

Catherine Malabou

## ¡Al ladrón! Anarquismo y Filosofía

[emilio.sola@cedcs.eu](mailto:emilio.sola@cedcs.eu)

Colección: Bibliografía, Nota de lectura, Galeatus  
Publicación: 08/05/2023 Número de páginas: 14  
I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.  
Más documentos disponibles en [www.archivodelafrontera.com](http://www.archivodelafrontera.com)



### Licencia Reconocimiento – No Comercial 3.0 Unported.

El material creado por un artista puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial.

El *Archivo de la Frontera* es un proyecto del **Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales (CEDCS)**, bajo la dirección del Dr. Emilio Sola.

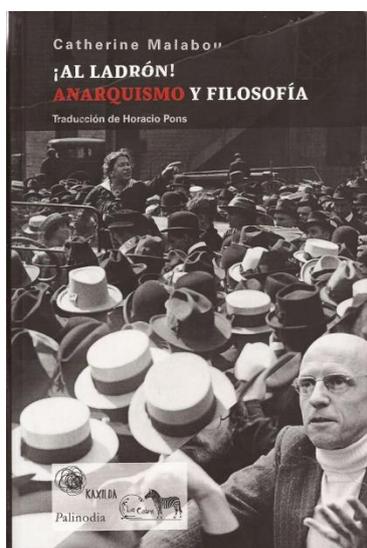
[www.cedcs.org](http://www.cedcs.org)  
[info@cedcs.eu](mailto:info@cedcs.eu)

# Catherine Malabou: ¡Al ladrón!

## Anarquismo y Filosofía

Traducción de Horacio Pons

Argentina-España, 2023, Editoriales La Cebra, Palinodia, Kaxilda



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

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

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

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



Conceptualismo y filología, lingüística y abstracción. A mí, personalmente, este largo ensayo me decepcionó, me pareció demasiado farragoso, largo, de reflexión divagante y de jerga conceptuosa y gremial; del gremio de los filósofos, que puede llegar a ser algo insufrible. No dudo, sin embargo, que sea valioso y de esforzada elaboración y con chispazos, para mí, clarificadores aunque no sea “filósofo”, especialista al uso de los filósofos... Pero así venía aclarado, de alguna manera, desde el principio (p.26), con una cita de “el anarquista español Tomás Ibáñez, uno de los inventores de la A encerrada en un círculo”, que afirmaba: “Comprendo que no hay una filosofía anarquista y que el anarquismo no puede abordarse como si se tratara de un pensamiento o un sistema filosófico”. Aunque ambos tengan, tanto el filosófico como el político, “un mismo compromiso: la crítica inapelable de los fenómenos de dominación” (pp.26-27). Sin

embargo, hay un prejuicio añadido: “si declararse marxista nunca fue ni es vergonzoso para un filósofo, decirse anarquista es casi indecente, ya que el anarquismo se asocia de inmediato a lo imposible, a lo irrealizable, a una mezcla de violencia terrorista e ingenuidad desconcertante” (p.35). Y otro perfil más, que “*anarchy* significa en primer lugar resistencia” (p.47). Todas estas precisiones que va reseñando la autora en el punto de partida parecen remitirse a una consideración final que llama “La marca de su imposibilidad. La crítica anarquista del gobierno no es, de hecho, una muestra de parcialidad. No se basa en la idea de que gobernar está ‘mal’, sino en la idea de que no es posible hacerlo” (p.50), basándose en que “Lo ingobernable es y no es lo contrario de lo gobernable”. Finalmente, en esa a manera de introducción al asunto, de la mano del Foucault del *Nacimiento de la biopolítica*, aborda el llamado anarcocapitalismo, como una rama del neoliberalismo, que se apoya “en la confianza en la ‘gobernabilidad’. No la de las instituciones, sino la de las ‘realidades transaccionales’, nuevas gobernabilidades de la ‘sociedad civil’, en el marco de la puesta en tela de juicio de “la intervención del Estado y el gobierno en el mercado” (pp.51-52). Nuevamente sutilezas sólo comprensibles si uno es capaz de comprender también la distinción entre “anarquismo de hecho y anarquismo de conciencia”. En mi caso, dificultades casi insalvables, o que me llevarían demasiadas horas de estudio y reflexión para saber resolverlas.

Tras un breve capítulo que puede considerarse también introductorio sobre Arquía y Anarquía en Aristóteles, con ese principio de que son los mismos los que gobiernan y los que son gobernados, y en el que “la *anarkhia* aparece... como el hundimiento del orden en el corazón mismo del orden” (p.54), viene el capítulo 4, primero propiamente dicho dedicado al estudio del asunto desde el punto de vista de algunos autores contemporáneos, comenzando en este caso por Reiner Schürmann (*El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*). Me interesó en particular la historicidad que da a su reflexión: “Si el anarquismo político data de fines del siglo XIX, la anarquía ontológica es el fenómeno del siglo XX” (p.72). Es en ese marco en donde enmarca el estudio de Schürmann, y se entiende mejor con sus propias palabras:

Recordemos esa declaración: “No se trata aquí de la ‘anarquía’ en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que buscaban esos maestros era *desplazar* el origen, sustituir el poder de autoridad, *princeps*, por el poder racional, *principium*. Operación “metafísica” si las hay. Reemplazo de un punto de vista por otro”.

La anarquía ontológica rechaza como vanidad cualquier “respuesta” a la cuestión del “¿qué debo hacer?” Responder sería volver a invocar una *arjé*, un principio explicativo. (p.73)

Y tras estas precisiones que parecen convertir a esa anarquía ontológica en una nueva *arjé* o poder, parece continuar la para mí compleja explicación de Schürmann, en la que no puedo entrar; aunque al final se haga algo más accesible a mis hábitos de historiador cuando se centra en la experiencia peruana y glosa el neologismo de “colonialidad”, construido con los términos de “colonización” y “modernidad” y relacione “la soberanía filosófica del sujeto” con el “imperialismo europeo, el robo de las tierras y la esclavitud” (p.103), en donde parece tomar tierra de nuevo el alto vuelo de ese análisis filosófico enrevesado.

El capítulo siguiente (capit. 5) dedicado a Emmanuel Levinas comienza con unas citas muy prometedoras: “El Bien es anarquía” y “Nadie es esclavo del Bien”, aunque luego se enrede en reflexiones filosóficas puras y duras, al igual que el anterior filósofo partiendo de “la separación clara respecto del anarquismo político”. Si el capítulo de

Schürmann lo titula “La anarquía ontológica”, el de Levinas lo titula “La anarquía ética”. A Levinas el mayo francés de 1968 le alcanzó cuando era profesor en Nanterre, y vio que las “reivindicaciones estudiantiles reivindicaban la anarquía ética” (p.131). Ese movimiento estudiantil sin embargo, terminó como anarquismo “nihilista”, desplegando un “lenguaje tan conformista y charlatán como el que iba a reemplazar”. La razón de ello, para la autora del ensayo, “porque no se puede prescindir de ‘la tradición [...], la continuidad, [las] instituciones’. Y concluye la autora: “A fin de cuentas, por tanto, el anarquismo no puede ser, reiterémoslo, más que un anarquismo de Estado” (p.132). Paradojas de estas reflexiones filosóficas. Y que tal vez sea normal que se me escapen...

El tercer autor que analiza, Jacques Derrida, comienza definiéndose a sí mismo como una suerte de “anarquista responsable”, pero “insistiendo desde luego en la obligación sin fin de trabajar y ‘deconstruir’ estos dos términos: ‘responsable’ y ‘anarquía’” (p.139).

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

Pero ¿deconstruir es de por sí un gesto anarquista? Para Derrida, la respuesta, la única que da la talla, es “sí y no”. (p.140).

Luego sigue, en su párrafo “Sí y no: deconstrucción y anarquismo”:

En *Fuera de ley*, Derrida recuerda que “Bejamin distingue entre dos clases de huelga general, una destinada a reemplazar un orden estatal por otro (huelga *política*), otra a suprimir el propio Estado (huelga general *proletaria*). El primer tipo de huelga, que tiende a un cambio de gobierno, es reformista. El segundo, que apunta a la supresión de todo gobierno, es revolucionario. Por eso ‘puede hablarse’, a su respecto, de ‘anarquismo’. Ambos tipos representan, prosigue Derrida, “las dos tentaciones de la deconstrucción”. (p.140).

A pesar de las derivaciones filosóficas tan abstrusas en ocasiones, aquí ya se entiende mejor el fondo del asunto, el fondo de la reflexión de Derrida. Lo mismo que en estas formulaciones finales, de actualidad emocionante, formuladas por él después del ataque a las Torres Gemelas de Nueva York, origen de tantos males posteriores globales:

Derrida señala que el “nuevo orden mundial” ya no permite distinguir entre terrorismo de Estado y terrorismo anarquista. (p.172).

Con otra interesante reflexión en *La filosofía en una época de terror*:

La pulsión de poder se asimila por tanto al terror, y el terror a la anarquía-caos. Para Derrida lector de Hobbes, la anarquía se convierte en el estado de naturaleza del poder. (p.172).

El capítulo dedicado a Foucault es particularmente expresivo, partiendo de una afirmación rotunda: “Foucault no cree en la existencia de una pulsión de poder” (p.179).

También se distancia del anarquismo tradicional; en sus palabras: “No soy anarquista en cuanto no admito [esta] concepción enteramente negativa del poder” (pp.180-181). Pretende “repensar y reorientar el anarquismo político”, y de ahí su concepto de “anarqueología”, con la que la autora titula este capítulo:

El concepto de “anarqueología”, que aparece en *Del gobierno de los vivos*, permite precisamente ver todo lo que Foucault deja de lado, pero también todo lo que mantiene del anarquismo clásico: “está claro que, en vez de utilizar las palabras ‘anarquía’ o ‘anarquismo’, que no convendrían, voy a hacer un juego de palabras [...]. Les diré entonces que lo que les propongo sería más bien una especie de anarqueología”.

La anarqueología es una actitud crítica que considera que “ningún poder va de suyo, ningún poder, sea cual fuere, es evidente o inevitable”, y procede a hacer una génesis paradójica de las jerarquías sin término fundador ni teleología.

Es difícil pues, una vez más, tematizar una negación del anarquismo en uno de los pocos filósofos del siglo XX que lo toma políticamente en serio. Al extremo de haberse convertido, con el concepto de anarqueología, en el filósofo de referencia del “posanarquismo”. (p.182).

Se dice que Foucault realiza una revisión en profundidad del anarquismo histórico; en ese sentido, es interesante su lectura de Hobbes, considerando que el estado de guerra permanente no procede del estado de naturaleza sino de la sociedad.

Pero si, pese a todo, resulta posible interpretar la *anarchy* como el “fondo permanente” de la guerra civil, es en la medida en que Hobbes tiene en mente la aparición de grupos rebeldes, formados durante la guerra civil inglesa de 1642 a 1651, en particular los *Levellers* (Niveladores) y los *Diggers* (Cavadores), que reivindican contra el soberano la igualdad ante la ley. Sus combates suelen relacionarse con el anarquismo como ejemplos de luchas históricas. Para los levellers (a quienes se llamaba de este modo para reprocharles su intención de aplanar la jerarquía social), “los nobles y el rey no tienen con (el pueblo) una relación de protección sino una mera y constante relación de rapiña y robo. Lo que se extiende sobre el pueblo no es la protección real; es la exacción nobiliaria, con la que el rey se beneficia y que el rey garantiza” (p.184).

Muy interesantes son las distinciones entre el “no querer ser gobernado”, que Foucault identifica con la crítica, el “no querer ser gobernado de esa manera, por esas personas, en nombre de estos principios...”, etc., (p.191), y la afirmación de “lo no gobernable”, “la verdadera dimensión anarquista del pensamiento de Foucault” (p.212). Sus reflexiones sobre el cinismo y el anarquismo también son clarificadoras (pp.216ss.).

Foucault insiste en el parentesco existente entre cinismo y anarquismo. En *El coraje de la verdad*, el cinismo aparece, en efecto, como el primer rostro del anarquismo por venir. “El cinismo, la idea de un modo de vida que sea la manifestación irruptiva, violenta y escandalosa de la verdad”, dice Foucault, “forma y ha formado parte de la práctica revolucionaria y de las teorías asumidas por los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XIX”. El *bíos* cínico anuncia la “vida revolucionaria”.

¿Por qué? ¿Sólo a causa de la conducta “escandalosa” del cínico, que acomete contra “las convenciones, las leyes, las instituciones”? Sin duda, pero este no es más que un primer nivel de explicación.

Ahí entran esas categorías clave de lo no gobernable y lo ingobernable. “El cinismo es ‘el espejo roto’ de la filosofía” (p.221). Y el perro cínico – recuérdese a Diógenes el Perro – todo un símbolo: “Lo no gobernable [...] es, como el animal, lo que no puede más que dominarse, nunca gobernarse”. (p.222).

Diógenes se expone por completo a la dominación, al asesinato. Se lo puede aplastar como se aplasta un caracol. Se lo puede romper, reducir a migajas. Se lo puede exilar, torturar. No se puede gobernarlo. Es *ajeno* al gobierno. No es que el cínico sea desobediente. Sucede más bien que, en él, algo está absolutamente alejado del orden jerárquico. Y ese “algo” es la vida. Nada menos que la vida.

Lejos de ser idéntico a sí mismo, el sujeto de Foucault está escindido, desgarrado entre el gobierno monárquico del alma y la organización anarquista del alma no gobernable. Al final, cansado de reflejarse, el sujeto abandona la escena política, abandona el gobierno. Y sin embargo, Foucault sigue llamando “gobierno” a ese adiós. Gobierno de sí. *El coraje de la verdad* debe leerse entonces como un testamento anarquista disimulado. (p.222).

Estamos ya al final de la reflexión de Catherine Malabou sobre Foucault. Y sus últimas reflexiones son igual de sugestivas.

El anarquismo cínico prefigura la prueba por la vida, lo que los activistas contemporáneos llaman *acción prefigurativa* (*prefigurative action*). La acción prefigurativa afirma que las cosas pueden cambiarse aquí y ahora, sin ninguna necesidad de gobierno, por medio del modo de vida y la transformación de las maneras de vivir (p.223).

Así las cosas, estas son las rotundas afirmaciones finales:

Está el sujeto gobernante, está el sujeto gobernado, está el sujeto “no gobernado así”. Y, para terminar, está el sujeto no gobernable. Está la política gubernamental. Está la gubernamentalidad política. Y está la afirmación de lo no gobernable y de la política otra.

[...] El anarquismo obtiene sus recursos de la diferencia, a primera vista ínfima pero en realidad abismal, entre lo ingobernable y lo no gobernable. (p.225).

Y termina:

[El] anarquismo es la experiencia límite de la política. Experiencia que pone a la política en el límite, experiencia de los límites de la política, experiencia del más allá de la política, experiencia de lo ilimitado como experiencia política.

En eso radica tal vez su carácter inconfesable. (p.228).

\*\*\*

El siguiente capítulo evoca a Giorgio Agamben (capt. 8, “La anarquía profanadora...”), y lo abre con un texto de Agamben interesante, que equipara a la anarquía y la anomia, de alguna manera, al considerar a ambas difíciles de pensar:

¿Por qué es difícil, por ejemplo, pensar cosas como la anarquía (la ausencia de mando, de poder) o la anomia (la ausencia de ley)? (p.229).

Y seguirá intentando definir de manera negativa a la anarquía en ese marco de su teorización sobre lo sagrado y lo profano como categorías políticas.

Agamben es el único filósofo contemporáneo que pone en cuestión la relación entre anarquía y sacralidad, cuando recuerda que todo anarquismo es profanación y toda profanación de lo sagrado lleva en sí una “firma” anarquista. Todo el problema radica en no malinterpretar esa relación: sagrado y profano no son en primer lugar categorías religiosas. En un gesto decisivo, Agamben afirma que se trata de categorías políticas, cuyo sentido fija ante todo el derecho. (p.230).

Quiere diferenciar este autor el verdadero anarquismo del anarquismo clásico que, junto con el marxismo, al atacar al Estado lo hacen más a sus efectos que a las causas y dejan de mano el arcanum imperii que traduce por el arcano del mando.

Al pasar por alto la verdadera naturaleza de la soberanía, la crítica anarquista de lo sagrado – ni Dios ni amo – no profanó nada en absoluto y se le escapó su objeto, “lo Ingobernable que es al mismo tiempo el punto de origen y el punto de fuga de toda política” (pp.235-236).

Transgresión y desacralización serían clave en todo anarquismo, y nadie como Agamben según la autora abordó “el potencial profanador del anarquismo en nuestros días” (p.278).

\*\*\*

Jacques Rancière “es un gran pensador anarquista”, dice la autora como punto de arranque, y de “la anarquía política”: “política y anarquía son para él sinónimos” (p.279). Este punto de partida es esperanzador, al fin, después de tantos discursos filosóficos anteriores, a veces abstrusos, casi herméticos, al menos para mí. En las citas con las que encabeza este capítulo final, aparece un lenguaje más realista y posibilista, al afirmar, por ejemplo, que “vivimos en Estados de derecho oligárquicos”, nada de democracias, “sometidos a la ley de excepción del gobierno biopolítico”. Y “la política es... en sentido estricto, anárquica”. Son puntos de partida absolutos, realistas, nada idealistas ni idealizadores, que tocan tierra con naturalidad.

Anarquismo y marxismo fueron, en este sentido, de la mano, “confiados en la idea de que las contradicciones del capitalismo iban a llevarlo a la pérdida”. En palabras de Rancière mismo:

“Los dos concibieron la democracia como la forma de la mentira política que encubre la realidad de la explotación económica. Los dos buscaron en la sociedad – vale decir en su centro, las formas de la producción y el intercambio – el principio de una supresión conjunta de la explotación económica y la opresión estatal”

Los movimientos obreros anarquistas se agruparon así en torno a la idea de que la anarquía era sinónimo de “supresión del parasitismo político”. (p.280).

Bajo la premisa del igualitarismo y la igualdad radical como premisa primigenia de la política, el anarquismo sí podría llegar a confluir con “la democracia aprehendida en su radicalidad” (p.282). Rancière, a pesar de sus reservas a proclamarse anarquista por las tendencias autoritarias históricas de tantas ramas del anarquismo, sí es “el único filósofo contemporáneo que reformula con claridad la idea-fuerza del anarquismo” (p.284). Ante una política que se ha convertido en la represión o policía de la política (p.285); incluso en la *politeia* de los filósofos – desde Platón y Aristóteles incluso – se llega a identificar la policía y la política (pp.302-303); parecería concluir por todo ello que “*La democracia es la anarquía*” (p.302). Ya que estamos gobernados por políticos adictos al poder, de alguna manera, representantes de “intereses específicos”, y hasta “enfermos de poder”, saltándose la única vieja distinción aristotélica de gobernantes y gobernados y su intecambiabilidad, “el sorteo sería entonces la única forma de representación política justa” (305).

Estamos ya en el tramo final del libro de Malabou, quien después de este recorrido por la obra de estos filósofos, siente que “las múltiples resistencias al anarquismo expresan ante todo una falta de confianza. Al margen de los anarquistas, nadie cree en el anarquismo” (p.318). Y piensa con Foucault que la manera de definir el anarquismo es “la experiencia límite de la política” (p.319).

Para terminar diré que si lo ingobernable puede, sin ninguna duda, representarse, ponerse en escena o filmarse, lo no gobernable, por su lado, se mantiene impresentable. La idea de lo no gobernable – la dimensión anarquista de la política – escapa a la arquipolítica de las pruebas, las evidencias, las verificaciones y los elementos de prueba. Sólo puede aparecer como recuerdo, es decir en el futuro. Lo cual no significa que sea irreal o fantasmática. (p.321).

El concepto de “arquipolítica” lo ha glosado antes Malabou (p.302) como un término que usa Rancière para referirse al intento de Platón de “poner límites a la igualdad de todos con todos y reinstaurar el orden mediante la enumeración minuciosa de todos los componentes de la comunidad...”, de la sociedad en fin, y ponerlos en su lugar “según la idea de la república”. En cuanto a esa paradoja final de que “sólo puede aparecer como recuerdo”, lo ha glosado también poco antes al hablar de la *anamnesis* como “un tipo de memoria sólo despertada por el futuro”, antes de citar un texto de Pierre Fédida para afirmar que el anarquismo tiene “un gran futuro tras de sí” (p.320), y que la anarquía es de estructura anamnésica, más que cualquier otra forma de organización política. Complejidades del discurso filosófico, de sus argumentaciones.

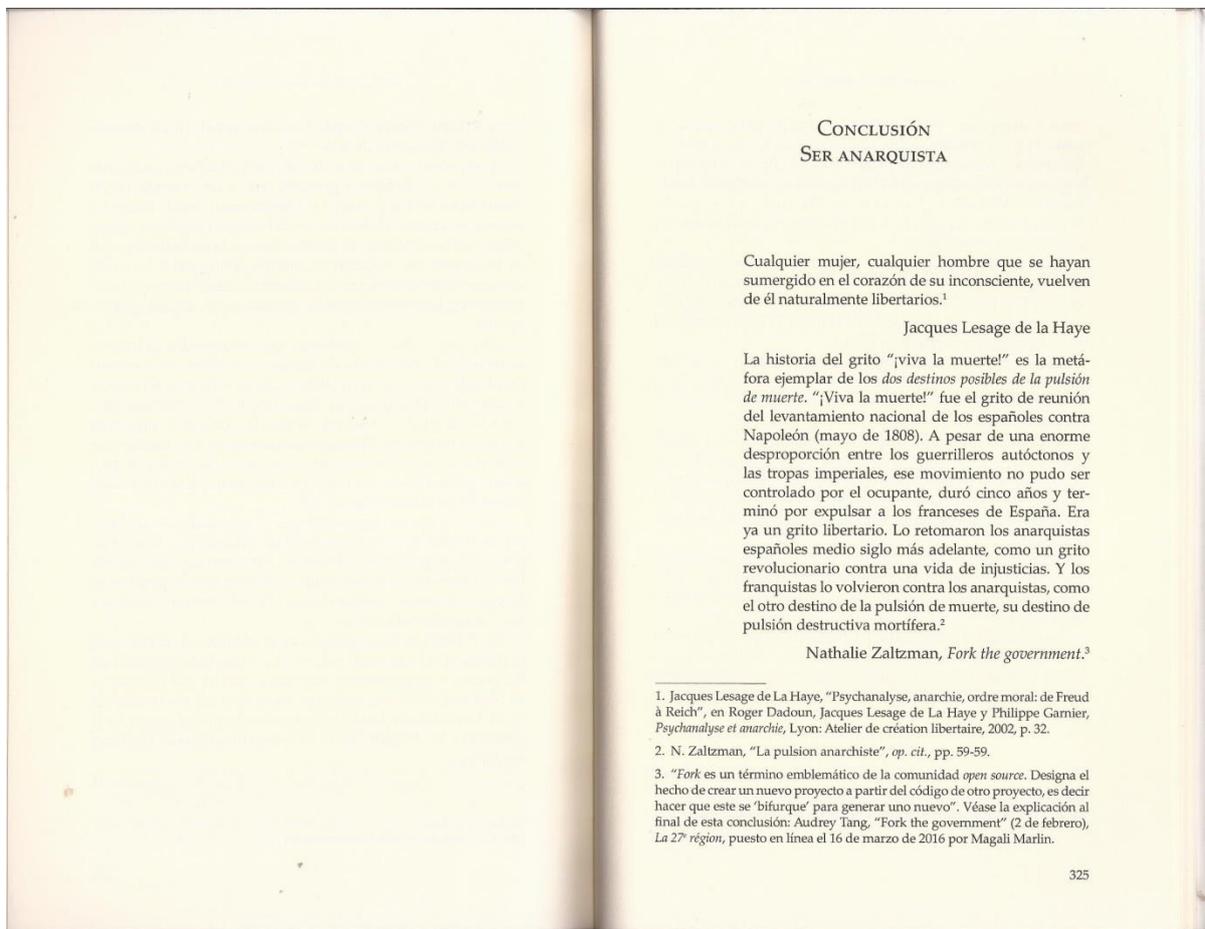
El colofón del largo ensayo, antes de la Conclusión, que reproduciremos completa para mejor mostrar el alcance y tipo de exposición del libro de Malabou, es una bella evocación de los pintores puntillistas (Seurat, Signac y Fénéon, entre otros), y su técnica

de puntos como una “pintura anarquista”, ellos mismos explícitamente anarquistas. Y el cuadro de Signac de título evocador: “En el tiempo de la armonía (la edad de oro no está en el pasado, está en el futuro)” (pp.322-323).

\*\*\*

No hemos recogido nada del aparato crítico del libro, que es abundante y preciso, pero la referencia de las páginas de donde proceden los textos citados servirán para localizar perfectamente en el libro las citas correspondientes.

Finalmente, reproducimos a continuación la Conclusión, “Ser anarquista”:



Como es obvio, la deconstrucción de la metafísica no bastó para el desmantelamiento del paradigma árrquico, como no bastaron la conminación ética, la crítica de la subjetividad, la desconstitución de lo sagrado o de lo irrepresentable. El hecho de que los movimientos radicales, en particular los posanarquistas, reivindiquen hoy a las grandes figuras del posestructuralismo no puede ocultar del todo la ausencia en ellas de un compromiso político que no contemporee y no se comprometa en nada con el prejuicio gubernamental.

La razón de ello es que, contra toda expectativa, la filosofía no ha tomado nota de la significación ontológica –esto es, también precisamente filosófica– del anarquismo. Al sostener que solo la anarquía podía y debía convertirse en el hilo de Ariadna del cuestionamiento deconstructivo de la ontología, y por lo tanto, en un sentido, incluso del cuestionamiento ontológico; al poner el anarquismo fuera del círculo de ese cuestionamiento; al identificar en la trama de los acontecimientos teóricos y políticos de la segunda mitad del siglo XX la aparición de una anarquía ontológica, una anarquía ética, una anarquía crítica, una anarquía teológica, una anarquía democrática, al precio de un corte de todo vínculo real con el anarquismo, y al insistir una vez más en la imposibilidad del ser anarquista, los filósofos omitieron percibir justamente la dimensión anarquista del ser.

La cuestión del ser se pasó por alto a sí misma porque el anarquismo es su sentido. En efecto, si la cuestión del ser tiene un sentido, este se confunde con lo no gobernable, con la ajenez radical a la dominación. *Al ser le importa un bledo el poder.* El anarquista es él.

Es cierto que Schürmann lo presintió con una asombrosa agudeza, porque llegó a afirmar que la cuestión del ser encontraba en la anarquía su porvenir transfigurante, el lugar de expresión –el tatuaje– de su indiferencia al poder. Sin embargo, al levantar un muro entre anarquía y anarquismo y protegerse detrás de la diferencia ontológica –como si esta fuera una especie de garantía suficiente contra el sustancialismo–, no pudo atribuir el peso suficiente a la necesidad, afirmada por él mismo, de repensar la práctica. Su problemática del “actuar”

quedó en barbecho. Pensar el ser anarquista, y no solo (e incluso, tal vez, de ningún modo) anárquico, implica la invención de una palabra militante, no únicamente meditante, una palabra militante-meditante, que abra al actuar filosófico su compromiso alternativo en la horizontalidad.

\*\*\*

Los filósofos de la anarquía tienen por cierto excusas. Es obligatorio constatarlo: todos los intentos de pensar en conjunto el ser y la política fueron catastróficos hasta el día de hoy. Del “comunismo” de Platón al totalitarismo matemático de cierto maoísmo, pasando por la noche heideggeriana, la elaboración de vínculos entre ontología y política, autorizada por el bricolaje originario de la *arjé* que, lo hemos visto, extiende su reino por los dos campos, solo dio lugar a pavorosos callejones sin salida. Sin duda es esa la razón por la cual los filósofos de la anarquía se preocuparon por marcar una nítida disociación entre el “ía” y el “ismo” y se guardaron de lanzar a una posible “puesta en acción” el tenor ontológico de la anarquía, prefiriendo, como Agamben, la impotencia a una pragmática forzada, potencialmente aún más sectaria y dominadora que todos los “prejuicios gubernamentales”. Prejuicios que no han desaparecido en su totalidad –en este punto Rancière no se equivoca– del anarquismo histórico.

¿Por qué arriesgar un nuevo extravío? ¿No valía más, infinitamente más, hacer un corte entre ser y anarquismo, dejar de ontologizar la política y de politizar la ontología, deconstruir el paradigma árrquico sin transformarlo en paradigma anarquista y respetar así la diversidad de las luchas contra la dominación, absteniéndose de unificarlas (y de uniformar al mismo tiempo la dominación misma) en una aventura destinal? Y al mismo tiempo, también, ¿no valía más, como lo sugiere por otra parte Schürmann, que la cuestión del ser se disipara por sí sola, una cuestión que parece haber desaparecido por completo de la escena filosófica desde la proscripción de Heidegger, como si hubiera sido exclusivamente un tema suyo y se hubiera bo-

rrado con él? ¿Como si la anarquía filosófica fuera no solo su duelo sino también su amnistía?

\*\*\*

De todos modos, ¿cómo pensar seriamente que se pueda haber terminado con el ser? ¿Cómo pensar que, en cierto modo, la vida –la forma de vida– lo haya *reemplazado*? ¿Que el único anarquismo políticamente correcto, ético, elegido, presentable y representable, sea, para ser breve, el de la manera de vivir, el estilo de vida o la vida tranquila de lo que queda de democracia en las democracias parlamentarias?

Por el momento, es preciso constatarlo, el anarquismo, por su lado, no ha respondido a esa edulcoración a la vez ontológica y práctica de sí mismo. No lo suficiente, al menos. Sin lugar a dudas, el anarquismo *también* es un archipiélago filosófico, y pretender lo contrario, escapar a toda dilucidación propiamente conceptual es, para decirlo con precisión, un rechazo de la responsabilidad. “En buena parte”, escribe Vivien García, “las teorías anarquistas se desarrollaron al margen de la filosofía”, porque esta “no es otra cosa que la evitación del anarquismo”.<sup>6</sup> Es cierto, lo hemos visto. Sin embargo, ¿hay que responder a esa evitación con otra evitación? ¿El anarquismo puede evitar explicarse acerca de su dimensión ontológica?

“La anarquía no es un concepto metafísico sino un concepto empírico y concreto”,<sup>7</sup> sostiene por su parte Daniel Colson. Muy bien, pero ¿qué puede entonces querer decir, sin contradicción, “un concepto empírico y concreto”? Para resolver el oxímoron, Bakunin se había propuesto definir el anarquismo como una “verdadera fuerza plástica”,<sup>8</sup> en la cual “ninguna

6. Citado en V. García, *L'Anarchisme aujourd'hui*, op. cit., p. 18.

7. *Ibid.*, p. 110.

8. *Ibid.*, pp. 87 y 194. Cita de Mijaíl Bakunin, *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, en *Œuvres*, vol. 2, p. 52, ed. en línea [trad. esp.: *El Imperio knouto-germánico y la revolución social*, en *Obras*, vol. 2, trad. de Diego Abad de Santillán, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1977, pp. 53-155].

función se petrifica, se fija y queda irrevocablemente unida a una persona; el orden y el progreso jerárquicos no existen, de modo que el comandante de ayer puede ser el subalterno de hoy; nadie se eleva por encima de otros o, si lo hace, no es sino para caer un instante después, como las olas en el mar”.<sup>9</sup> Hay que proseguir el análisis en esa dirección y afirmar que “yo soy anarquista” ya no es un asunto de lógica. En esa frase, sujeto, cópula y predicado pierden de inmediato su función. Si la lógica predicativa, su pendiente y la diastema gubernamental pueden desaparecer del “yo soy anarquista”, es porque el anarquismo del ser exime al anarquista de la necesidad de convertirse en el sujeto de su anarquía. Única forma política que, por no depender de ningún comienzo ni de ningún mandato, siempre tiene que inventarse, modelarse antes de existir, el anarquismo nunca es lo que es. Y en eso, es. Esa plasticidad es el sentido mismo de su ser, el sentido mismo de su cuestión. De no verlo o de sobrevolar con demasiada rapidez este sentido, se corre el serio riesgo de reducir esa plasticidad a su más simple aparato “empírico y concreto” y no ser ya capaz de distinguirla de un mero argumento de venta, un síntoma del anarquismo de hecho y su ciberpoder. Todo es plástico, vamos.

\*\*\*

Si una lectura sin concesiones de las persistencias del prejuicio gubernamental en la filosofía contemporánea me permitió circunscribir, en negativo, el espacio de lo no gobernable al dejar resonar algunas de sus voces sofocadas –las del colonizado, el esclavo o el testigo–, esa exploración, a cambio, me llevó a plantear al anarquismo una pregunta a la cual este todavía no

9. Véase también Sébastien Faure, en *L'Encyclopédie anarchiste*, ed. en línea: “En razón de su plasticidad y como consecuencia del libre juego de todos los elementos –individuales o colectivos– que ella reúne, esa organización deja a cada uno de estos la totalidad de las fuerzas que le son propias, mientras que, en virtud de la asociación de esas fuerzas, ella misma alcanza su máxima vitalidad” [trad. esp.: *Enciclopedia anarquista*, 5 vols., México: Tierra y Libertad, 1972].

ha respondido de manera satisfactoria: la de la interpretación, precisamente, de su ontológica plástica. Esa es la tarea en la que le es menester interesarse.

\*\*\*

Las críticas del anarquismo tradicional se basan, lo hemos dicho, en dos argumentos contradictorios: una confianza benevolente en la naturaleza humana, y una lógica de violencia y muerte. Sin embargo, si se piensa bien, no hay nada de específico en esos dos argumentos, que podrían aplicarse igualmente a cualquier movimiento político radical, tanto el anarquismo como el comunismo, por ejemplo. Hacer del anarquismo el síntoma exclusivo de ese monstruo de dos cabezas, irenista y letal, es deshacerse con toda rapidez del problema. Mucho más importante es determinar, al contrario, la manera en que el anarquismo puede desplegar, de un modo que le es exclusivo, una estrategia de salida de esa doble trampa.

A falta de un cuestionamiento suficiente, el sentido anarquista del ser, su indiferencia al poder, se asimiló demasiado rápidamente a una virginidad, una inocencia, una ausencia de corrupción. “El anarquismo tiene un punto de partida lógico, no contaminado por el poder, desde el cual este último puede criticarse”, sostiene por ejemplo Saul Newman.<sup>10</sup> Ahora bien, si nadie se toma el trabajo de mostrar que lo no gobernable no se confunde en absoluto con un origen intocado e intocable, intacto, los filósofos tendrán siempre buenos motivos para sospechar, detrás de la plasticidad del ser anarquista, el presupuesto persistente de una naturaleza incorruptible y la adhesión a una metafísica de lo indemne. Tendrán siempre buenos motivos para ver en el anarquismo una ontología arcaica.

El sentido anarquista del ser –su indiferencia al poder– se comprendió asimismo, a la inversa, como una licencia terro-

10. S. Newman, *From Bakunin to Lacan...*, op. cit., p. 5, citado en V. García, *L'Anarchisme aujourd'hui*, op. cit., p. 47.

rista, una “poética de la bomba”<sup>11</sup> o lo que Mallarmé describía como el furor de los “artilugios cuya destrucción ilumina los parlamentos con un resplandor sumario, pero mutilan también, al extremo de dar pena, a los mirones”.<sup>12</sup> No obstante, aquí también, si nadie se toma el trabajo de mostrar que lo no gobernable no es el ancestro de la violencia, los filósofos siempre tendrán fundamentos para denunciar una complicidad profunda entre anarquismo y pulsión de muerte.

\*\*\*

La proposición de la psicoanalista Nathalie Zaltzman –en su texto “La pulsión anarquista”, antes mencionado–, situada en alguna parte entre el tratado de ontología y el manifiesto revolucionario, permite advertir el origen común de esas dos encerronas.

La violencia, en primer lugar. Entre la anarquía, el anarquismo y la muerte hay a no dudar relaciones muy estrechas, tejidas por los hilos de la bandera negra. El problema es que si el imperio, la *Bemächtigungstrieb*, con todas sus declinaciones destructivas, es en efecto un retoño de la pulsión de muerte, el combate contra la dominación y el imperio también toma necesariamente su energía de dicha pulsión. Luchar contra la dominación supone en sustancia disolver sus fijaciones nodulares. Ahora bien, Zaltzman afirma que, si existe una desligazón destructiva, dominadora y agresiva, también existe una desligazón “libertaria” que justamente se desprende –se desliga– de

11. Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme*, París: Christian Bourgois, 2001, p. 161 [trad. esp.: *Ficciones del anarquismo*, trad. de Isabel Vericat Núñez, México: Fondo de Cultura Económica, 2004].

12. Stéphane Mallarmé, “La musique et les lettres”, citado en Julia Kristeva, “L'anarchisme politique ou autre”, capítulo de *La Révolution du langage poétique: l'avant-garde à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*. Lautréamont et Mallarmé, París: Seuil, 1974, col. “Points Essais”, pp. 421-440, en p. 434 [trad. esp.: “La música y las letras”, trad. de Miguel Casado, en Antonio Mari (ed.), *Matemática inimitable: genealogía de la poesía moderna*, Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2011, pp. 198-215].

la primera.<sup>13</sup> Hay pulsión de muerte y pulsión de muerte, y por eso la psicoanalista habla de ellas en plural. El anarquismo “toma su fuerza de la pulsión de muerte y vuelve contra ella su destrucción”.<sup>14</sup> Extrañamente, ese vuelco de la destrucción contra sí misma no es una construcción dialéctica sino la expresión de una indiferencia.<sup>15</sup> Indiferencia inconsciente contraria al amor compulsivo por el poder, que muchas veces se oculta tras el amor compulsivo por la humanidad. Para Zaltzman, “todo lazo libidinal, por más respetuoso que sea, entraña un objetivo de posesión que anula la alteridad. El objetivo de Eros es la aneación, incluido el derecho de vivir del otro, por propia voluntad”.<sup>16</sup>

Por eso “la revuelta contra la presión de la civilización, la destrucción de una organización social existente, opresiva e injusta, pueden alistarse bajo la enseña del amor por la humanidad, pero su fuerza no procede de este amor ideológico, sino de la actividad desvinculante de una pulsión de muerte liberadora”.<sup>17</sup> La pulsión anarquista opone el muro de su impasibilidad a las petrificaciones narcisistas y sus encarnaciones autoritarias.

Así, de la misma manera que Eros no siempre está al servicio de la vida –como hemos visto antes, Zaltzman denuncia las tendencias aglutinantes del “amor ideológico”–, Tánatos no siempre está al servicio de la muerte. La tendencia libertaria

13. N. Zaltzman, “La pulsion anarchiste”, op. cit., p. 56. Señalemos también la publicación de las actas del coloquio: Jean-Françoise Chiantaretto y Georges Gaillard (eds.), *Psychanalyse et culture: l'œuvre de Nathalie Zaltzman*, París: Ithaque, 2020, col. “Les Colloques de Cersy”.  
14. N. Zaltzman, “La pulsion anarchiste”, op. cit., p. 57.

15. Véase mi análisis de la pulsión de muerte en Catherine Malabou, *Les Nouveaux blessés: de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, 2<sup>a</sup> ed., París: Presses universitaires de France, 2017, col. “Quadrige”, pp. 295-313 [trad. esp.: *Los nuevos heridos: de Freud a la neurología, pensar los traumatismos contemporáneos*, México: Paradiso Gutenberg, 2018].  
16. N. Zaltzman, “La pulsion anarchiste”, op. cit., p. 54.

17. *Ibid.*

experimenta “un destino mental distinto de una inclinación directa por la muerte”.<sup>18</sup> Un destino “que no es el mortífero”.<sup>19</sup>

Si en el anarquismo hay una tendencia a deshacer lo que Eros liga al exceso, la pulsión anarquista es entonces en cierto sentido “antisocial”, si se entiende por “social” lo fusional comunitario. La pulsión anarquista, en cuanto deshace precisamente esa fusión y evita cualquier idea de naturaleza humana unificada, construye una apertura distinta a la alteridad.

“Ser anarquista” implica ante todo una experiencia de la desligazón como desanclaje, que permite la resistencia absoluta a la *arjé domestiké*, es decir, en primer lugar, a la *domesticación*.

Al celebrar la memoria de los geógrafos anarquistas, Zaltzman cita a Élisée Reclus, que desde Luisiana escribe a su hermano Élie: “necesito morirme un poco de hambre, dormir sobre las piedras y vender mi reloj (recuerdo de eterna amistad) por un pedazo de mono aullador”.<sup>20</sup> La propia Zaltzman menciona al mismo tiempo *Los últimos reyes de Thule*, la obra de Jean Malaurie consagrada a los inuits.<sup>21</sup> Estos viven en “paisajes hiperbóreos cubiertos de hielo y rocas, de suelos siempre congelados; jamás la ternura de una tierra desmenuzable o una lluvia tibia; una nieve siempre perseguida por los vientos y que deja crestas y grietas vivas, esos paisajes minerales, austeros, áridos y de una crueldad constante para la vida humana”.<sup>22</sup> Sin embargo, “nada obliga a estos nómadas a vivir a orillas del Ártico. Podrían, como los lapones, uno de los pueblos árticos, antaño cazadores como ellos, efectuar una mutación y abandonar el mar helado para dedicarse a la cría de renos domésti-

18. *Ibid.*, p. 50.

19. *Ibid.*, p. 53.

20. Élisée Reclus, “À Élie Reclus”, sin fecha, campaña cerca de Nueva Orleans, en Élisée Reclus, *Correspondance*, ed. en línea.

21. Jean Malaurie, *Les Derniers rois de Thulé: un année parmi les eskimos polaires du Groenland*, París: Plon, 1955, col. “Terre humaine” [trad. esp.: *Los últimos reyes de Thule*, 2 vols., trad. de Delfina Azcárate, Barcelona: Grijalbo, 1981].

22. N. Zaltzman, “La pulsion anarchiste”, op. cit., p. 63.

cos".<sup>23</sup> Pero lo que los inuits no quieren es justamente la domesticación. Ni la de los renos ni la suya propia. Ese es el precio de su libertad, el de una lucha a muerte contra la muerte: contra la dependencia, el sometimiento, el amansamiento, contra "toda relación fija con una identidad unificadora".<sup>24</sup>

\*\*\*

Entonces, esta vez, ¿la bondad y la ingenuidad presuntas del anarquismo? Lo no gobernable –ese lugar sin lugar donde la pulsión de muerte se vuelve contra sí misma, la roca helada de los polos, el camino solitario y sin anclajes de los geógrafos, el maquis de los resistentes–, ¿es asimilable, en su "asocialidad", a un origen intocado por el poder, un islote resguardado? ¿La desligazón supone el retorno a un estado previo a las hegemonías? ¿A una infancia?

Freud, es verdad, caracteriza la desligazón tanatológica como un retorno: un retorno al estado inorgánico. Pero ¿qué es ese retorno sino, literalmente, un *retorno a nada*? El "ahí" al que vuelve el retorno *no existe*. El preludio al mando *no existe*. No hay Estado del estado inorgánico.

El anarquismo siempre supone, sin duda, una mirada retrospectiva. Y el dismantelamiento del paradigma árcico, algunas de cuyas múltiples ramificaciones he tratado de rastrear aquí, es ante todo un "volverse hacia". La cuestión del provenir del provenir no puede no plantearse. La búsqueda de lo que precede al principio es inevitable. De todos modos, esa retrospectión "no genera un retorno hacia un estado anterior a la evolución sino, definitivamente, un estado posterior, antes inexistente".<sup>25</sup> El retorno anterior a la *arjé* inventa aquello hacia lo cual (se) vuelve. La pulsión anarquista es una energía regresiva modelada como dinámica de futuro. Es la retirada la que

23. *Ibid.*24. *Ibid.*, p. 53.25. Nathalie Zaltzman, *L'Esprit du mal*, París: Ed. de L'Olivier, 2007, col. "Penser/rêver", p. 20.

da existencia al no-lugar, no a la inversa. Regresar equivale a inventar. No encontrar nada donde se regresa, no llevar nada a donde se va. Esa nada hacia la cual retorna el futuro antes de proyectarse es todo salvo una isla virgen o un remanso de paz, porque no es nada.

Lo no gobernable se revela así *a posteriori*, como la contrapueba de esa nada que es la imposibilidad de todo gobierno. El "ser anarquista", como afirmaba Proudhon, es un neologismo para siempre.

\*\*\*

Uno de los grandes desafíos filosóficos de nuestros días es el de tratar de poner fin a la competencia del ser y la vida, lo que obliga al mismo tiempo a repensar la pulsión de muerte. Ya se trate de la alianza heideggeriana entre el ser y la muerte sellada por el privilegio acordado a la existencia sobre la vida, ya se trate de las revalorizaciones súbitas de la vida que creen haber terminado con Heidegger al sustituir (mal) los existenciales por los modos de vida precario, ya se trate, a la inversa, de una presunta ancestralidad del ser, de su fósil, ni vivo ni muerto, deshumanizado y descorrelacionado, siempre más viejo y más real que la vida..., ninguna de estas versiones está a la altura de la urgencia.

El punto sensible de las relaciones entre el ser, la vida y la muerte grita su nombre todos los días: ecología. ¿Quién presta hoy una verdadera atención al hecho de que la palabra "ecología" también viene de *oikos*, la casa, a la vez que designa al mismo tiempo algo muy distinto e incluso lo contrario de la economía? ¿Y más precisamente de la economía doméstica? ¿Quién presta atención al hecho de que la "ecología" es un "discurso de la morada" en lucha, justamente, contra la domesticación? La Tierra es un hábitat sin domesticidad, sin amo ni centro, absolutamente no gobernable y sin embargo devastada por las apuestas del poder.

Muchos han reprochado al anarquismo tradicional el hecho de ser un vitalismo o un biologismo. Acusación absurda. La

Poco después del Movimiento de los Girasoles, Jaclyn Tsai, ministra de tecnología digital, busca una forma de revitalizar la confianza entre los ciudadanos y el gobierno. Durante sus investigaciones, asiste a una de las *hackathons* de g0v y elabora rápidamente un plan de colaboración, en el que propone el lanzamiento de una plataforma ciudadana neutral y designa a Audrey Tang como su brazo derecho. Esta, en consecuencia, asume el cargo de ministra de tecnología digital en 2016.

La estrategia de Tang consiste en utilizar herramientas de código abierto a fin de "recrear de manera independiente los procesos y servicios gubernamentales existentes y permitir que los ciudadanos vean cómo funciona el Estado",<sup>29</sup> esto es, para dar a conocer informaciones gubernamentales al público en general. En "Hackear la pandemia",<sup>30</sup> sostiene:

Con el mero cambio de la "0" por un cero en la barra de su navegador, usted entrará a un sitio "paralelo" del gobierno que funciona tal vez mejor y donde hay alternativas viables. En el marco de la iniciativa g0v, hay en estos momentos alrededor de nueve mil ciudadanos hackers que participan en lo que llamamos hacer que el gobierno se "bifurque". En la cultura del código abierto, "bifurcar" significa tomar algo que ya está presente para encauzarlo en una dirección diferente. Los ciudadanos aceptan una vigilancia digital, pero el Estado acepta también una transparencia, una apertura de sus datos y sus códigos, e incorpora las críticas que necesariamente van a surgir.<sup>31</sup>

\*\*\*

Audrey Tang: ¿síntoma de dominación o de emancipación? ¿Reforzamiento o derrota de la lógica de gobierno? "Los hac-

29. "Pouvoir de reprogrammation: Audrey Tang apporte la culture des hackers à l'État", *Apolitica!*, 18 de octubre de 2018, ed. en línea.

30. "Hacker la pandémie", entrevista con Catherine Hébert, blog "Hinnovic", Montreal, 6 de mayo de 2021, accesible en línea en YouTube.

31. *Ibid.*

kers cívicos", dice, "producen a menudo trabajos que amenazan las estructuras institucionales existentes. En Taiwán, las instituciones siempre han adoptado un enfoque del tipo 'si no puedes derrotarlos, únete a ellos', algo poco común en las jurisdicciones asiáticas. En definitiva, esa es la razón por la que me quedo en Taiwán".<sup>32</sup>

Unirse a las instituciones para subvertirlas mejor. Muchos responderán: palabras de dominantes. Y sin embargo... China muestra una peligrosa exasperación frente a la audacia de estas palabras, que amenazan su omnipotencia y perturban, precisamente, su hegemonía.

\*\*\*

¿De qué manera, entonces –digámoslo otra vez– orientarse en esta nueva geografía, cuyo trazado desdibuja no solo la distinción nítida entre anarquismo de hecho y anarquismo de conciencia, sino que también revela la topografía rizomática y contrastada del propio ciberanarquismo? ¿De qué manera orientarse en la indiferencia ontológica de las diferencias?

\*\*\*

Cuando resulta a la vez urgente y difícil ver y hacer ver esas diferencias, distinguir entre horizontalidad y desregulación, liberación y uberización, ecología y economía... Cuando resulta a la vez urgente y difícil asignar lo no gobernable a su lugar en el momento mismo en que golpea cada vez con más fuerza a la puerta de las conciencias, los inconscientes y los cuerpos..., se entiende entonces que esas mismas dudas son ya caminos hacia otras maneras de compartir, actuar y pensar. De ser anarquista. Ya no hay nada que esperar de arriba.

32. Baptiste Condominas, "Taiwan: g0v, les hackers qui veulent changer la démocratie", *Radio France International*, 2 de diciembre de 2016.

## Y, finalmente, el Índice:

Malabou, Catherine  
 ¡Al ladrón!. Anarquismo y filosofía /  
 Catherine Malabou. - 1a ed. - Adrogué: La Cebra; Santiago de Chile:  
 Editorial Palinodia; Donostia San Sebastián: Editorial Kaxilda, 2023.  
 344 p. ; 22 x 14 cm.  
 Traducción de: Horacio Pons.  
 ISBN Argentina 978-987-8956-15-2  
 ISBN España: 978-84-123272-4-3  
 1. Ensayo filosófico I. Pons, Horacio, trad. II. Título.  
 CDD 190

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

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

Título original: *Au vouloir ! Anarchisme et philosophie*  
 © Presses Universitaires de France/Humensis, 2022  
 © Ediciones La Cebra, Editorial Palinodia, Editorial Kaxilda, 2023

Imágenes de tapa  
 Emma Goldman y Michel Foucault

Tipografía de títulos y texto de la contratapa  
 Jauría, diseñada por Pablo Marchant  
 edicioneslacebra@gmail.com  
 www.edicioneslacebra.com

www.palinodia.cl

editorial@kaxilda.com  
 www.kaxilda.com

Depósito legal: LG D 00377-2023

## ÍNDICE

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

Deslegitimación de la filosofía, desarme de la conminación contradictoria	96
El templo (griego) del sol	98
Para comprender...	104
5. LA ANARQUÍA ÉTICA	107
HETERONOMÍAS DE EMMANUEL LEVINAS	
De la disociación	107
Más allá de la deconstrucción	109
La sustitución sin doble conminación	111
Dos, pero no doble	115
Heteronomías	116
Autonomía secundaria	117
Elección y esclavitud	119
La figura del súbdito rendido al tirano	121
La figura del proletario	122
¿Quién es elegido?	123
Elección y revolución	124
Aparición del punto oscuro	127
Primer nivel de opacidad: el anarquismo de Estado	127
¿Qué Estado?	129
Israel en general	130
Segundo nivel de opacidad: la otra y muy diferente heteronomía	132
6. EL "ANARQUISMO RESPONSABLE"	139
LA PULSIÓN DE PODER DE JACQUES DERRIDA	
¿La deconstrucción es un anarquismo?	139
Sí y no: deconstrucción y anarquismo	140
La problemática de la anarquía	142
Más allá del principio: la alternativa y sus dos razones	143
Primera razón: Freud plantea al anarquismo la cuestión más seria de todas	143
Segunda razón: el caso Freud exige una lectura deconstructiva particular	145

Primera aparición del tematizante "anarquía": la metafísica y el valor de <i>arjé</i>	147
Segunda aparición: Lévi-Strauss anarquista ¿Por qué "arqui-" y no "an-arqui-escritura"?	149
Tercera aparición: Levinas a riesgo de lo trascendental	153
Cuarta aparición: la lectura de Más allá del principio de placer	154
Freud y la ambigüedad de la <i>Bemächtigungstrieb</i>	158
"¿Qué diferencia entre un principio y una pulsión?"	159
Pero ¿qué quiere decir "dominio" para Derrida?	163
La pulsión anarquista	164
Preguntas a Foucault	166
Respuestas de Freud	169
Terrorismo, anarquía y barreras protectoras	170
Anarquismo innegable, anarquismo negado	171
7. LA ANARQUEOLOGÍA	175
EL ÚLTIMO GOBIERNO DE MICHEL FOUCAULT	
El anarquismo repensado	179
Resistencia y transformación	180
Resistencia	183
Transformación	188
Negación: las lecturas encubridoras	190
El "problema del gobierno" y el problema del problema	192
La gubernamentalidad	193
La persistencia del mando y la obediencia	196
La parresia: el último punto de inflexión	197
La imposible posibilidad de la relación entre gobierno y verdad	198
El alma instrumentista: primer abordaje	199
Imposible parresia	203
La immanencia foucaultiana según Deleuze	205
La autoafección	209
La respuesta de Foucault	212

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

Y unas palabras sobre la autora:

**Catherine Malabou** (1959). Filósofa francesa, actualmente enseña en el Centre for Modern European Philosophy de Kingston, Reino Unido, y en la European Graduate School, en Suiza. Entre sus libros destacamos: *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica* (1996; Palinodia y La Cebra, 2013), *La plasticidad en espera* (Palinodia, 2018) *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2007; Arena Libros, 2014), *La plasticidad en el atardecer de la escritura* (2004; Ellago, 2008), *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva* (2009; Pólvora, 2018), *El placer borrado. Clítoris y pensamiento* (2021; La Cebra y Palinodia, 2022) y *Metamorfosis de la inteligencia* (2017, de próxima aparición por Palinodia y La Cebra).

\*\*\*