarquista opone el muro de su impasibilidad a las petrificaciones narcisistas y sus encarnaciones autoritarias.

Así, del mismo modo que Eros no está siempre al servicio de la vida –Zaltzman denuncia, como hemos visto anteriormente, las tendencias aglutinantes del “amor ideológico”–, Thanatos no está siempre al servicio de la muerte. La tendencia libertaria conoce “un destino mental,

997 Véase mi propio análisis de la pulsión de muerte en *Les Nouveaux Blessés. De Freud a la neurología, pensando los traumas contemporáneos*, París, Puf, “Quadrige”, 2017, p. 295–313.

998 N. Zaltzman, “The Anarchist Drive”, loc. cit., pág. 54.

999 *Ibidem*.

distinto de una inclinación directa hacia la muerte¹⁰⁰⁰. Un destino “que no es mortífero”¹⁰⁰¹.

Si hay en el anarquismo una tendencia a deshacer lo que Eros ata en exceso, entonces la pulsión anarquista es en cierto sentido “antisocial”, si se entiende por “social” la fusión comunal. La pulsión anarquista, precisamente en la medida en que deshace esta fusión e impide cualquier idea de una naturaleza humana unificada, proporciona otra apertura a la alteridad.

“Ser anarquista” implica ante todo una experiencia de desvinculación como desunión, que permite una resistencia absoluta a la *arkhé domestike*, es decir, en primer lugar, a la domesticación.

Celebrando la memoria de los geógrafos anarquistas, Zaltzman cita a Elisée Reclus, quien escribió desde Luisiana a su hermano Elie: “Necesito pasar un poco de hambre, dormir sobre los guijarros y vender mi reloj (recuerdo de eterna amistad) y dar un grito simiesco”¹⁰⁰².

1000 Ibídem., p. 50

1001 Ibídem., p. 53.

1002 E. Reclus, “To Elie Reclus”, sin fecha, campo cerca de Nueva Orleans, EE. UU. Reclus, Correspondencia, edición en línea.

Al mismo tiempo, evoca *Los últimos reyes de Thule*, la obra de Jean Malaurie dedicada a los inuit¹⁰⁰³. Estos viven en “paisajes hiperbóreos, el hielo y las rocas y el suelo siempre helado, nunca en la ternura de la tierra desmenuzable o la lluvia cálida, la nieve siempre arrastrada por los vientos que deja aristas y grietas en carne viva, esos paisajes minerales, austeros, áridos y de 'constante crueldad con la vida humana'¹⁰⁰⁴. Sin embargo, “nada obliga a estos nómadas a vivir al borde del Ártico. Podrían, como los lapones, otro de los pueblos árticos, anteriormente cazadores como ellos, operar una mutación abandonando el mar helado por la cría de renos domésticos¹⁰⁰⁵. Pero precisamente, los Inuit no quieren la domesticación. No más la de los renos que la de ellos. Su libertad tiene ese precio, al precio de una lucha a muerte contra la muerte –contra la dependencia, el sometimiento, la domesticación, contra “cualquier relación fija con una identidad unificadora”¹⁰⁰⁶.

*

Entonces, ¿la supuesta bondad e ingenuidad del anarquismo esta vez? Lo no-gobernable –ese lugar sin lugar

1003 Jean Malaurie, *Les Derniers Rois de Thulé*, París, Plon, “Human Earth”, 1955.

1004 N. Zaltzman, “The Anarchist Drive”, loc. cit., p. 63.

1005 Idem.

1006 Ibídem., p. 53.

donde la pulsión de muerte se vuelve contra sí misma, la roca helada de los polos, el camino solitario y sin anclas de los geógrafos, la resistencia de los maquis—, ¿puede asimilarse, a su “asocialidad”? ¿a un origen sin ser tocado por el poder? ¿a una isla protegida? ¿La desvinculación presupone un retorno a un estado que precedería a las hegemonías? ¿A una infancia?

Freud caracteriza, es cierto, la desvinculación tanatológica como un retorno al estado inorgánico. Pero ¿Qué es tal retorno sino, literalmente, un retorno a la nada? El “ahí” donde vuelve el retorno no existe. El preludeo del comienzo no existe. El preludeo al mando no existe. No hay Estado del estado inorgánico.

El anarquismo presupone siempre una mirada retrospectiva y el desmantelamiento del archiparadigma, del que he tratado de rastrear aquí algunas de las múltiples ramificaciones; es ante todo un “girar hacia”. La cuestión del venir del venir no puede dejar de surgir. La búsqueda de lo que precede al principio es inevitable. Sin embargo, esta retrospección “no genera un retorno a un estado anterior a la evolución, sino a un estado posterior, antes inexistente¹⁰⁰⁷. El retorno hacia antes del *arkhé* inventa hacia qué (se vuelve). El impulso anarquista es una energía regresiva modelada en la dinámica del futuro. Es el

1007 N. Zaltzman, *El espíritu del mal*, París, L'Olivier, “Think/Dream”, 2007, p. 20.

retramiento lo que hace existir el no lugar, no al revés. Volver es inventar. No encontrando nada a donde regresas, no llevando nada contigo a donde vas. Esta nada a la que el futuro vuelve antes de proyectarse es otra cosa que una isla virgen o un remanso de paz, ya que es nada.

Lo no-gobernable se revela así después, como contraprueba de esa nada que es la imposibilidad de todo gobierno. El “Ser anarquista”, como afirmó Proudhon, es un neologismo para siempre.

*

Uno de los mayores desafíos filosóficos de hoy es lograr poner fin a la competencia de ser y vida, lo que al mismo tiempo nos obliga a repensar la pulsión de muerte. Ya se trate de la alianza heideggeriana entre el ser y la muerte sellada por el privilegio concedido a la existencia sobre la vida, ya se trate de las súbitas revalorizaciones de la vida que creen haber acabado con Heidegger sustituyendo (mal) formas precarias de la vida para los existencialistas, ya sea que se trate, por el contrario, de una supuesta ancestralidad del ser, de su fósil, ni vivo ni muerto, deshumanizado y descorrelacionado, siempre más antiguo y más real que la vida... todos estos lanzamientos ya no están a la altura de la emergencia.

El punto sensible de la relación entre el ser, la vida y la muerte clama cada día su nombre: ecología. ¿Quién

realmente presta atención hoy al hecho de que la palabra “ecología” también proviene de *oikos*, casa, mientras que al mismo tiempo designa otra cosa, todo lo contrario, de la economía? ¿Y más concretamente de la economía doméstica? ¿Quién se fija en que la “ecología” es un “discurso de la vivienda” en lucha, precisamente, contra la domesticación? La Tierra es un hábitat sin domesticidad, sin amo ni centro, absolutamente ingobernable y sin embargo devastado por las apuestas del poder.

Muchos han criticado el anarquismo tradicional por ser vitalismo o biologismo. Cargo absurdo. La cuestión de ser anarquista es una cuestión de vida como supervivencia. Sin embargo, la supervivencia en la Tierra, inscrita es verdad en la memoria biológica de los individuos, es política desde el principio. En la soledad de los vastos espacios siberianos donde brilla el pálido sol invernal, Kropotkin, al ver a los animales prestarse ayuda mutua, concluye que la ayuda mutua despoja a la selección natural de su condición de origen. La ayuda mutua, un gran ejemplo de la pulsión de muerte volviéndose contra sí misma, es la respuesta social de la naturaleza.

*

El anarquismo, tan diverso, tan difícil de reducir a una autoridad, comenzando por la propia, es la constelación teórica y práctica privilegiada de una situación donde lo no-gobernable se testimonia por todas partes en lenguajes

ajenos al lenguaje de los principios. Por todas partes, los pueblos y los individuos expresan su cansancio, su agotamiento, su rabia ante la devastación ecológica y social del mundo por parte de gobiernos que precisamente los están privando de ayuda. Pero también expresan, sin contradicción alguna, su hastío, su agotamiento, su rabia ante la ausencia de una regulación gubernamental efectiva de la jungla uberizada en la que tienen que orientarse solos para tratar de encontrar ayuda.

Muchos teóricos y activistas políticos ofrecen hoy “soluciones” frente a esta lasitud, este cansancio, esta rabia. Me resultó más útil tratar de plantear el problema. Al relacionar los restos de la dominación blanca y masculina de la filosofía con la negación ladrona del anarquismo, no he pretendido devolverle al anarquismo lo que los filósofos le habrían robado. De hecho, es imposible devolver la pieza rota para volver a pegarla en un origen improbable. Mi enfoque obviamente no obedeció al instinto de ningún propietario. El anarquismo no soportaría, en ningún caso, ser devuelto a sí mismo: su pasado existe solo en el futuro. No. El problema que planteo es el siguiente: si, desde Proudhon, la cuestión anarquista es, en efecto, lograr pensar la política sin la ayuda de la hegemonía¹⁰⁰⁸, hoy

1008 El recurso al concepto de hegemonía es curiosamente frecuente entre la mayoría de los filósofos de la democracia radical, como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, por ejemplo, cuya obra principal se titula *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la*

también se trata de encontrar cómo hacerlo cuando cierto anarquismo se ha vuelto hegemónico.

*

¿Lo creeríamos? Ocurre hoy que los anarquistas ocupan funciones gubernamentales. La ministra de lo digital en Taiwán, primera ministra transgénero de la historia, cibernética, genial, diseñadora de software libre, Audrey Tang se define abiertamente como una “anarquista conservadora”¹⁰⁰⁹. Esta redundancia no debe inducir a error. Con esta fórmula, Tang significa que quiere trabajar por la preservación de la utopía anarquista experimentada por los programadores de la Red durante veinte años, quienes sugieren sustituir la tradicional toma de decisiones políticas por la democracia participativa virtual¹⁰¹⁰.

La historia comienza en la primavera de 2014, cuando estalló el Movimiento de los Girasoles, del que Audrey Tang formó parte. Jóvenes activistas, en su mayoría estudiantes, que ocuparon el parlamento taiwanés para protestar contra

democracia, trad. Julien Abriel, París, Fayard, “Plural”, 2019, 1ª ed. Padre 2009.

1009 Esto se puede comprobar leyendo su perfil en la plataforma Medium.com, donde publica regularmente artículos–manifiestos.

1010 En una de sus TED Talks titulada “How the Internet Will (One Day) Transform Government”, el investigador estadounidense Clay Shirky explica lo que “el mundo de la programación de código abierto puede enseñar a la democracia”, TEDGlobal, 25 de septiembre de 2012.

un nuevo pacto comercial con Beijing. Fundaron g0v (pronunciado “gov-cero”), un colectivo de hackers cívicos.

Poco después del movimiento de los Girrasoles, la exministra digital Jaclyn Tsai está buscando una forma de reavivar la confianza entre los ciudadanos y el gobierno.

Durante su investigación, asiste a uno de los “hackatones” de g0v y rápidamente desarrolla un plan de colaboración, proponiendo el lanzamiento de una plataforma ciudadana neutral y designando a Audrey Tang como su mano derecha, que por tanto pasa a ser ministro de turno en 2016.

La estrategia de Tang es utilizar herramientas de código abierto para “rediseñar de forma independiente los procesos y servicios gubernamentales existentes y permitir que los ciudadanos vean cómo funciona el estado”¹⁰¹¹, de los gobiernos al público en general. En “Hackeando la Pandemia”¹⁰¹², afirma:

Simplemente cambiando la “o” por un cero en la barra de su navegador, ingresa a un sitio “paralelo” del gobierno que puede estar funcionando mejor, donde hay alternativas viables. Como parte de la iniciativa, g0v,

1011 “Poder para reprogramar: Audrey Tang trae la cultura hacker al Estado”, *Apolítico*, 18 de octubre de 2018, edición en línea.

1012 Entrevista con Catherine Hébert, Blog “Hinnovic”, Montreal, 6 de mayo de 1921. Entrevista visible en YouTube.

actualmente hay alrededor de 9.000 ciudadanos-hackers participando en lo que llamamos “bifurcar” el gobierno. En la cultura de código abierto, “bifurcación” significa tomar algo que ya está allí y llevarlo en una dirección diferente. Los ciudadanos aceptan la vigilancia digital, pero el Estado también acepta la transparencia, la apertura de sus datos y de sus códigos, e integra las críticas que necesariamente surgirán¹⁰¹³.

*

Audrey Tang: ¿síntoma de dominación o de emancipación? ¿Fortalecimiento o derrota de la lógica de gobierno? “Los hackers cívicos”, dice, “a menudo producen trabajos que amenazan las estructuras institucionales existentes. En Taiwán, las instituciones siempre han adoptado un enfoque de “no podemos vencerlos, así que tenemos que unirnos a ellos”, lo cual es raro en las jurisdicciones asiáticas. Esta es finalmente la razón por la que me quedo en Taiwán”¹⁰¹⁴.

Únete a las instituciones para subvertirlas mejor. Muchos responderán: palabras de dominancia. Y sin embargo...

1013 Idem.

1014 Baptiste Condominas, “Taiwán: g0v, hackers que quieren cambiar la democracia”, Radio France International, 2 de diciembre de 2016.

China está peligrosamente exasperada por la audacia de esta palabra, que amenaza su omnipotencia y preocupa, precisamente a su hegemonía.

*

¿Cómo entonces, una vez más, orientarse en esta nueva geografía, cuyo trazado no sólo desdibuja la clara distinción entre el anarquismo de facto y el anarquismo que despierta, y que también revela la topografía rizomática y contrastante del propio anarquismo cibernético? ¿Cómo orientarse en la indiferencia ontológica de las diferencias?

*

Cuando se vuelve a la vez urgente y difícil ver y hacer visibles estas diferencias, distinguir entre horizontalidad y desregulación, liberación y uberización, ecología y economía... cuando se llama cada vez más fuerte a la puerta de las conciencias, de las mentes y de los cuerpos inconscientes... Es en este momento cuando comprendemos que estas mismas dudas son ya caminos hacia otras formas de compartir, actuar y pensar. De ser anarquista.

No hay nada que esperar de lo alto.



ACERCA DE LA AUTORA

CATHERINE MALABOU (Argelia, 1959) es una filósofa francesa que centra sus estudios en la filosofía continental y las neurociencias, así como el feminismo y la política. Es una estudiosa de la filosofía alemana contemporánea, con Hegel y Heidegger como principales exponentes, a los que dedica su tesis doctoral (*L'Avenir de Hegel, plasticité, temporalité, dialectique*) [El Futuro de Hegel, plasticidad, temporalidad, dialéctica] –dirigida y prologada por Jacques Derrida–, así como de la filosofía francesa. Ha contribuido a la filosofía con el concepto de ontología plástica, situada en la línea del deconstructivismo de Derrida, con quien escribió

Voyager avec Jacques Derrida – La Contre-allée (1999) [Viajar con Jacques Derrida – La contra-ida], donde cuentan la relación entre viaje y destino, hecho y verdad, en el contexto de que todo lo que ocurre deriva. En *A Que faire de notre cervau?* (2004) [¿Qué hacer con nuestro cerebro?], Malabou se sumerge en el campo neurocientífico con la máxima: “Los hombres hacen su propio cerebro pero no lo saben”. Explora la plasticidad neuronal, la personalidad y la libertad, conceptos clave de esta obra que Malabou relaciona poderosamente con la sociopolítica. Fundamental para entender el pensamiento deconstruccionista es *La Plasticité au soir de l’écriture: Dialectique, destruction, déconstruction* (2005) [Plasticidad en la tarde de la escritura: dialéctica, destrucción, deconstrucción] de Derrida, Hegel y Heidegger. Su última publicación, *Sois mon corps* (2010) [Se mi cuerpo], escrita con Judith Butler, ofrece una lectura contemporánea sobre la dialéctica de la dominación y la servidumbre hegeliana en relación con el cuerpo y su delegación o negación.

Catherine Malabou estudió en la École normale supérieure de Fontenay–Saint–Cloud de Lyon y en la Sorbonne. Ha sido profesora de La universidad de Nanterre, así como Berkeley, Buffalo y la New School for Social Research de Nueva York. Actualmente es profesora en el Centre for Modern European Philosophy de la Universidad Kingston, en el Reino Unido, y en la European Graduate School.