

LA VIDA ANÁRQUICA Y EL PROBLEMA POLÍTICO DE LAS FORMAS DE VIDA EN REINER SCHÜRMANN

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS

ORCID.ORG/0000-0002-4685-6176

Instituto Interdisciplinario de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile

angel.alvarez@uc.cl

Resumen: El artículo cuestiona el vínculo “natural” entre política y formas de vida a partir de un análisis crítico de la obra de Reiner Schürmann. En la primera parte se discute el problema de las formas de vida, en especial la conexión entre vida, forma y política en tres modelos interpretativos para orientar la discusión acerca de una teoría política de las formas de vida. La segunda parte problematiza la autoconstitución del sujeto práctico propuesta por Schürmann a partir de su interpretación anarquista del concepto de *forma de vida* en la obra del último Foucault. La última parte postula, a partir de algunos elementos de la teoría de Schürmann, la noción de *vida aprincipial* como un caso de forma de vida anárquica, ingobernable.

PALABRAS CLAVE: SCHÜRMANN, FOUCAULT, VIDA ANÁRQUICA, FORMA DE VIDA, MODOS DE VIDA

RECIBIDO: 17/04/2026

ACEPTADO: 17/08/2026

THE ANARCHIC LIFE AND THE POLITICAL PROBLEM OF WAYS OF LIFE IN REINER SCHÜRMANN

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS

ORCID.ORG/0000-0002-4685-6176

Instituto Interdisciplinario de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile
angel.alvarez@uc.cl

Abstract: *This article questions the “natural” link between politics and ways of life through a critical analysis of Reiner Schürmann’s work. The first part discusses the problem of ways of life, particularly the connection between life, form, and politics in three interpretive models designed to guide the discussion of a political theory of ways of life. The second part problematizes Schürmann’s conception of the self-constitution of the practical subject, drawing on his anarchist interpretation of the concept of way of life in the later work of Foucault. The final part posits, based on certain elements of Schürmann’s theory, the notion of principle-less life as a case of an anarchic, ungovernable way of life.*

KEYWORDS: SCHÜRMANN, FOUCAULT, ANARCHIC LIFE, WAY OF LIFE, LIFESTYLES

RECEIVED: 17/04/2026

ACCEPTED: 17/08/2026

INTRODUCCIÓN

La vida es inseparable de su forma. La primera no existe sin la segunda. Ni forma que no conduzca o no espere una vida. La forma acontece en la vida de cada uno, de cada una, en la propia vida. A cada vida le llega su forma. Una forma nunca definitiva, abierta, plural y contingente, que se va *formando* mientras se está viviendo. La vida conjuga su tiempo presente con el ritmo de las formas. Sin la “vida” como sustantivo, la vida como abstracción no existe —salvo como concepto teológico—, la forma se adhiere a los vivientes como un molusco imantado por su caparazón. La vida es reconocida, identificada, constatada, en sus *modos*, en sus hábitos, en sus expresiones repetitivas cuando es conjugada principalmente en infinitivo: el *vivir*. La forma de vida es, siempre, la propia vida, *mi vida*, *nuestra vida*. Frente a esta constatación filosófica existe un consenso implícito, que uno de los conceptos más usados, y menos problematizados, del pensamiento contemporáneo es el de *forma de vida* (Chignola, 2025; Jaeggi, 2018).

La mayoría de los interesados en elucidar el concepto de *forma de vida* no dudan en calificarlo como un concepto *político* (Liebsch y Straub, 2003). Este viraje político del concepto corresponde al momento de alta politización de los problemas filosóficos. No obstante, desatendamos momentáneamente este automatismo epocal para plantear por qué el concepto de *forma* y, con mayor intensidad, el de *vida* han adquirido una dimensión *política*. Uno de los pensadores que introduce por primera vez el concepto de *forma de vida* como político es Michel Foucault. Como es ampliamente conocido, él desarrolla esta noción de manera indirecta en el último periodo de su producción filosófica —el periodo ético— y postula la noción en el marco de la *Howison Lectures* durante una de sus estancias en la Universidad de Berkeley. Estas conferencias tuvieron como resultado el libro: *Tecnologías del yo* (*The Technologies of the Self*) (1990). En la presentación, y algunas sesiones del seminario *Truth and Subjectivity*, Foucault abrió la pregunta acerca de la distinción entre el “conócete a ti mismo” (*gnothi seautou*) y el “ocúpate de sí mismo” (*epimeleia heautou*) para orientar una posible historia de la subjetividad, una distinción fundamental que perfila una *hermenéutica del sujeto* como modo de rehabilitación práctica de la filosofía. Con el énfasis filosófico en el “ocuparse de sí mismo”, Foucault perfiló sus últimos intereses hacia las prácticas con las cuales el sujeto se produce a sí mismo (Pérez, 2022). Esto le permitió recuperar la

importancia del discurso filosófico como una forma de ejercicio espiritual y, al mismo tiempo, con la posibilidad de pensar la experiencia filosófica como el “arte de vivir” (*techné tou biou*): la técnica como conocimiento comunicable aplicado a la formación de la propia vida (Foucault, 2006).

Al respecto, lo primero a cuestionarse es la elección del título del trabajo que presentó Foucault en Berkeley, pues supone una problematización filosófica a partir de una orientación política: el “yo” no debe entenderse como una propiedad cognitiva o fundamento epistémico —el cogito cartesiano, el sujeto trascendental kantiano o el espíritu hegeliano—, sino como una *forma de vida*, con amplio fermento ontológico, hecho a base de prácticas, hábitos, gestos y saberes. Por ello, es importante indicar que el *self*—traducido al castellano, por Miguel Morey, como “yo”— puede generar equívocos y orientar a una comprensión epistemológica del problema, antes que a una significación política. De hecho, el *self*(*soi*), tal como es usado por Foucault en estas conferencias, es entendido en su singularidad, como indicación de “uno mismo”: el interlocutor interior que hace posible al sujeto como formación práctica, el efecto práctico del relato de la función de sujeto. De manera que el “*self*” o “*soi*” está más próximo al “ocuparse de sí mismo” que al “conócete a ti mismo”, aunque por momentos suelen igualarse, pues ambos tienen como resultado una *forma de vida* entendida como la “política con uno mismo”. El *self*(*soi*) es el efecto de la constitución práctica del sujeto:

[...] el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado *las formas de vivir*; se ha desarrollado en procedimientos, en *prácticas* y en *recetas* que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan, ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber. (Foucault, 1992: 43)

Por lo anterior, el artículo cuestiona el vínculo “natural” entre política y formas de vida en algunas aproximaciones a las teorías contemporáneas de las formas de vida. De tal manera que el artículo está dividido en dos partes.

La primera parte discute el problema político de las formas de vida, especialmente la conexión entre vida, forma y política en algunas expresiones de la filosofía política contemporánea. Con base en el análisis de algunas propuestas teóricas recientes, se postulan tres modelos interpretativos para orientar la discusión acerca de una teoría política de las formas de vida. La segunda parte problematiza la autoconstitución práctica del sujeto y la posibilidad de una forma de vida anárquica propuesta por Reiner Schürmann a partir de su interpretación anarquista de la obra del último Foucault. Esta sección analiza con detalle los límites críticos del concepto de *forma de vida* de Foucault a partir de la interpretación de Schürmann. La conclusión indica algunas pautas para establecer las propiedades mínimas del concepto de *forma de vida aprincipial* como una manera de interrumpir el flujo continuo entre vida y política ya que, mediante el rastreo especulativo de la producción de formas de los vivientes, la forma de vida aprincipial aspira a constituir un modo no capturado por la lengua económica y la politicidad del presente.

EL PROBLEMA “POLÍTICO” DE LAS TEORÍAS DE LAS FORMAS DE VIDA

En sintonía con la obra de Foucault, Giorgio Agamben (2018) presentó el concepto de *forma de vida* con su proyecto del *Homo sacer*, además, siguiendo una lejana genealogía que se remonta al *Adversus Arium* de Mario Victorino y a las *Philosophische Untersuchungen* de Ludwig Wittgenstein, postuló una verdad sabida, pero olvidada: la vida es una *forma* que se genera *viviendo*. Una verdad intuita en las ruinas del imperio romano: la forma de vida es *conficitur vivendo*, se produce en la repetición de hábitos, gestos, cotidianidad. Por ende, Agamben cierra su magna obra recordando que la ontología clásica intercambió el término *ser* por el de *vida*, dicha traslación semántica no condujo al olvido de la pregunta por el ser, tal como pensó Heidegger décadas atrás, sino a un tipo de consenso *generalizado* sobre la vida. La *vida* es para el presente un asunto político —“biopolítico”—, pero en otros momentos históricos estuvo más próxima a la biología, a la teología, a las ciencias naturales; o bien, era un término que filosóficamente no se aceptaba sin algunos reparos metafísicos. La *vida* como concepto filosófico tiene su propia historicidad.

Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir, ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón —es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse— el hombre es el único ser en cuya vida está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política. (Agamben, 2001: 14)

Por tal motivo, cabe preguntarse por qué una de las “certezas filosóficas” de nuestra época es que no existen formas de vida fuera de la mirada totalizante del gesto político, no hay una vida sin forma política. Más allá de la idea de que la política representa hoy en día una estructura teológica del mundo, o contra la absolutización política de la vida por los regímenes de gobernanza planetaria, la teoría de las formas de vida sostiene el carácter inapropiable de la vida, su momento agonista, al asegurar que el proceso instituyente de las formas de vida es necesariamente político, abierto. El problema con esta formulación es que la vida y la política no están unidas en su origen como un matrimonio decimonónico: con un acuerdo previo sin pasiones y sin intereses. El amasiato filosófico entre ambas formas es posterior en la historia conceptual de las últimas décadas. La *vida* es un concepto indeterminado que necesita de la descripción interna de sus posibilidades expresivas, se manifiesta en las formas minúsculas, imperceptibles, de la formación del gusto o de la dinámica de la energía del cosmos, para mostrar que es más que ζωή (zoé) sin perder su sentido material al devenir en βίος (bíos). La vida tiene así una forma política única y exclusiva cuando aspira a no ser capturada por las lógicas de subjetivación política que demandan los activismos del presente. Por lo tanto, la política del futuro dependerá, quizá, de responder a la pregunta acerca de cómo evitar la captura política de las formas de vida. “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1991: 173).

Por esta cualificación acelerada de la vida humana en la modernidad, uno de los dramas filosóficos de nuestra época —a la espera de un nombre que la signe con precisión no-anropocéntrica (Antropoceno, Capitaloceno, Chutuleno, Plantoceno)— consiste en cómo pensar la politización de la vida sin que ello implique una sutura nihilista. Si la captura biopolítica depende de las instituciones, de las teorías y de los cuerpos con los que experimentamos el mundo, entonces la posibilidad de recuperar el control de la forma de vida se convierte en un exilio de la propia política (Moreiras, 2019). Esto significa que la política contemporánea no tiene reparos con regular la vida, con gobernar a los vivientes. Por consiguiente, existen tres maneras en las que la forma de vida aparece sub-determinada por lo político desde un horizonte estrictamente filosófico: (1) como una crítica filosófica a la máquina ontológica occidental, (2) como una narrativa histórica de los modos de producción imperial del capital y, por último, (3) como una explicación densa de la relación entre neoliberalismo y subjetividad. Estos modelos explicativos generan tres variaciones conceptuales sobre la relación entre forma, política y vida: una ontología, una sociología y una politología de la *forma de vida*. Aunque esta secuencia puede ser reduccionista, lo importante es que tales modelos son, explícita o implícitamente, intervenciones teóricas que naturalizan el absolutismo político de la realidad.

El primer modelo afirma que el concepto *forma de vida* es ontológico con profundas implicaciones médicas y políticas. Al provenir de un sector hegemónico de la filosofía contemporánea —en particular, del paradigma biopolítico convertido, cada vez con mayor rapidez, en la *lingua franca* de la razón universitaria (Lluch, 2019)—, el modelo parte del supuesto que existe un vínculo originario entre la vida como sustancia formado políticamente a partir de la distinción entre vida biológica y vida humana en sentido estricto. Originado en la obra Michel Foucault, aunque ampliado por algunos pensadores vinculados con la *Italian Theory*, sostiene que no es posible pensar las formas de vida sin el vasallaje de la política sobre la vida (Bazzicalupo, 2016). Un modelo pocas veces cuestionado dadas las ventajas metodológicas que ofrece al pensamiento rápido y a la universidad neoliberal (Berg y Seeber, 2022). El punto principal es que cuando la forma de vida es empleada para realizar una crítica filosófica a la máquina ontológica occidental se enfatiza a la *vida* como concepto *político*. En este sentido, Giorgio Agamben renovó la

discusión sobre el concepto de *vida* que había sido almacenado en el polvoso archivo de la filosofía decimonónica, como si la discusión sostenida entre Wilhelm Dilthey, George Simmel, Eduard Spranger, pasando por Ortega y Gasset o José Gaos, se hubiese visto interrumpida en 1927 con la publicación de *Ser y Tiempo*. Hay una verdad en todo esto. Sin embargo, la forma de vida es un concepto latente en los ríos profundos de la vida de los filósofos antiguos, o en la corriente subterránea de las pensadoras y los pensadores modernos que hicieron del cuerpo el lugar del pensamiento. Por esta razón, no resulta extraño que Agamben argumente que la ontología contemporánea enmarcó a la *vida* como un concepto médico o científico y no como un término político, ya que nuestra ontología no ha cambiado mucho desde la época de Demócrito. Para el filósofo italiano, la noción de *forma de vida* le permite anteponerse a la *Blose Leben* que había aprendido de la traducción de Walter Benjamin, en aquel lejano texto de 1921: “con el término *forma de vida*, entendemos en cambio una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la cual nunca es posible aislar y mantener desunida algo así como una vida desnuda” (Agamben, 2017: 369). La filosofía del siglo xx tendería, entonces, a dividirse entre los filósofos que exponen la opción por la vida (la política) y los filósofos dirigidos a revelar el ocultamiento del ser (la ontología). Agamben, heredero de Heidegger y Benjamin, aspiró a sintetizar ambas experiencias filosóficas en una activación de la ontología política (García, 2023).

El segundo modelo postula que el concepto *forma de vida* permite elaborar un relato histórico de la forma de vida imperial que admite la historia planetaria del capital. Los politólogos Ulrich Brand y Markus Wissen (2021) propusieron el concepto de *modo de vida imperial* (*Imperial Lebensweise*) para describir la relación de la vida cotidiana con las estructuras sociales de la formación capitalista, para mostrar que las condiciones sociales y ecológicas de la forma de vida del norte-global depende de un colonialismo extractivista respecto del sur-global. Sin la explotación, desigualdad y racialización del sur no sería posible la valorización, acumulación y reproducción del modo de vida del norte. Una forma de vida devenida en hegemonía planetaria, que, para poder inscribirse en los cuerpos, depende de una relación “señorial” con los nuevos subalternos: el migrante y la naturaleza; invisible con la catástrofe ecológica mundial. “El concepto de *modo de vida imperial* cuestiona la medida en la cual la gestión de la vida cotidiana, bajo condiciones neoliberales, se logra por la posibilidad de externalizar sus consecuencias destructivas a nivel socio

ambiental” (Brand y Wissen, 2021: 77). En conclusión, si el modo de vida imperial no es destruido y no se transforma el patrón actual de las formas de acumulación capitalista, entonces las formas de vida planetaria están dirigidas a la extinción. La dimensión sociológica de este modelo destaca las formas de vida minoritarias, efecto de la acumulación del capital en la época del retorno de los imperios, del llamado *tecnofeudalismo* (Durand, 2021).

Por último, el tercer modelo considera que el concepto de *forma de vida* es normativo o instrumental. Esto implica que sirve de herramienta teórica para la praxis política o para la subjetivación militante debido a que las nuevas demandas políticas pueden articularse pensando a los sujetos políticos como vivientes. Al respecto, Diego Sztulwark (2019) —siguiendo una lectura de Spinoza arropada por la interpretación de Deleuze— postuló una distinción un poco mecánica entre *modos de vida* y *formas de vida*. Los primeros son las maneras estandarizadas de vivir tal como las ofrece el mercado, sin impugnaciones profundas. En cambio, las segundas parten del cuestionamiento de las linealidades de la vida que interrumpen el ciclo automatizado de la existencia del singular. La primera experiencia lleva la condena de promover una vida gobernada por el capital; la segunda, abre la posibilidad de postular una vida capaz de generar sus propias normas de autogobierno. El problema es que, en la *forma de vida*, asegura Sztulwark, la *vida* se presenta como un *malestar*, como un *síntoma* capitalizado que supone una voz de mando que la *normativiza*; sin embargo, el *síntoma* puede ser descapitalizado por ciertas derivas existenciales de alguna forma de vida. Ésta es, implícitamente, una militancia existencial contra la política del síntoma. En consecuencia, las formas de vida del capitalismo son inevitablemente de derecha por su estructuración a través de las demandas afectivas del capital, pero encuentran su límite antropológico cuando los sujetos deciden des-subjetivarse por medio de un estilo singular de existencia (Ronge, 2020). Así el estilo de vida es militar contra el capitalismo como forma de vida.

La razón de esta posibilidad subjetiva depende, entonces, del estatuto óntico del mundo: el síntoma de las formas de vida coincide con la crisis institucional de lo político orquestada por el neoliberalismo. Este último está en crisis como forma metafísica, pero no económica o política, antes bien antropológica, pues su “crisis” radica en la incapacidad de extender dispositivos de subjetivación para seguir creando *modos de vida*. “Más que una crisis de hegemonía, en el sentido ideológico o discursivo, se trata de una crisis de los mecanismos de

modulación del deseo, de absorción de lo vivo en las categorías del capital” (Sztulwark, 2019: 48). Las formas de vida son así una posibilidad emancipatoria que debe inventar un “vivir no neoliberal” y, los modos de vida, la expansión de las vidas de derecha que gozan de su compatibilidad con el deseo capitalista. En ambos casos, el problema es *qué* o *quién* decide el criterio para distinguir entre *formas* y *modos*, o bien, que la frontera entre ambas es opaca, problemática, sintomática, pues el deseo es siempre nebuloso políticamente.

En definitiva, lo relevante de la comparativa entre estos tres modelos de interpretación de las formas de vida es que el primero surge en debates al interior del discurso teórico, en el orden de la especulación filosófica. En cambio, el segundo y el tercero provienen directamente de reflexiones teóricas próximas a la militancia política y al campo de renovación conceptual de la política del presente, cuyo objetivo epistemológico consiste en explicar cómo es posible la subjetivación neoliberal, cómo llegamos a ser en nuestras propias vidas y en nuestros propios cuerpos procesos de valorización del capital. Por consiguiente, aunque el concepto de *modo de vida imperial* tiene la ventaja de explicar las macropolíticas de las formas de vida contemporáneas; o bien, que la distinción entre *modos de vida* y *formas de vida* agudizan las micropolíticas de la crisis neoliberal, ambos modelos están circunscritos al análisis coyuntural del presente, ya que mantienen una relación comprometida con los acontecimientos y los supuestos básicos de la política contemporánea. Ambos modelos están tejidos por las condiciones neoliberales del pensamiento: la no separación entre vida y política. En cambio, la ontología política del primer modelo busca extraerse, en la medida de lo posible, de las demandas de politización de la subjetividad contemporánea, o de la pulsión pragmatista de que la teoría sirva para un fin militante. Sin renunciar a intervenir en la política de coyuntura o de abandonar sus pretensiones teóricas, el gesto filosófico del primer modelo es radical: imaginar una forma de vida no capitalista, postular una forma de vida sin subjetivación neoliberal. Por esta razón, que el concepto *forma de vida* sea ontológico con implicaciones políticas, permite la posibilidad de establecer una forma de vida sin deseo capitalista, anárquica, sin principios hegemónicos que la regulen, como la política o el mercado, que la gobiernen y restrinjan en su potencia íntima.

Finalmente, aunque los tres modelos aspiran a explicar la correlación entre capitalismo y forma de vida, a partir de ellos no se derivan otras formas de vida alternativas, no capitalistas o ingobernables, ya sea por su carácter altamente

especulativo (primer modelo), por su énfasis en la descripción sociológica de las estructuras de la acumulación imperial (segundo modelo), o por el cripto-normativismo que resguarda una concepción psicoanalítica de lo político, el cual sólo expone el síntoma del malestar contemporáneo (tercer modelo). Por lo tanto, por medio de la operación filosófica de Reiner Schürmann, existe la posibilidad filosófica de postular una forma de vida anárquica, cuyo objetivo último sea evitar la captura política de la existencia. La forma de vida anárquica o aprincipial se distingue por la ausencia de un principio hegemónico, por su apuesta en la contingencia y la autoconstitución práctica del sujeto, así como de evitar ser capturada por el principio general de equivalencia. Una forma de vida sin principios es una forma de vida anárquica.

REINER SCHÜRMANN Y LA FORMA DE VIDA ANÁRQUICA

Uno de los comentaristas más originales y heterodoxos de la obra de Michel Foucault es Reiner Schürmann. Entre 1983 y 1991 —un año antes de la muerte de Foucault y dos años antes de la muerte de Schürmann—, el filósofo alemán radicado en Nueva York estuvo altamente comprometido con escribir un comentario creativo sobre la obra de Foucault. A diferencia de los intérpretes autorizados o los *scholars* que surgieron a partir de la muerte de Foucault, Schürmann no aspiró a explicar al filósofo francés mejor de lo que pudo comprenderse a sí mismo, acaso modificarlo o transformarlo por medio de sus propias preocupaciones filosóficas. A partir de la crítica de una obra recién culminada, o finalizada por la irrupción de la muerte, Schürmann elaboró un pensamiento propio en diálogo activo con las implicaciones filosóficas de la obra de Foucault. Una de ellas fue la pregunta acerca del destino de la filosofía una vez que se asume la crítica demoledora a la noción moderna de *sujeto* y, al mismo tiempo, cómo pensar la función de sujeto en un tiempo donde la división entre teoría y praxis es insostenible, de indistinción entre filosofía y pensamiento, en un tiempo de *hegemonías rotas* (Schürmann, 2017). El sujeto, a partir del impacto de la obra entera de Foucault, deviene en un “fantasma hegemónico”:

Un sentido fundamental del ser es siempre el resultado de una tesis nominativo-normativa que atrae a los fenómenos a un foco, un sentido relacional al que los griegos llamaron “relación a lo uno” [...] y que, a su modo, fue retenido por el proyecto contemporáneo de una arqueología del saber que problematiza “esa forma de historia que fue secreta pero enteramente relacionada a la actividad sintética del sujeto” [Foucault]. Una referencia a esto está en obra en el interior mismo de ese orden simbólico que Nietzsche desafiaba a los sobrios realistas eliminar del singular. En orden a constituir la fenomenalidad de los fenómenos, en orden a universalizarlos, un orden representacional debe organizarse alrededor de un principio, un referente fantasmático que dé la medida de toda representación. Un *fantasma hegemónico* así concebido no sólo nos orienta a referirlo todo a él, sino que además pone un suplemento interminable de significaciones, es decir, medidas normativas. El fantasma hegemónico es la posición [posé] a la cual se relacionan todas las leyes prácticas y cognitivas, es decir, en última instancia, todos los actos y todos los fenómenos. (Schürmann, 2017a: 11)

La respuesta filosófica a la imposibilidad de fundamentar un principio hegemónico para nuestra época, Schürmann la encontró en una aproximación “anarquista” a la historia de la metafísica (1976), de Heidegger (Schürmann, 2013), de Meister Eckart (Schürmann, 1972) y, por supuesto, de Michel Foucault (Schürmann, 2020a). Una fenomenología del principio anárquico como prueba del *abgrund epocal* (abismo de origen) o, en palabras de Schürmann, de cómo los principios rectores que estructuran una época según su forma metafísica colapsan y dan paso a otra nueva. La novedad para la época de Schürmann, acaso también nuestro tiempo histórico, acontece un tiempo anárquico, libre de principios rectores, que orientan el pensamiento hacia una contingencia radical sin un mandato. La condición anárquica de nuestra época, de “hegemonías vulnerables” (Cerrato, 2017), un “tiempo sin tiempo” como explicó Bernard Stiegler (2002), es la confirmación del destino manifiesto de la metafísica occidental. “El destino de la metafísica es [...] en su esencia el destino donde perecen los principios” (Schürmann, 2013: 32). Por consiguiente, aunque no presento con detalle la crítica an-arqueológica de la historia de la metafísica desarrollado por Schürmann (Díaz, 2019), analizo su reflexión acerca de la pregunta por la constitución de una forma de vida

anárquica, de una vida sin *arjé* como la condición del tiempo por venir. Una forma de pensar la anarquía desvinculada del anarquismo tradicional, pero no por ella ajena a sus deseos de ingobernabilidad:

Inútil añadir que no será cuestión de la «anarquía» comprendida en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que buscaban esos maestros era desplazar el origen, sustituir el poder de la autoridad, *princeps*, el poder racional, *principium*. Una operación «metafísica» más entre otras. Reemplazo de un punto de vista por otro. La anarquía de la que aquí será cuestión es el nombre para una historia que ha afectado al fundamento del actuar, historia en que ceden los basamentos y en que apercibimos que el principio de cohesión, ya sea autoritario o racional, no es ya más que un espacio blanco sin poder legislador sobre la vida. La anarquía dice el destino que hace decaer los principios a los cuales los occidentales han remitido, desde Platón, sus hechos y gestos para fijarlos, sustraerlos al cambio y a la duda. (Schürmann, 2017b: 20)

Para elucidar el concepto de *forma de vida anárquica* postulado por Schürmann es indispensable exponer los reparos críticos y la reconstrucción argumental que efectúa del último periodo de la obra foucaultiana, en especial de la autoconstitución del sujeto práctico como el resultado de una lectura anarquista de las *tecnologías del yo*. La tesis principal de Schürmann es que no basta con trazar una historia del sujeto como el efecto específico de algunas prácticas de sí, una especie de historia regional de la subjetivación, tal como lo desplegó Foucault en los cuatros tomos de la *Historia de la sexualidad*, sino de poner a prueba una analítica de las prácticas de sí que generaron a un “sujeto de prácticas de sí”: una arqueología del sujeto práctico, la historia de su autoconstitución.

En una interpretación temprana de la obra del periodo ético de Foucault, Schürmann argumentó que, aunque cada vez se convertirá en un lugar común la afirmación de que el sujeto es el resultado de las relaciones entre saber y poder —una hipótesis que aventuró en 1986 y que confirma la recepción contemporánea de Foucault—, la historia del sujeto práctico de la Modernidad quedó descartada: el tránsito del actor en medio de otros actores del mundo latino, la formación del libre albedrío en un contexto de condicionamientos teológicos como el periodo medieval o la idea del individuo soberano,

propietario de sí mismo, de la Modernidad. Schürmann atenta contra la idea filosófica de la responsabilidad como fundamento del sujeto práctico, pues no existe una equivalencia entre las acciones de los agentes y la explicación de las acciones de los sujetos: “los que quieren algo por sus acciones, los que actúan según un por qué, son apostadores y mercenarios” (1978: 205-206). Según Schürmann, el “sujeto” postulado por Foucault no dejó de tener una connotación epistémica y moderna. El trabajo arqueológico-genealógico es la prueba del olvido práctico del sujeto, pues al mostrar que el “hombre” es una invención reciente, producto de la episteme moderna, le condujo a omitir que como un “hacedor de eventos”, un “accionador” más que un agente, es una formación discursiva de la razón práctica y no un efecto de los dispositivos epistémicos.

Al ser un lector de Kant mediado por la interpretación de Heidegger y Hannah Arendt,¹ Schürmann asume que el sujeto es resultado de una actividad práctica con profundas raíces ontológicas y políticas. Este vínculo entre ontología y praxis conecta necesariamente con la historia del sujeto como dispositivo epistémico, pues no se trata de la idea de sujeto ético o de subjetivación moral como un relato aislado de la conformación epistemológica del sujeto moderno, sino de cómo la prioridad de la razón práctica de la modernidad generó una forma de sujeto consciente de su capacidad reflexiva de producir normatividad. La Modernidad inventó el concepto de *agencia* y no el de autonomía. No es extraño, por lo tanto, que Schürmann inicie su discusión directa con y contra Foucault señalando que, sin importar el método o el periodo de la obra —incluso el momento ético del filósofo francés—, no abandonó nunca la idea de que el sujeto es producido desde el exterior:

¹ Al respecto, no debe omitirse que Schürmann asistió a las clases de Heidegger en Friburgo y luego migró a la New School for Social Research como protegido de Hannah Arendt, quien lo consideró uno de sus interlocutores más genuinos y prometedores. Para una descripción del tránsito de Schürmann en la New School, su magisterio y relación con Hannah Arendt, véase Long, 2015. Para mirar con detalle el impacto de Heidegger en él, véase Schürmann y Adler, 1997. En este sentido, es uno de los herederos del pensamiento político posheideggeriano; o si se prefiere, el primero de los filósofos políticos posfundacionalistas. Para un análisis de la relación entre su obra y el pensamiento político posfundacional, es relevante el trabajo de Mathias Flatscher (2024).

Foucault nunca dejó de ser un moderno, pues nunca estuvo fuera del gesto de vanguardia, el gesto moderno por excelencia:

En el primer volumen de su último proyecto, la historia de la sexualidad, el sujeto aparece de nuevo como un producto, esta vez de lo que Foucault llama el bio-poder. Con lágrimas y miedos, entonces, el sujeto lector descubre que dicha opinión común se mantiene a lo largo de toda la obra de Foucault: ríe mientras descubrimos que nuestra presunta soberanía como agentes conscientes no solo proviene de un discurso controlado y de la penetrante mirada del *panopticum*, sino que prontamente será barrida. (Schürmann, 2019: 142)

El principal punto de distancia entre Schürmann y Foucault es que para el primero el sujeto posee una genealogía alternativa, aunque compatible, con la historia del sujeto como discurso. La dimensión práctica del sujeto no puede ser rastreada por los discursos de la arqueología ni por los mecanismos de poder de la genealogía. El trabajo filosófico de Foucault estaría limitado por la tensión moderna entre el sujeto de saber y el práctico. Por esta razón, Schürmann asegura que la manera habitual de interpretar a Foucault —la recepción inmediata a su muerte— comete el error de suponer que el método arqueológico-genealógico no permite el espacio para pensar al sujeto como autoconstitución y sólo historizarlo como resistencia frente a un poder. Si el sujeto es producido únicamente por discursos e instituciones, surge la percepción de que su autoconstitución es política y filosóficamente imposible y, por extensión, siempre está en falta, atado a un discurso de manera negativa, sin posibilidad de emancipación salvo la que permita la resistencia al discurso o la institución que regula su cuerpo (Honneth, 2010). El sujeto también se autoconstituye, aprende a darse forma, y ello no implica un modo de resistencia contra un tercero que limite la acción individual.

Contra esta interpretación inicial e inercial, Schürmann propone la noción de *autoconstitución del sujeto* y afirma que la lengua foucaultiana generó una confusión metodológica en sus primeros intérpretes, debido a que el momento de aparición de la figura del “Hombre” como operación discursiva en *Las palabras y las cosas* no coincide histórica ni epistemológicamente con la aparición del cogito (“yo pienso”) como “centro de significado” epocal; es decir, existe una confusión en la indistinción entre “hombre”, “ego” e “individuo”. Foucault confundió un postulado discursivo con un principio hegemónico.

El “Hombre” es el postulado último de organización epocal, un principio hegemónico de la modernidad temprana. El “ego” es el “yo” como centro objetivador y de dominio que sirve de soporte al principio epocal. Finalmente, el “individuo”, antes que una indexación sociológica o limitación histórica, constituye el efecto de la dominación del “ego” por medio del “Hombre”: un producto de las tecnologías de poder en un tiempo y espacio determinados. De tal manera que, el problema hermenéutico, asegura Schürmann, consiste en que la mayoría de los intérpretes de Foucault confunden al sujeto epocal (de la metafísica) con el sujeto trascendental (epistemológico) y con el sujeto objetivado (el sujetado a un discurso), pues muchas de las interpretaciones inscriben al sujeto en la gramática social de una época sin distinguir el nivel metafísico del epistémico. Por esta razón, Schürmann considera fundamental tener cuidado con el uso laxo de la noción “tecnologías del yo”, pues a diferencia del análisis de los discursos o de las instituciones, el sujeto de los cuatro tomos de la *Historia de la sexualidad* o de los últimos cursos del *College de France* carecen de un método propio al objeto como el saber en la arqueología o las instituciones en la genealogía. El problema con las tecnologías del yo no es, entonces, las “tecnologías” como soportes de producción de subjetividad, sino el “yo” como dispositivo de la metafísica moderna. Las tecnologías del yo no disponen de un método producto del análisis y, si en tal caso existe para el sujeto de deseo o de la ascesis antigua, puede encontrarse tenuemente en lo que Foucault describió como “historia de las problematizaciones”. Por lo tanto, Foucault estuvo a punto de conseguir un último método para rendir cuenta de las prácticas de sí, lo ensayó de diversas formas históricas y filosóficas, pero la muerte le llegó primero. Ese método no recibe un nombre en específico, pero si comenzó a practicarse en el análisis de los textos antiguos y medievales.

Lo que le choca a uno una vez más en estos volúmenes [los tres tomos de la *Historia de la sexualidad*] es el propio concepto foucaultiano de auto-constitución del sujeto, que ahora se transforma en una invariante. Hay un modo griego, latino, proto-cristiano —y podría añadirse, un modo proto-moderno, cartesiano— de autoconstitución práctica. Ciertamente el determinante sexual no es una característica duradera del sujeto práctico revelado por el método arqueológico-genealógico (que Foucault está lejos de repudiar en sus volúmenes sobre la sexualidad) pero el «dominio», ciertamente, perdura diacrónicamente. (Schürmann, 2019: 154)

Según Schürmann, Foucault no orientó su trabajo hacia la historia de la autoconstitución del sujeto por dos razones basadas en condiciones estrictamente metodológicas. Primero, el miedo a la normatividad —escribir una teoría prescriptiva—, pues a pesar de tener una fuerte influencia de Kant, le interesó más responder a la pregunta “¿qué puedo hacer?” que por la formulación kantiana del “¿qué debo hacer?”. Al parecer, Foucault no problematizó la respuesta a la tercera antinomia kantiana acerca de cómo es posible la libertad en un mundo condicionado empíricamente (Kant, 2011: A445-B473), ya que, formulada en términos foucaultianos, resulta pertinente preguntar cómo es posible la autoconstitución del sujeto en un mundo gobernado por discursos, dispositivos e instituciones. “Gobernados como estamos por formaciones discursivas y efectos de poder extra-discursivos, podemos sin embargo interrogarnos sobre el margen limitado que se deja ocupar al sujeto práctico en un mundo dado” (Schürmann, 2019: 147). Segundo, Foucault resguarda un cripto-positivismo o “positivismo de pies ligeros” (Schürmann, 2019: 148), que le impide problematizar el sujeto de deber y, con ello, trazar una arqueología de los saberes normativos o una genealogía de los poderes autonómicos. Foucault no realizó una arqueología del deber o un análisis de la facultad de querer, lo cual implica que la resistencia no es un criterio suficiente para la autoconstitución del sujeto ni para elaborar una historia de los modos no hegemónicos de “ser” sujeto, ya que una arqueología de las resistencias epistémicas o una genealogía de los contrapoderes no es capaz de dar cuenta de los modos de ingobernabilidad posibles. El deseo, el deber o la voluntad requieren de otro tratamiento analítico y otro *corpus* textual. Schürmann parece sugerir que la aspiración de la historia de la autoconstitución del sujeto es necesaria para pensar el margen o un campo de libertad concreta que poseen los individuos en contextos de dominación específica: el sujeto también lo es de las prácticas destitutivas en una hegemonía dada. Schürmann amplió el trabajo de Foucault, orientó el objeto analítico a un punto heredado por sus investigaciones de forma muy específica: el sujeto anárquico es el principio y el fin de una forma de vida hegemónica, el resultado de las prácticas destitutivas en los regímenes de gubernamentalidad que permite devenir ingobernables y, adquirir con tales prácticas, una forma de vida sin gobierno, es decir, anárquica. Más que el sujeto anárquico como sujeto histórico, a Schürmann le importó la forma de vida anárquica como una forma de *desujeción*.

La conjunción de estrategias constitutivas es más compleja de lo que el criticismo trascendental podría alcanzar a ver, ya que no todas las fuerzas de sujeción son impuestas desde afuera del sí mismo, como lo son la dominación social y la explotación económica. Éstas, es cierto, no han desaparecido del mundo occidental. Pero nuevas formas de sujeción internas, aunque heterónomas han aparecido como objetivos de las luchas de hoy. Estas son las voces heterónomas que nos dicen nuestra identidad. (Schürmann, 2019: 157)

La crítica de Schürmann no es al método ni a los resultados del trabajo foucaultiano, sino una ampliación de sus dominios teóricos a partir de una ausencia tanto en el trabajo arqueológico como en el genealógico. Él sabe que existen “supuestos” y “efectos” ácratas en la filosofía de Foucault, pero no por ello existe un tratamiento directo del sujeto ácrata.² Foucault no explicó la anarquía ni el anarquismo como instancias discursivas de la constitución del sujeto práctico, a pesar de practicar una anarqueología con amplios registros anárquicos: “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*” (2012: 76). Por consiguiente, Schürmann interpretó y modificó algunos supuestos y alcances de la obra de Foucault en clave anárquica. Dicho de forma esquemática, su estrategia fue la siguiente: (1) interrogar el estatuto de la pregunta “¿qué puedo hacer?” al interior de la obra de Foucault, (2) apoyándose en algunos ejemplos de “autoconstitución interior” ofrecidos por

² La hipótesis acerca de que Foucault no es un pensador anárquico está ampliamente difundida. Para Catherine Malabou (2023), él escapó de la identificación anárquica y no logró asumir con radicalidad la suspensión de los *arjé*, precisamente porque su “problematización” del gobierno y su formulación de la gubernamentalidad dio un viraje hacia el problema de la *parresia*. Con ello, las implicaciones de la forma de análisis condujeron a Foucault a un problema de orden del discurso, sólo que esta vez bajo el ropaje de la historia de la verdad, o regímenes de veridicción. Así, discutió el “problema del gobierno” en tres momentos: (1) la gubernamentalidad, (2) la persistencia de la cadena mando-obediencia y, por último, (3) la parresia, razón por lo cual mantuvo un “anarquismo inconfesado” (Malabou, 2023: 180-219).

el filósofo francés en la década de 1980, para (3) mostrar la posibilidad de la autoconstitución del sujeto entendida como una forma de vida anárquica, aprincipal.

Según Schürmann, Foucault anticipó la historia del sujeto práctico con la importancia otorgada a las “prácticas de sí” como objeto de la historia de las problematizaciones: “las prácticas reflexivas y voluntarias a través de las cuales la gente busca transformarse a sí misma” (1998: 11); sin embargo, no logró consolidarla debido a su muerte prematura y a su conexión con la historia de la verdad a partir del problema de la parresia. Por consiguiente, el problema es que Foucault no dejó de sumergirse en los datos epocales para indagar en las constelaciones de verdad, ya que, según la lectura schürmanniana, nunca abandonó un “positivismo de segundo grado” que lo obligó a pensar las prácticas de sí en el marco de “sistemas variables de constreñimiento” sin margen para la emancipación o la ingobernabilidad. Foucault fue un pensador hipermoderno que mantuvo una aproximación positiva contra la metafísica y, por extensión, no estuvo en condiciones filosóficas de problematizar el principio hegemónico de cada época. Mantuvo una tensión permanente con la destrucción de la metafísica del primer Heidegger.³

Para “reparar” las omisiones, pero continuando respetuosamente su legado teórico, Schürmann empleó el método del último Foucault a su propia obra: “problematizó” la lógica implícita de la *historia de las problematizaciones*. Primero, señala que cuando una constelación de verdad se “problematiza”, cuando

³ Según Schürmann, Foucault es un lector-“traidor” de Heidegger ya que, aunque la formulación foucaultiana de “problematización” proviene del filósofo alemán y su cuestionamiento de la metafísica —de *Kant y el problema de la metafísica*—, no lo siguió al mantener un vínculo epistemológico con la historia de la verdad, antes que una relación ontológica con la vida o con el ser. “Arqueología y genealogía traen ahora a primer plano «una historia de la verdad». Tenemos entonces aquí buenas razones para suponer que las semejanzas con el proyecto heideggeriano de una historia del ser trazada a través de las constelaciones epocales de la verdad, no son fortuitas. «Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial», escribe. El término mismo de «problematización» recoge un término técnico de Heidegger que cuestiona las positivities transmitidas —en este caso las ramas de la metafísica especial— a partir de un punto de vista de segundo nivel que consiste en dar un paso atrás a partir de las positivities recibidas” (Schürmann, 2019: 145-146).

la historia de la verdad es discutida fuera de un horizonte epistemológico o discursivo, surgen las condiciones para una historia práctica del sujeto. No se trata de elaborar una historia del sujeto como resultado de un discurso práctico ni de diagramar la historia del sujeto ético (el discursivo que produce agencia moral) para salir de un registro epistémico; por el contrario, para elaborar una historia de la autoconstitución del sujeto, Schürmann concibe la formación práctica del sujeto en los límites de la deliberación moral y las prácticas de libertad. La deliberación práctica en el “arte de vivir” emerge cuando se problematizan los límites de lo que puede hacerse o decidirse en un campo de posibilidades acotadas. Por lo tanto, las formas de vida deben ser explicadas en un horizonte normativo, en la aparición de prácticas de sí como resultado de una práctica instituyente y no en la resistencia a un discurso moral establecido: “los efectos discursivos y de poder se manifiestan, también, desde un punto de vista práctico, en la forma en que la gente los utiliza para modelar sus vidas” (Schürmann, 2019: 146). El sujeto práctico se forma, más que resistiendo un poder, en cómo orienta su vida práctica, en su estilo de vida.

En consecuencia, Schürmann abogó por la necesidad de dotar de un sentido cosmético a la noción de “prácticas de sí”, ya que éstas adquieren su forma a partir de ir practicando un gesto, un hábito, un ornamento y, por ende, ir consolidando un *estilo*, un *estilo de vida*. Las formas de vida traducidas en clave práctica como “artes de vivir” suponen proveer a la existencia de un cierto estilo, de una modelización de las formas como una manera “práctica” de generar prácticas de sí. “De manera que los mismos actos de placer entran en las ‘artes de vivir’ a través de las cuales el hombre libre de la Antigüedad confiere a su existencia un cierto *estilo*” (Schürmann, 2019: 146). Contra la noción mercantil y publicitaria de “estilos de vida”, o la versión heideggeriana de “forma de vida auténtica” (Rose, 2019), para Schürmann, el estilo es un asunto cosmético —la unidad de la ética y la estética en un cuerpo—, pues es la manera que dispone el sujeto de habitar los límites de lo que puede hacer y desea para sí con base en la problematización de la propia existencia.

Por lo anterior, el sujeto no es el que “se sujeta” a un orden del discurso, sino el viviente que problematiza su propia forma de vivir y trabaja continuamente, ya sea para adaptarse a un modelo prescrito, resistirse a un modelo heredado, o bien, de orientar sus propias prácticas de sí para ir delineando un estilo de vida. La singularización del estilo es la antípoda de la modelización colectiva de las conductas. La forma de vida aprincipial es la vida con estilo,

la condición anárquica que surge de un “sujeto problematizante y práctico” (Schürmann, 2019: 147). Para adquirir un estilo es necesario que las formas de vida no estén regidas por algún principio, fundamento o condición previa, ya que son básicamente una *vida aprincipial*; sin embargo, ello no implica que una vida sin principios no esté regida, paradójicamente, sobre el principio de no tener principios: el *principio de anarquía*.

La paradoja que articula la expresión principio de anarquía sitúa la empresa deconstructiva, indica el lugar donde esta se sitúa: todavía implantada en la problemática del *ti to on* (¿Qué es el ser?), pero desarraigándola del esquema del *pros hen* que estaba relacionado con esa problemática; es decir, reteniendo la presencia, pero dislocándola del esquema atributivo. Este principio sigue siendo un principio, pero un principio de anarquía. Es necesario pensar esta contradicción. (Schürmann, 2020a: 44-45)

Por último, la pregunta kantiana “¿qué puedo hacer?” estructura el tipo de investigaciones del sujeto práctico, pues la pregunta —afirma Schürmann— revela a un sujeto problemático que habita el reino intermedio entre el deber y los hechos positivos, pues las problematizaciones indagan las condiciones de lo que puede hacerse en una época y lo que los sujetos desean haber podido hacer. Los sujetos son lo que los dispositivos, los discursos y los mecanismos de poder posibilitan según los principios hegemónicos de cada época. “En los asuntos que los hombres se plantean a propósito de un comportamiento que es rechazado se expresan los límites mismos de una época” (Schürmann, 2019: 148). Por lo tanto, el sujeto se constituye de acuerdo con la verdad epocal y con el modo de conexión de los fenómenos externos a la subjetividad, pues este “modo” permite el surgimiento de la función de sujeto, acontece una manera singular, surge una forma de vida que abre un umbral hacia el *estilo* (Álvarez, 2021: 241-260). Schürmann no elaboró por completo una historia de la autoconstitución del sujeto, pues al igual que Foucault tuvo una muerte prematura, sin embargo, en la siguiente sección esbozo algunas directrices o pautas generales de lo que podría ser entendido como *vida aprincipial* a partir del horizonte interpretativo ofrecido por Schürmann.

LA VIDA APRINCIPIAL

En 1862, tres meses antes de morir, Henry David Thoreau envió para su publicación la conferencia *Life Without Principles* (*Una vida sin principios*). A pesar de ser presentada en 1854, Thoreau nunca abandonó la posibilidad de construir una forma de vida radicalmente libre en medio de la naturaleza y la soledad de los bosques. Concibió la presentación oral como la experiencia de un viaje al interior de sí mismo, pues tanto la conferencia como la escritura son dos tipos de prácticas de sí. Por esta razón, la premisa de inicio de su disertación es la pregunta por la forma que adquiere la vida durante nuestra existencia. “Consideremos la forma en que pasamos nuestras vidas” (Thoreau, 2017: 22). La pregunta por la forma no interroga por el *qué* de la existencia, sino el *cómo* de la vida. En la sociedad moderna, el *cómo* de la forma de vida es impensable sin la cuestión del trabajo, razón por la cual el elogio de la vida productiva va en detrimento de la improductiva, sin regulación económica o política, de una vida sin principios. No es equivalente una forma de vida que trabaja para vivir que una forma de vida que vive para trabajar. “Si un hombre se adentra en los bosques por amor a ellos cada mañana, está en peligro de ser considerado un vago; pero si gasta su día completo especulando, cortando esos mismos bosques, y haciendo que la tierra se quede calva antes de tiempo, es un estimado y emprendedor ciudadano” (Thoreau, 2017: 25). De tal modo, que la vida sin principios —la vida aprincipial— mantiene una condición anárquica permanentemente: una vida que no aspira a ser regulada por el principio general de equivalencia ni de ser una policía de las formas, sin comercio y sin fines políticos, que no es capturada por las demandas de totalización de la forma de vida.

Como pocos pensadores libertarios, Thoreau confirmó con un siglo de anticipación el impacto negativo de regular la vida bajo principios hegemónicos, sean económicos: “estamos deformados y limitados por una devoción exclusiva al negocio y al comercio” (2017: 77); sean políticos: “eso que llaman política es algo tan superficial e inhumano que prácticamente nunca me ha interesado” (2017: 85); sean metafísicos: “deberíamos leer la historia con tan poca crítica como observamos el paisaje y estar más interesados en los tintes atmosféricos” (2017: 93). El problema con la propuesta de una “vida sin principios” de Thoreau es que, básicamente, constituye un exilio del tiempo moderno sin abandonar los espacios de la modernidad: un gesto similar al de

los neorruralismos contemporáneos que aspiran a vivir una “vida auténtica” en el campo, lejos de los adalides de la ciudad, manteniendo las condiciones técnicas de la vida moderna (Del Molino, 2016). El naturalismo anarquista de Thoreau es una imposibilidad histórica y metafísica, ya que así como es imposible vivir sin los espacios de la modernidad —su cabaña en *Walden* sigue siendo un artificio moderno—, igualmente es imposible salir del tiempo dictado por la Modernidad sin apelar a un gesto reaccionario. Por lo tanto, la vida sin principios puede ser pensada como una operación de la imaginación filosófica, como una hospitalidad del pensamiento, y no como una realidad histórica. En este sentido, la noción de *vida sin principios* de Thoreau es compatible con una de las primeras anotaciones que estableció Schürmann al inicio de *Des hégémonies brisées*:

[...] pensar es demorarse en las condiciones en las que uno está viviendo, detenerse a considerar el sitio en el que vivimos. Pensar es un privilegio de nuestra época, para la que se vuelve evidente la esencial fragilidad de los referentes soberanos. Esto asigna a la filosofía, o a lo que sea que tome su lugar, la tarea de mostrar la condición trágica que subyace a toda construcción principal. (Schürmann, 2017a: 3)

Para salir de la condición epocal, sin renunciar a la política ni prescribir un modo de transformación social, es necesario exiliarse del propio tiempo histórico a partir de la experiencia del pensamiento. Detectar los *fantasmas hegemónicos* del propio tiempo para evitar su captura “hegemónica” anticipando su fuerza vinculante como principio metafísico:

Es imposible describir al fantasma hegemónico del mismo modo en que se describe a un ente: se trata más bien de mostrar el modo de operación de algo así como un punto epocalmente variante al cual todos los entes deben ser referidos si han de tener sentido. Como término de relaciones normativas, tal centro es la “realidad” última que hace concebibles a los singulares dados y en la que sus singularidades son subsumidas. El fantasma hegemónico le impone a las singularidades una archi-violencia. Violencia arcana, porque lo que se pone como realidad última no podría ponerse como tal si no subsumiera en su elemento a todo lo que puede llegar a ser fenómeno. (Schürmann, 2017a: 9)

A partir de lo anterior, cuando Schürmann está pensando el vínculo entre el origen de un principio con la violencia arcana de la época, asume que el sujeto práctico se forma en institución o deserción de dicho principio epocal: hacer de la experiencia de lo arcaico y lo remoto la posibilidad de florecer una *forma de vida originaria*. La formación del sujeto práctico depende, en última instancia, de una crítica a los orígenes de los fantasmas hegemónicos, a una historia de los principios regulativos que orientan y diseñan la forma con la que el sujeto se identifica como portador de acciones, deseos y creencias. Como escribió el historiador del derecho, Johann Jakob Bachofen a los que supieron escucharle con sigilo, desde sus comienzos la forma de vida originaria (*Lebensweise*) estuvo vinculada con los objetos excluidos de la razón filosófica: la noche, la madre, la izquierda y lo femenino. La forma de vida, en sus orígenes, no tiene *arjé* o comando. La crítica de los orígenes es la crítica filosófica por excelencia: una crítica *an*-arquica, sin principios, sin fundamentos, que habita un tiempo remoto:

La antigüedad situaba el privilegio de la noche y de la izquierda y el imperio de lo matriarcal en un mismo plano, y de nuevo, usos y costumbres muy arcaicos, como la medición del tiempo por noches, la elección de la noche para la lucha, la deliberación y la administración de justicia, la preferencia de la oscuridad para los cultos, indican que no nos encontramos ante abstractos pensamientos filosóficos de génesis tardía, sino ante la realidad de un *modo de vida* (*Lebensweise*) *originario*. (Bachofen, 1988: 62)

A partir de esta nota, el concepto de *forma de vida aprincipial* aspira a pensar lo originario sin recurrir a la etnología o a la filología, sino a un trabajo *anarqueológico*, como lo postularían Schürmann y “el Foucault más anárquico” de los últimos cursos en el College de France. Por consiguiente, el concepto de *vida aprincipial* se distingue del sociológico de Brand-Wiessen y de la distinción analítica propuesta por Sztulwark en tanto asume que la distinción entre *zoé* y *bios* debe ser abandonada debido a que forma parte del *arjé* de la política occidental, la vida como el fantasma hegemónico de nuestra época. Sin la distinción entre formas de vida biológica y humanas, propias de la máquina ontológica, la *vida* deja de ser un concepto específicamente político. Por lo tanto, la forma de vida aprincipial asume que todos los organismos

relacionados entre sí son *vivientes* sin necesariamente ser “objetos políticos”. La “politicidad” de las formas de vida no es una propiedad intrínseca, acaso una forma secundaria adoptada a partir de la lógica del conflicto en un orden social.

En este sentido, la vida aprincipial es un *a priori histórico* de la historia de la autoconstitución práctica del sujeto. Las propiedades mínimas de esta estructura originaria, temporal pero condicionante, es la ausencia de un principio hegemónico trascendente, ya que asume la contingencia como matriz articuladora de la formación práctica de la subjetividad. Por esta razón, la forma de vida aprincipial no tiene una teleología inmanente ni un principio antropocéntrico fundacional, pues carece de una subjetividad específica o un estilo de vida en particular. Es puro *Abgrund* o ausencia de fundamento.

Esta es la época en que la consumación/agotamiento de la metafísica onto-teológica abre la posibilidad de la anarquía como fin de la metafísica política productivizante y sacrificial –suscitando nuevamente la pregunta por el abismo del ser (y la posibilidad infinita de lo social desde la desnaturalización de su orden fáctico trascendentalizado, impuesto y automatizado), por la vía de la desactivación del principio de razón suficiente en su operación arcóntica, principio que hace posible operar toda fundación y fundamento eclipsando así lo abismal de la existencia en común en el mundo–, *der Abgrund*, el sin-fundamento de la vida. (Díaz Letelier, 2019: 10)

Por lo anterior, una de las consecuencias de la vida aprincipial es la apertura radical a nuevas formas políticas, ya que la jerarquía entre especies que establece la política occidental por medio del *principio antrópico* queda suspendido (Ludueña, 2012). Como no existe nada “político” de forma natural, cualquier objeto, viviente o persona es potencialmente “política”. La posibilidad es el terreno de la política. La forma de vida aprincipial es así un lugar del pensamiento en el que la política es pensada como una nueva forma de imaginar las relaciones entre los vivientes: formas de vida que permitan articular lo humano con lo no-humano sin dominación absoluta; esto es, sin la articulación del *anthropoi* como principio constitutivo.

Al igual los conceptos ontológicos de la Antigüedad, la forma de vida aprincipial permite plantear una *teoría de la mundanidad*, una teoría de los vivientes que intenta resolver el dilema de Eurípides recogido a partir del

fragmento perdido de Hípsipyle: “porque si existe/ la *týche*, ¿qué necesidad hay de los dioses?/ Y si el poder es de los dioses, entonces la *týche*/ ya no es nada”. Precisamente, como identificó Carlo Diano (2000), Anaxágoras respondió al dilema de *Hypsipyle* al asumir que la *týche* como “la causa desconocida para la razón humana” supone una *soledad del absoluto*, pues si los eventos dolorosos o gozosos de la vida se sustraen de los dioses, las formas son los medios con los que comunitariamente podemos atender a los sonidos del mundo. Por consiguiente, la ontología política derivada de la hipótesis de Schürmann no es aquí el estudio del “mobiliario” que postula qué es lo que existe “políticamente” o una historia metafísica de la (no)coincidencia entre el ser y el pensamiento, sino una teoría del mundo no-antropocéntrica, una relación especulativa sin jerarquía de los vivientes, una fenomenología histórica que detalla la formación posnatural de lo que existe dentro y fuera del pensamiento político.

En suma, el concepto de *forma de vida aprincipial*—dilucidado a partir de algunas consecuencias no explícitas de la crítica de Schürmann a Foucault—trata de rendir homenaje a la condición anárquica y posnatural del presente que interrumpe el flujo continuo entre vida y política ya que, mediante el rastreo especulativo de la producción de formas, persigue otro modo de forma de vida: un modo no capturado por la politicidad del presente. Un modo no-trágico de pensar el mundo mediante la caída de las almas oscuras o la noche de las almas bellas. La condición anárquica de la vida aprincipial defiende un concepto de forma de vida originaria basada (*Lebenweise*) a partir de las estructuras originarias y compartidas del *mundo de la vida* (*lebenswelt*). Por esta razón ampliada, la *forma de vida aprincipial* es un concepto de matriz ontológica, pero de eficacia infrapolítica (Moreiras, 2019), puesto que indaga en *cómo* el viviente admite una “forma” variable que no es ajena a él, pero que lo político tampoco lo determina o lo constituye definitivamente. La forma de vida aprincipial remite a lo incalculado, a la contingencia radical, a lo que no puede tener una teleología definitiva. La forma de vida aprincipial busca la desactivación del principio general de equivalencia como el último *hegemón* de la metafísica occidental.

Por último, cabe añadir que el uso del concepto *forma de vida aprincipial* es, en sentido estricto, la no disposición de un “principio” o un *arjé* entendido como “comienzo” o como “mandato” de formación del sujeto. Esto implica que, aunque no pueda existir una forma de vida sin principio “formativo”, tal

principio es contingente, histórico, temporal y, por extensión, inoperante. Toda forma de vida implica necesariamente alguna normatividad, pero cada normatividad es histórica, de tal forma que es posible una ausencia de principios hegemónicos, pero nunca una ausencia absoluta de principios. El principio es la forma que se organiza la contingencia en una época determinada. Por lo tanto, la forma de vida aprincipial tiene un origen, pero no un comienzo. La forma de vida aprincipial no puede gobernar porque renuncia al mandato. La forma de vida “reina, pero no gobierna” para decirlo en el vocabulario de la teoría política medieval. Es más, el término no tiene ubicación histórica: no es premoderno ni tiene su esplendor en la filosofía antigua como documentó Pierre Hadot, Michel Foucault o Arnold Davidson, ya que la *forma de vida aprincipial* está fuertemente vinculada con los primeros procesos de antropogénesis, con la formación de las estructuras originarias de la humanidad. La forma de vida aprincipial es pura posibilidad histórica y metafísica.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2018), *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata, Quodlibet.
- Agamben, Giorgio (2017), *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pretextos.
- Álvarez-Solís, Ángel Octavio (2021), *Filosofía de la apariencia física*, Madrid, Herder-Taugenit.
- Bachofen, Johann Jakob (1988), *Mitología arcaica y derecho materno*, Barcelona, Anthropos.
- Bazzicalupo, Laura (2016), *Biopolítica. Un mapa conceptual*, Barcelona, Melusina.
- Berg, Maggie y Barbara Seeber (2022), *The Slow Professor. Desafiando la cultura de la rapidez en la academia*, Granada, Universidad de Granada.
- Brand, Ulrich y Markus Wissen (2021), *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Cerrato, Maddalena (2017), “The common and the tragic community: A reading of Reiner Schürmann’s *Broken Hegemonies*”, *Política Común*, vol. 11. DOI: [https://doi.org/10.3998/pc.12322227.0011.002].
- Chignola, Sandro (2025), *Living Law: Politics and Legality Beyond the State*, Abingdon, Routledge.

- Del Molino, Sergio (2016), *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue*, Madrid, Editorial Turner.
- Diano, Carlo (2000), *Forma y evento. Principios para una interpretación del mundo griego*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- Díaz Letelier, Gonzalo (2019), “Martin Heidegger, Reiner Schürmann. Destrucción de la teo-onto-antropología y post-humanismo”, *Resonancias. Revista de Filosofía*, núm. 6, pp. 1-24.
- Durand, Cédric (2021), *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía digital*, Buenos Aires, La Cebra.
- Flatscher, Matthias (2024), “Phenomenology and post-foundationalism”, en Steffen Herrmann, Gerhard Thonhauser, Sophie Loidolt, Tobias Matzner y Nils Baratella (eds.), *Handbook of Political Phenomenology*, Londres, Routledge, pp. 336-347.
- Foucault, Michel (2012), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, París, Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel (2006), *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1998), *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1992), *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*, México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1991), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires, Paidós.
- García López, Daniel (2023), “Una política de la ontología a través de Giorgio Agamben”, *Theory Now. Journal of Literature, Critique, and Thought*, vol. 6, núm. 2, pp. 120-125. DOI: [https://doi.org/10.30827/tn.v6i2.28259].
- Honneth, Axel (2010), *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- Jaeggi, Rahel (2018), *Critique of Forms of Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (2011), *Crítica de la razón pura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Liebsch, Burkhard y Jürgen Straub (eds.) (2003), *Lebensformen im Widerstreit: Integration- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Fráncfort del Meno, Campus.

- Lluch, Jordana (2019), *Michel Foucault. Biopolítica i governamentalitat*, Barcelona, Gedisa.
- Long, Christopher (2015), “Remembering Reiner Schürmann”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 3 de noviembre. Disponible en: [<https://blogs.newschool.edu/graduate-faculty-philosophyjournal/2015/11/03/remembering-reiner-schurmann-christopher-p-long/>]. Fecha de consulta: 9 de julio del 2026
- Ludueña, Fabián (2012), *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- Malabou, Catherine (2023), *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, Buenos Aires, La Cebra.
- Moreiras, Alberto (2019), *Infrapolítica. La diferencia absoluta de la que ningún experto puede hablar*, Santiago, Palinodia.
- Pérez Cortés, Sergio (2022), *Michel Foucault. La fuerza de la crítica*, México, Gedisa.
- Ronge, Bastian (2020), “The capitalist form of life, and how to deconstruct it”, *Open Cultural Studies*, vol. 4, núm. 1, pp. 122-130. DOI: [<https://doi.org/10.1515/culture-2020-0012>].
- Rose, Nikolas (2019), *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*, Santiago, Pólvora Editorial.
- Schürmann, Reiner (2020a), *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*, París, Diaphanes.
- Schürmann, Reiner (2020b), “‘What must I do?’ at the end of metaphysics: Ethical norms and the hypothesis of a historical closure”, *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*, París, Diaphanes, pp. 31-54.
- Schürmann, Reiner (2019), “Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico”, en Simón Royo, *El sujeto anárquico. Reiner Schürmann y Michel Foucault*, Madrid, Arena Libros, pp.153-168.
- Schürmann, Reiner (2017a), *Des hégémonies brisées*, París, Diaphanes.
- Schürmann, Reiner (2017b), *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Madrid, Arena Libros.
- Schürmann, Reiner (2013), *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, París, Diaphanes.
- Schürmann, Reiner (1978), “Political thinking in Heidegger”, *Social Research*, vol. 45, núm. 1, pp. 191-221.
- Schürmann, Reiner (1976), *Les Origines*, París, Fayard.
- Schürmann, Reiner (1972), *Maître Eckhart et la joie errant*, París, Payot et Rivages.

- Schürmann, Reiner y Pierre Adler (1997), “Reiner Schürmann’s report of his visit to Martin Heidegger”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vols. 19-20, núms. 2-1, pp. 67-72. DOI: [<https://doi.org/10.5840/gfpj199719/202/17>].
- Stiegler, Bernard (2002), *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimete*, Bilbao, Hiru Argitaletxea.
- Sztulwark, Diego (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Thoreau, Henry David (2017), *Una vida sin principios*, Buenos Aires, Godot.

Ángel Octavio Álvarez Solís: Autor de los libros *Barroco vegetal* (Santiago, Mimesis: 2025), *El armario de los filósofos* (Santiago, Metales Pesados, 2023), *Filosofía de la apariencia física*, (Madrid, Herder-Taugenit: 2021), *Filosofía Política. Arqueología de un saber indisciplinado* (México, Universidad Iberoamericana: 2020), *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco* (Buenos Aires, La cebra, 2014) y está terminado una investigación sobre la relación entre teoría política y giro vegetal titulada *Fitopolítica. Tratado de justicia vegetal*. En 2021 obtuvo el Premio a las Mejores Obras Literarias, categoría ensayo inédito, otorgado por el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio del Gobierno de Chile. Sus líneas de investigación son la filosofía política contemporánea, la estética política y el pensamiento vegetal.

D. R. © Ángel Octavio Álvarez Solís, Ciudad de México, enero-junio, 2026.