

The background of the cover is a painting of a sunset over a body of water. A black cat is sitting on a stone ledge in the foreground, looking out at the sunset. The sun is a bright yellow circle on the horizon, reflecting on the water. The sky is filled with orange and red clouds. The water is a deep red color. In the distance, there are dark hills or mountains. The overall mood is contemplative and serene.

Simón Royo Hernández

EL SUJETO ANÁRQUICO

Reiner Schürmann

y Michel Foucault

Este libro constituye un brillante ensayo que reúne a la extrema izquierda heideggeriana en torno a la pregunta por las posibilidades de autoconstitución de un sujeto práctico en la era de la apoteosis de los dispositivos de disciplinamiento y de control, porque nos encontramos en la era de la clausura de la metafísica, en el momento en el cual se hace más cierto que nunca un aserto de Albert Camus, que nos advertía que ya entonces estábamos rodeados de “campos de esclavos bajo el estandarte de la libertad”.

De modo que los seres *revolté*, los rebeldes, sublevados, insurrectos, re-vueltos contra los mecanismos de dominación, son a quienes estará dirigido este escrito.

“Leída desde sus últimos hallazgos hacia atrás, la ontología de Heidegger, de la que es subsidiario Foucault y la postmodernidad, lo que nos acaba mostrando es su potencial an-arquizante. De dicha lectura se puede extraer una actitud vital serena, meditativa, pensante y atenta a lo que acontece, o una actitud beligerante, tensa, activa ante las posibilidades nuevas; ambas emergentes de la ontología deconstructiva que pone fin a la metafísica. La anarquía se torna entonces nuevamente una posibilidad, pero ahora, basada ya coherentemente en lo infundado y opuesta a todo fundamento último”.

Julián Rovira



SIMÓN ROYO

EL SUJETO ANÁRQUICO

REINER SCHÜRMANN Y MICHEL FOUCAULT

ANEXO:

REINER SCHÜRMANN

**SOBRE CONSTITUIRSE A SÍ MISMO
COMO SUJETO ANÁRQUICO**



ARENA LIBROS

Simón Royo Hernández

EL SUJETO ANÁRQUICO

Reiner Schürmann y Michel Foucault

© Simón Royo: e-mail: siroyo@rocketmail.com

Portada original: CONCHA GARCÍA

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

ÍNDICE DE CONTENIDO

Introducción

I. Michel Foucault y la constitución de uno mismo

II. El «principio de anarquía» y Michel Foucault

Anexo: Reiner Schürmann:

Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico

Acerca del autor

INTRODUCCIÓN

El ex sacerdote dominico de origen holandés y padres alemanes emigrado a Francia y acogido por Hannah Arendt en los Estados Unidos que murió en 1993, Reiner Schürmann, ha sido quien, en su libro de 1982: *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, nos ha legado la mejor interpretación sobre la posible ética y política que derivaría de la ontología heideggeriana. Una ontología, ética y política que estarían también en la base del pensamiento de Michel Foucault. Schürmann nos presenta la política que se derivaría del pensamiento de Heidegger como una recusación de los principios y fundamentos para la acción, así como del sentido o finalidad de la misma.

Los *archai* y el *télos*¹ decaen en la era del final de la

1 Archai, arché (también arqué, arkhé o arjé; del griego ἀρχή, «principio» u «origen») es un concepto fundamental en la filosofía de la Antigua Grecia

metafísica. De Heidegger se puede sacar entonces un pensamiento anarquizante, si es que no calificarlo, una vez valorado su pensamiento en su conjunto, como pensador en definitiva an-arquista².

La mencionada obra de Reiner Schürmann se nos presenta como un firme baluarte para la izquierda heideggeriana. En ella se nos ofreció el correlato político de la ontología³ heideggeriana en términos de una cierta postura anárquica en la que comulgarían varias opciones: la primera sería la vida como proyecto arrojado al mundo del primer Heidegger. Una lectura que, una vez resignificado el primer

[Homero, (-VIII)] que significaba el comienzo del universo o el primer elemento de todas las cosas (εξ' ἀρχῆς: del principio, o εξ' ἀρχῆς λόγος: la razón primordial, originaria). Un segundo significado de arkhé, poder, dominación, se encuentra en Píndaro (-VI) y Heródoto (-V).

En la filosofía griega, télos, se refiere al fin, propósito, meta u objetivo final de algo. [N. e. d.]

2 Así lo aprecia también entre otros Peter Sloterdijk: «La obra tardía de Heidegger (...) apuesta tenazmente por su provincia anárquica» (Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Siruela, 2003, p. 312). «Heidegger fue el filósofo punk de los años veinte, un joven intelectual enfadado que sacudía los barrotes de la filosofía académica» (Peter Sloterdijk *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela, 2010, p. 207).

3 La ontología es una rama de la filosofía que estudia la naturaleza del ser, la existencia y la realidad. Su objetivo es determinar qué entidades existen y cuáles son sus características esenciales y las relaciones fundamentales entre ellas. La ontología trata de definir categorías y jerarquías del ser, identificando lo que es fundamental y esencial en cualquier realidad. Además, se ocupa de establecer distinciones entre el ser necesario y el ser contingente, lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular. [N. e. d.]

Heidegger a partir del último, se nos acabará presentando como una suerte de existencialismo antihumanista. El punto de partida existencial nos lleva hasta la emanación del sentido del *sí mismo individual*, como podemos entrever, por ejemplo, ya en Nietzsche, o incluso en el Oscar Wilde de *El alma del hombre bajo el socialismo*; hasta concebir al hombre como aquel ente que se da, no ya leyes universales, sino sus propias *reglas* de conducta para sí mismo. Este autoconstitutor de valoraciones entroncaría igualmente con aquel hombre que vive su vida como si fuese una obra de arte o con el que hace de ella una edificación mediante el cultivo de sí mismo (*Bildung*). La segunda opción incluiría a la primera pero ya sin la centralidad del hombre, es decir, al avanzar en la recusación de los principios se torna antihumanista; de modo que el existencialismo precedente se comprendería ahora como el punto nodal surgido de atender a una vida *sin por qué* ni *para qué* (*an-arche*), situación que nos recuerda la ya antaño planteada por Sartre en su psicoanálisis existencial. Esa vida que abocaba a la resistencia desde la constitución de uno mismo:

«La transmutación de todos los valores bajo los cuales habían sido educados los jóvenes franceses causó un desconcierto total. De un día para el otro se proclamaron el valor negativo de la libertad y el valor positivo de la servidumbre, el valor negativo de la igualdad y el valor positivo de una jerarquía de razas superiores e inferiores, de amos y esclavos. Se proclamaba el valor negativo de

la idea de una hermandad de naciones y el valor positivo de la traición a una nación aliada y a la propia nación. Proclamábase además el valor negativo de la inteligencia y el valor positivo del instinto, el valor negativo de la ley y el positivo de la violencia, el valor negativo de la democracia y el positivo de la dictadura, la cual se presentaba con la voz trémula de un bondadoso abuelo que desea proteger a sus pobres nietos inmaduros. Los que la víspera habían sido estigmatizados como traidores eran elogiados ahora como héroes, en tanto que los héroes de ayer eran estigmatizados como traidores. Lo «bueno» de ayer se transformó en lo «malo» de hoy, lo «malo» de ayer en lo «bueno» de hoy.

Yo viví durante este período en Francia, como soldado del ejército francés, y fui testigo del total desconcierto axiológico de mis camaradas más jóvenes, que ya no sabían en qué debían creer.

En tan trágica situación sólo les quedaba esta alternativa: o no creer más en ningún valor y volverse nihilistas, o elegir un sistema propio de valores, usando de su libertad de elección, en completo aislamiento, sin el respaldo de ninguna ética oficial reconocida, y asumiendo la entera responsabilidad de su elección. Los nihilistas se transformaron en epicúreos, proveedores del mercado negro y agentes del enemigo. Los que hicieron uso de su libertad axiológica para instaurar nuevos valores y normas en que creer se unieron al

movimiento clandestino, pasando a militar en la Resistencia.»⁴

La existencia es finalmente, avanzando un paso más y llegando a la tercera opción, entendida ahora como apertura al ser en su desfondamiento, como existencia anárquica, como habitabilidad en los márgenes que queden abiertos entre las constelaciones de verdad de cada época. Reglas no solamente dadas ya por uno mismo sino acogidas a partir de la escucha y sintonía con aquello que adviene y rompe con los diques y contenciones. De ahí resulta finalmente una vida sin por qué ni para qué, no atrapada por principios ni por teleologías, no dominada, difícil de represaliar, atenta a la escucha de la venida de la presencia tal y como acontece. Eso supone situarse en una especial topología, en un inaprensible lugar una vez perdido el rostro. Lo cual culmina en el concepto heideggeriano de *Gelassenheit* (serenidad, abandono, dejar ser), en un lugar entendido como actitud, como prioridad por tanto de la praxis sobre la teoría, lugar como forma de vida. Solamente en el caso de los filósofos, como los aquí tratados, puede considerarse su acción teórica, esto es, su pensamiento en su conjunto, como su acción más relevante.

La actitud del nuevo ser postanarquista, del anarcántropo, es algo de lo que se puede ver un antecedente, por ejemplo,

4 Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Traducción de Julio Cortázar. Buenos Aires. Fabril Editora, 1962, p. 115.

en la mejor tradición mística. De ahí que Schürmann recuerde al Maestro Eckhart cuando cita la célebre frase de Angelus Silesius: «la rosa es sin por qué, florece porque florece»⁵, sentencia también recogida por Heidegger. Se tratará aquí entonces de un obrar sin obra que surge al abandonarse a una escucha y dejar que sean, a través de nosotros, todas las acciones, las palabras y las cosas, que aún no hayan sido mediatizadas por el poder, por ejemplo, las que aún no han sido convertidas en objetos de consumo. Se tratará entonces de un obrar consistente en dejar que lo que nos interpele constitutivamente no sea el dominio, el poder, el mercado, sino el ser, hasta el punto de que nos puedan ocurrir verdaderos acontecimientos, y hasta el punto de que así, de ese modo, alcancemos verdaderamente el privilegio

5 «Y por tanto, lo que Angelus Silesius dice de la rosa —“florece porque florece”— el Maestro Eckhart lo había dicho ya del actuar: “A quien preguntara a un hombre verdadero que actúa a partir de su propio fondo: *¿Por qué obras en tus obras?*, para contestar justamente, este no debería responder otra cosa que: *lo hago porque lo hago*”» (Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. [1a ed. 1982]. Diaphanes. Paris 2013, p. 375). [Hay una excelente traducción española realizada por Miguel Lancho: *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, Arena Libros, Madrid 2017]. Otro ejemplo de este actuar podría verse en el detective de la novela negra americana: mientras que la policía corrupta y los mañosos actúan mal, los primeros a favor de un sistema podrido y los segundos a favor de su propia ventaja ligada a ese mismo sistema corrupto —y ambos, ciertamente, sin escrúpulos— el detective es el único que actúa bien. Si se le pregunta por qué, o no sabe responder, o dice: «porque sí». Y lo mismo vale para el nuevo sujeto anárquico, que no cuenta a priori con las razones de su acción sino que construye sus propias reglas sobre la marcha.

de la acción.

Por eso, junto a esas dos opciones mencionadas habría que ensamblar quizá una tercera, la que pudiera denominarse como la del *arraigo*, la de la búsqueda de un *habitar*, de un lugar concreto que sería lo contrario del desarraigamiento, de la alienación, de la in-hospitalidad. Sin embargo, cuando esa opción heideggeriana se toma por el lado de la tradición, tal como fue recogida y urbanizada por Gadamer, eso nos puede llevar de vuelta a los fundamentos y sentidos con que cada comunidad envuelve a sus miembros, a la identidad y el nacionalismo, gérmenes indudables del racismo. Tal pensamiento, si es recepcionado de ese modo unificador y tendente al universalismo, por multicultural que se plantee, ya no nos sirve; porque es el pluralismo ontológico lo que se afirma y se defiende prioritariamente aquí, no solamente un pluralismo óntico⁶, que también. De modo que defendiendo la pluralidad cultural, al ser híbrido multicultural le corresponderán mejor entonces otras formas de vinculación no unitarias, an-árquicas, unas formas que son más bien semejantes a la deleuziana del rizoma o a las ecosóficas guattarianas mucho antes que las clásicas fórmulas relativas a la identidad, una suerte de comunidad nómada.

Con Heidegger no se podrá considerar el arraigo de modo

6 Óntico es un adjetivo que significa «del ser», «del ente» o bien relacionado con ellos. En el pensamiento de Heidegger, significa referente a los entes, a diferencia de ontológico, que se refiere al ser de los entes. [N. e. d.]

natural ni de modo cultural, ya que, la contrafigura de la *Heimatlösigkeit*, del desarraigamiento, es la copertenencia con *iaphysis*; procurando entender ésta de una forma más profunda que la que la remite a la vida biológica de los entes de la naturaleza o la que la contrapone a la vida cultural de los entes mundanos. El habitar en la *physis* es un posicionamiento ontológico, no óntico, relativo a nuestra existencia y vinculado a nuestro más profundo modo de ser. De ahí se deriva un habitar anárquico y una política postfundacional, que tienen que ser un habitar y una política sin cimientos ni fundamentos; porque el ser es ahora apertura, posibilidad del acontecimiento y no ya fundamento alguno. Lo que se plantea entonces aquí es la posibilidad de ese habitar *an-arquico*, ontológico, plural, frente a toda metafísica, atenta al brotar de nuevas posibilidades, una política y una ética de lo constituyente y no de lo constituido. Es decir, se postula un estar frente a toda tendencia unificadora y frente a toda forma de globalización totalitaria. Paradójicamente, sin embargo, es mediante el desapego y el abandono, a través de un proceso de desvinculación como se conseguirá habitar la tierra frente al mundo. Para eso y en consonancia con ello es por lo que tenemos que *constituírnos a nosotros mismos como sujetos anárquicos*, como sujetos no sujetados, es decir, ni subjetivados ni subyugados.

Reiner Schürmann y Michel Foucault pertenecen a una tradición que se revuelve contra toda alienación en todo

lugar donde tal cosa aparezca y se ejercite. Si traducimos el texto del primero sobre el segundo⁷ es para hacer la historia de esa tradición y así poder proseguirla. Si a Foucault le hizo Marx sensible a la explotación fue Nietzsche quien le hizo renuente a todo dogmatismo y totalitarismo. Y, efectivamente, existe una tradición anárquica, marxista y nietzscheana, que recogiendo lo revolucionario y oponiéndose a la dominación en todas sus formas, jalona la historia del pensamiento contemporáneo. Por ese motivo es tan importante hoy lo que Reiner Schürmann tuviese que decirle a Foucault a finales del siglo XX.

El filósofo francés ya había muerto cuando el holandés escribió el texto que traducimos, pero su pensamiento sigue vivo y necesitado de semejantes actualizaciones, ya que, dirimiendo el debate que lo sitúa como pensador neoliberal o defensor socialdemócrata de un Estado de Derecho, las lecciones de Schürmann, lo encaminan definitivamente hacia su propio cumplimiento como pensador y pensamiento an-arquico. Esto no lo sitúa desde luego dentro del anarquismo clásico sino, más bien, en un postanarquismo que se entrelaza con el postmarxismo, una vez dotado de una resignificación acorde a nuestro tiempo. Para esa resituación hay que detenerse en el hombre pero mayormente en la obra, en el Foucault que tematizó las

7 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself as an Anarchist Subject», en *Praxis International*, vol. 6, n° 3, octubre de 1986. Incluido como anexo al final de este libro.

posibilidades y márgenes en los que nos es dado constituirnos como sujetos prácticos. Es decir, hay que detenerse en su biografía, si se quiere, para verle como activista, como intelectual comprometido, pero sobre todo hay que tener en cuenta que su actuar más importante no fue otro que el de realizar su obra; su obrar teórico es lo más importante, dado que en él se esforzó por recopilar lo que la civilización occidental ha permitido y vedado a la *constitución de uno mismo* desde los griegos clásicos hasta los cristianos medievales y luego, los modernos. Nos referiremos por ello principalmente a sus obras, sobre todo a *La historia de la sexualidad*, aunque podrá detallarse también con otras; a una obra en la que nos detendremos luego pormenorizadamente.

El autor de *El principio de an-arquía* se da la mano con Foucault como embarcado en el mismo proyecto, un proyecto que ha surgido del fin de la modernidad o final de la metafísica. Una tarea consistente en una última navegación de la filosofía, una vez dada y atravesada, una época de transición o, lo que es lo mismo, una vez dada la era de la clausura de la metafísica en la que nos encontramos. Reiner Schürmann fue quien, en el libro que ya hemos mencionado realizó la prodigiosa relectura del pensamiento de Heidegger en clave an-arquista o postanarquista que venimos simplificadamente explicando en las líneas precedentes, la cual, permite atisbar una nueva situación. La era de un mundo que acaba y otro que

comienza, la era de la globalización, del fin de la historia, como quicio en el que nos encontramos, una época que es a la vez una clausura y una oportunidad. La nostalgia por lo que hay que dejar atrás no tiene que impedirnos recibir lo que viene de delante, porque del futuro advienen posibilidades nuevas y se alumbra el declive y derrumbe del capitalismo postfordista vigente. La nueva posición an-arquica aquí esbozada, en el quicio de la historicidad que nos constituye, permite vislumbrar el sistema global como decayendo, derrumbándose, tambaleándose y un actuar en consecuencia.

Repitamos cual ha sido el proceso: leída desde sus últimos hallazgos hacia atrás, la ontología de Heidegger, de la que son subsidiarios Foucault y la postmodernidad, lo que nos acaba mostrando es su potencial anarquizante. De dicha lectura se puede extraer una actitud vital serena, meditativa, pensante y atenta a lo que acontece, o una actitud beligerante, tensa, activa ante las posibilidades nuevas; ambas emergentes de la ontología deconstructiva que pone fin a la metafísica. La anarquía se torna entonces nuevamente una posibilidad, pero ahora, basada ya coherentemente en lo infundado y opuesta a todo fundamento último. En tal sentido, de lo que se tratará aquí es de situarse en el postanarquismo que sigue consecuentemente tras el postmarxismo⁸ –aunque haya anidado siempre en él– dado

8 Sobre este punto, paso del postmarxismo al postanarquismo, véase mi artículo: *El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la*

el devenir del pensamiento contemporáneo.

Foucault se ha situado en este punto como sujeto transgresor al analizar las maneras y los modos a través de las cuales los seres humanos han procurado transformarse a sí mismos, modificándose para hacer de su existencia una obra de arte. Lo ha hecho al estudiar desde la antigüedad las artes de vivir con las que se confería a la propia vida un cierto estilo, lo ha hecho para mejor poder pensar lo que aún no ha sido pensado y para que el sujeto se reinvente sin cesar adentrándose en la aventura de la invención de uno mismo. Y también al detectar el espacio abierto en cada momento para la constitución de uno mismo. Un espacio que varía según la posición que se tenga respecto a los dispositivos constituyentes y según nuestras propias prácticas. Y nuevamente al apreciar las posibilidades de asumir u oponerse a lo dado. Así como al meditar sobre la determinación de uno mismo y ejercitarse en tal práctica. Con ello ha logrado focalizar la movilidad del sujeto práctico y su extraterritorialidad tanto al relacionarse consigo mismo como con los otros.

Todas esas llamadas a la automodelación concernientes a la forja de un propio destino que culmina en un autoposicionamiento transgresor no son otra cosa que plantearse de nuevo la posibilidad de la anarquía. Posibilidad entonces de una autoconstitución autónoma y heterónoma

que se traducirá en nuevas formas de subjetividad inscritas en la esfera pública como resistencias contra la sujeción. En definitiva, al imaginar y construir lo que podríamos ser en lucha contra las totalidades sociales, rompiendo hegemonías, en un ensayo dirigido a pensar y vivir de formas diferentes. Y así, finalmente, al constituirse a sí mismo como sujeto anárquico a través de diversas técnicas de sí, las cuales: «permiten a los individuos efectuar, solos o con ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad»⁹. Foucault habría visto lo mismo que el Heidegger de Schürmann, lo habría captado y asimilado, aunque nunca escribiese sobre el pensador alemán, y lo habría anunciado en su obra. De ahí que estos dos heideggerianos de izquierda, Schürmann y Foucault, se puedan dar la mano a la hora de plantearse responder a la pregunta: *¿Qué hacer?* o, lo que es lo mismo, de ahí que coincidan en que el problema más acuciante de nuestros días sea el de dirimir la siguiente pregunta: ¿cuáles son las posibilidades y los márgenes entre los cuales puede darse la *autoconstitución del sujeto práctico* en la actualidad? El presente libro se dedica a plantear las bases a partir de las cuales pueda llegar a responderse a esa pregunta.

9 Michel Foucault *Estética, Ética y Hermenéutica*. Obras esenciales vol. III. Barcelona, Paidós, 1994. «Las técnicas de sí», p. 445.

I. MICHEL FOUCAULT Y LA CONSTITUCIÓN DE UNO MISMO

Antes de su *Historia de la Locura* (1961) –donde cambiará totalmente de tercio y abandonará su estudio anterior– escribe Foucault *Enfermedad mental y personalidad* (1954), la primera obra que publica. Es un texto que aborda varias problemáticas de la psiquiatría y es también una crítica interna a la disciplina, una crítica que busca la reorganización de un saber antes que la deconstrucción de ese saber, tarea que, como es sabido, realizará después. Se trata de un libro del que renegó y que reeditó después con nuevo título y cambios.

Efectivamente, no es ciertamente su mejor obra, pero en ella acude a la fenomenología y sigue el psicoanálisis existencial de Binswanger y Heidegger –omitiendo el de Sartre– pues ya había prologado con más de un centenar de

páginas uno de los principales libros de Otto Ludwig Binswanger, el titulado *Sueño y Existencia* (1954), a través del cual, Foucault, acogía lo que sobre la angustia pensaba el Heidegger de *Ser y Tiempo*: «la angustia es como un a priori de la existencia»¹⁰.

Nuestra angustia ante la libertad y la servidumbre se resuelve mediante la *constitución de uno mismo*. En el quicio de la historia, como en los momentos de zozobra de una biografía, no se sabe qué hacer, lo que se hacía antes ha perdido todo sentido y lo que haya de hacerse en el futuro aún no se vislumbra.

Esa situación individual o colectiva se resuelve tras una travesía por el nihilismo, por la nada constitutiva del ser, apuntando a una nueva constitución de uno mismo, ligada a una nueva constitución social y política.

Luego desde el principio, cuando publica su primer libro, Foucault ya hibridaba el existencialismo, el marxismo y el psicoanálisis, bajo la influencia de Heidegger. Por ejemplo, incorporando a la psiquiatría la noción marxista de alienación: «no se está alienado porque se está enfermo, sino que en la medida en que se está alienado, se está enfermo»¹¹.

10 M. Foucault *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona. Paidós, 1984, p. 62.

11 M. Foucault *Enfermedad mental y personalidad*. Op. cit. p. 115.

Y por ese motivo será por lo que propondrá posteriormente trabajar en grupo sobre medicina y lucha de clases¹².

De su filiación hibridante con Nietzsche, Freud y Marx quedan multitud de pruebas manifiestas, como la conferencia con ese título impartida en París en julio de 1964. La filiación que el filósofo francés tenía con Heidegger, igual de profunda, era sin embargo más sutil, y fue explícitamente declarada en la última entrevista que le hicieron antes de su muerte:

«Ciertamente. Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, después a Marx y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y en 1953 o 1952, no me acuerdo bien, leí a Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que tomé sobre Heidegger cuando lo leía –¡tengo toneladas!– y son, por otra parte, más importantes que las que había tomado sobre Hegel o sobre Marx. Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado (...). Eso no quita para que éstas sean las dos experiencias fundamentales que he hecho. Es probable que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que

12 Cfr. Michel Foucault et le membres du G.I.S. [Groupe d'information Santé], «Médecine et luttes des classes», La Nef, No 49, 1972, pp. 67–73.

Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que me produjo un impacto filosófico! Pero no he escrito nunca nada sobre Heidegger y sólo he escrito un pequeño artículo sobre Nietzsche; son, sin embargo, los dos autores que he leído más. Creo que es importante tener un pequeño número de autores con los que se piensa, con los que se trabaja, pero sobre los que no se escribe»¹³.

Como acabamos de ver, por tanto, en la última entrevista que se le hizo a Foucault, titulada *El retorno de la moral*, declaraba que Heidegger fue siempre para él *el filósofo esencial*, pues a través de éste fue que pudo sacarle un mayor partido a Nietzsche. Si su comunismo nietzscheano le salvó de caer en el estalinismo, su heideggerianismo nietzscheano le habilitará el camino para concebirse y autoconstituirse de manera an-árquica:

«Pero hay algo más todavía: la manera en que uno debe “conducirse” –es decir la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código. Dado un código de acciones y para un tipo determinado de acciones (que podemos definir por su

13 M. Foucault *Estética, Ética y Hermenéutica*. Obras esenciales vol. III. Barcelona. Paidós 1999, «El retorno de la moral», p. 388. Las relaciones estrechas entre Foucault y Heidegger pueden encontrarse bien tratadas en el libro colectivo: Alan Milchman & Alan Rosenberg (Editors) *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*. University of Minnesota Press. Minneapolis–London 2003.

grado de conformidad o de divergencia en relación con ese código), hay diferentes maneras de «conducirse» moralmente, diferentes maneras para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de tal acción. (...). También hay diferencias posibles en las formas de la elaboración, del trabajo ético que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformamos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta»¹⁴.

Frente a la moral convencional o la biopolítica omnicomprensiva que nos indica cómo debemos comportarnos es posible *autoconstituirse como sujeto moral* y prescribirse modos de acción, mientras que: «en los asuntos que los hombres se plantean a propósito de un comportamiento que es rechazado se expresan los límites mismos de una época»¹⁵. Frente a los códigos morales establecidos en cada época, la red de restricciones que condicionan un comportamiento, hay desde la antigüedad grecolatina un arte de hacerse a sí mismo que, latente en nuestra cultura, se puede recuperar. Un arte entendido como *cuidado de sí* y de los otros del que se deriva un sujeto

14 M. Foucault *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Introducción. 3. «Moral y práctica de sí». Editorial Siglo XXI, Madrid 1984, p.27 y p. 28.

15 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself as an Anarchistic Subject». New School for Social Research. New York 1986, p. 298.

anárquico, que puede combatir y rechazar los discursos vigentes que lo circundan. El foucaultiano concebir la vida como una obra de arte está relacionado con Nietzsche mientras que la noción de cuidado (*Sorge*) es la más importante de *Ser y Tiempo* de Heidegger. En nuestros días, la recuperación de las éticas helenísticas para la actualidad, por parte, por ejemplo, de Pierre Hadot, siguen el impulso de Foucault, aunque con una orientación espiritualista que es necesario combatir¹⁶.

Dada la posibilidad de reabrir la temática de la *constitución de uno mismo*, por ese motivo, Foucault fue uno de los importantes pensadores que fueron objeto de los comentarios de Reiner Schürmann, precisamente por encontrarse en su obra un cierto desenvolvimiento de un mismo camino filosófico. Lo que principalmente le importaba al pensador holandés era el modo como se tematizaba en Foucault el problema de la concepción de un sujeto práctico al final de la metafísica, puesto que el filósofo francés se dedicó a mostrar como desaparecía el sujeto

16 «Lo que defiende Foucault, en definitiva, es que el sujeto ético libre está atado a sí mismo y no a los mecanismos de normalización de la disciplina social» (Luis Roca Jusmet *Michel Foucault: ejercicios espirituales para materialistas*. 22 de junio de 2016. Artículo aparecido en el número 16 de la revista Cuestiones de filosofía, editado por la Universidad de Pedagogía y Tecnología de Colombia. Consultado en Web, 15/11/2017 :<http://luisrocal3.blogspot.com.es/2014/12/michel-foucault-ejercicios-espirituales.html>). Véase a este respecto el libro *Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*, del mismo autor, Luis Roca Jusmet, Terraignota ediciones, Barcelona 2017.

moderno entre las tramas del saber–poder. Quedaba así en suspenso –o implícita– la respuesta a la pregunta por el «¿Qué hacer?» en la sociedad globalizada contemporánea, siendo necesaria la tarea de vislumbrar cómo auto–constituirse en los márgenes del entramado biopolítico que nos constriñe y a su vez nos constituye.

En principio y visto a vuelapluma parecería que en Foucault el sujeto moderno difuminado es un producto del bio–poder, un producto que sería fabricado desde el interior, lo cual, excluiría toda posible auto–constitución. De ahí que un Foucault centrado en la totalización globalizadora excluiría la posibilidad de que un sujeto práctico se auto–constituya a sí mismo como agente de actividades y de prácticas. Desde su crítica del sujeto no hay forma de que tal cosa pueda suceder y será necesario que se pueda concebir que el sujeto práctico se autoconstituya desde el exterior, desde lo que le adviene. Ciertamente en el Foucault de los años 70 el sujeto es eminentemente constituido y no ya tanto constituyente, más sin embargo, en el Foucault de los años 80 el sujeto, no ya solo constituyente sino *constitutivo de sí*, cobra protagonismo. Es entonces cuando Reiner Schürmann detecta que «la autoconstitución del sujeto práctico –en sus dimensiones tanto éticas como políticas– toma una importancia cada vez mayor en el pensamiento de Foucault»¹⁷. La pregunta práctica a resolver en este caso se

17 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject». Op. cit., p. 295.

enunciará como: «¿Qué puedo hacer?». Lo cual remitirá al margen de autonomía que le pudiera quedar a quien se encuentra gobernado y constituido por formaciones discursivas y efectos de poder. Y es de ese modo que resulta pertinente y se puede renovar la pregunta por el autoconstituirse como sujeto, a lo que se responderá que habrá de ser un autoconstituirse como sujeto anárquico.

Discutiendo ya de joven con Jules Vuillemin, según su más célebre biógrafo, se definía nuestro filósofo como anarquista: «Foucault concluye a menudo sus intercambios de opiniones con esta observación: «En el fondo, eres un anarquista de derechas, y yo un anarquista de izquierdas»¹⁸. Por eso es la *problematización* del pensamiento vigente y dominante y no su sostenimiento y reforzamiento lo que se tornará en la tarea política por excelencia para el filósofo francés: «para Foucault, dar un paso atrás desde los datos sociales e ideológicos dados hasta el nivel donde aparecen como problemáticos para su época, es ahora, indagar en la constelación de verdad en que se inscriben»¹⁹.

La problematización que se encuentra en Foucault está ligada a la deconstrucción de las constelaciones de la verdad en cada epocalidad realizada por Heidegger, de ahí que su

18 Didier Eribon *Michel Foucault*. Editorial Anagrama. Barcelona 1992, p. 181.

19 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», Op. cit., p. 297.

pensamiento pueda tildarse como perteneciente a una izquierda heideggeriana.

Si hubo hegelianos de izquierda y de derecha, o encontramos hoy en día tanto lacanianos como heideggerianos de izquierda y de derecha, puede decirse lo mismo ahora de los foucaultianos. A nuestro juicio Foucault se encontraría entre los pensadores de izquierda, se incluiría, sin lugar a muchas dudas, en un anarquismo de izquierda. Y aunque haya de él, igualmente, lecturas desde otros espectros políticos, estamos aquí defendiendo que su adscripción a la izquierda, concretamente al post-anarquismo, resulta mucho más certera y adecuada que cualesquiera otras adscripciones.

Sea como fuere, las hermenéuticas interesadas en tildar a autores aperturistas como conservadores, frecuentemente, adolecen de un afán de revancha y resentimiento contra determinados posicionamientos políticos o contra determinados pensadores. En lugar de buscar lo fructífero del conjunto de la obra de un pensador, acaban seleccionando momentos de renuncia, para, a partir de ellos, emitir un juicio de valor global. Más como hemos dicho, de un pensador lo primordial es su obra, no su vida, siendo del conjunto de su obra del que puede derivarse la consideración de su lugar político para la posteridad, no tanto de su biografía.

El caso Nietzsche, desde las tergiversaciones de su

hermana hasta que fuese rescatado por Bataille, nos enseña que de un mismo pensador pueden extraerse doctrinas políticas totalmente opuestas, con lo cual, caben dos posibilidades: o bien hay una interpretación más acorde o ajustada que las demás o bien todas son interesadas y no cabe declarar ninguna como la más verosímil sino como la que más nos interesa. En cualquier caso a los efectos prácticos poco importará. A los efectos de su adscripción o lectura política nos interesará el Hegel de Marx y no el de los hegelianos de derecha, el Nietzsche de Bataille y no el de Alfred Rosenberg, el Heidegger de Schürmann y no el de Victor Farias, el Lacan de Jorge Alemán antes que el de Miller o el Foucault que aquí presentamos antes que el que se pretende neoliberal.

Sin embargo, en el caso que nos ocupa, vemos que el activismo político de Foucault, sus compromisos prácticos, fueron bastante paralelos a sus avances y transformaciones teóricas, con lo cual, aunque lo consideremos menos importante en su obrar global teórico-político, también lo tendremos en cuenta. El filósofo de las discontinuidades que solamente para cumplir con los requisitos académicos forjó la ficción de un desarrollo lineal y progresivo de su pensamiento –cosa que hubo de hacer para acceder a la cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento* y para sus previos pasos curriculares– no habría de permanecer, ciertamente, invariable. En cualquier caso su recorrido poco tiene de conservador y mucho de libertario. Si perseguimos

sin-téticamente el itinerario de su vida, obra y acciones, podremos ver inicialmente a un Foucault que en 1950–53 se hace comunista, sí, pero «comunista nietzscheano»²⁰; lo que le traería un cierto distanciamiento respecto al partido comunista francés y, luego, también con respecto a los maoístas, a pesar de actuar con ellos en varios frentes comunes a lo largo de su vida. El marxismo de Foucault es un marxismo con Nietzsche, Bataille y Blanchot, lo que implica, sin lugar a dudas, un desbordamiento anárquico de gran parte de las propuestas marxistas compartidas. Con ellos Foucault busca hacer compatible la revolución social marxista y la vanguardia artística nietzscheana, es decir, una sociedad comunista y una existencia estética conjuntamente entrelazadas. Un pensamiento desbordante que no arriba nunca a un saber consolidado y tranquilizador sino que continúa siempre en la posición del no-saber.

Su objetivo inicial fue la transgresión y por eso su estudio primario fue el del encierro, el del presidio del diferente. No es su devenir teórico, como no lo es la historia, progresivamente ascendente y lineal, sino controvertido y zigzagueante, como en realidad lo es el de todos. Aunque rechazase, como dijimos, su primera obra, concibe en ella el concepto de *alienación* desde el punto de vista marxista y psicoanalítico conjuntamente. Después vendrá un gran cambio y su famosa tesis doctoral: *La Historia de la Locura* (1961). Contiene esa monumental obra el extenso análisis

20 D. Eribon, Op. cit., p. 83.

crítico del gran encierro acaecido durante la época clásica y fue ya la resultante de concebir la historia desde el punto de vista estructural. Por ese motivo, la recepción de su *Historia de la locura* por parte del marxismo y del psicoanálisis, fue refractaria, igualmente, en ambas corrientes, pues, en esa época, ambas considerarán erróneamente que Foucault había ofrecido una concepción *ideológica* de la locura y que la había reducido a un fenómeno cultural.

Desde el historicismo marxista no se entendía el concepto de estructura y tuvo que llegar Althusser para que el marxismo lo llegase a comprender y asimilar. Sin embargo, en unos años, coincidiendo ya con mayo del 68, su trabajo se convertirá en un puntal de la contracultura y de la antipsiquiatría, primero en Norteamérica y luego en Europa. El marxismo de entonces era muy dogmático y aún en gran parte estalinista, así como el psicoanálisis también era ciertamente sectario, de modo que haríamos mal valorando la oposición desde la actualidad; aunque a Foucault, además, le atacaron todos los humanistas, esto es, los personalistas, los existencialistas y los fenomenólogos.

Así, teniendo en cuenta las críticas, vemos que lo que principalmente hace Foucault en esa época es estructuralismo, como bien se muestra en *Las palabras y las cosas* (1966). Ese trabajo le unirá a Althusser, Lacan, Barthes y Lévi-Strauss, por más que, militando conjunta y coherentemente en *la muerte del autor*, rechace Foucault toda etiqueta, ligado por esa otra corriente a Blanchot, Klossowski

y Bataille. Cuando Bataille muere escribe en su homenaje su *Prefacio a la transgresión* (1963), mostrando su adhesión a la defensa del exceso y al rechazo del autor. Y también está el texto que le dedicó Foucault a Maurice Blanchot, *El pensamiento del afuera*, en la revista *Critique* (1966), donde se refiere a un uso del lenguaje al margen de las modas discursivas y sobre todo al atractor extraño del *afuera*, ese no-lugar o exterioridad absoluta supresora de todas las alienaciones. Afuera como elemento transgresivo que se traduciría en un estar fuera de sí, en el cual, se desarrolla la palabra literaria como instancia soberana de un saber emergente mediante la progresiva desaparición del sujeto constituido:

«Algún día habrá que tratar de definir las formas y las categorías fundamentales de este *pensamiento del afuera*. Habrá, también, que esforzarse por encontrar las huellas de su recorrido, por buscar de dónde proviene y qué dirección lleva. Podría muy bien suponerse que tiene su origen en aquel pensamiento místico que, [18] desde los textos del Seudo-Dionisio, ha estado merodeando por los confines del cristianismo: quizá se haya mantenido, durante un milenio más o menos, bajo las formas de una teología negativa. Sin embargo, nada menos seguro: pues si en una experiencia semejante de lo que se trata es de ponerse *fuera de sí*, es para volverse a encontrar al final, envolverse y recogerse en la interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de

pleno derecho Ser y Palabra, Discurso por lo tanto, incluso si es, más allá de todo lenguaje, silencio, más allá de todo ser, nada»²¹.

Siguiendo esta otra línea foucaultiana tendríamos que si no hay Hombre, ni autor, ni sujeto, mucho menos habrá corrientes de pensamiento con nombre y apellidos. La disolución del sujeto moderno para mayor relevancia de las estructuras era entonces una tarea necesaria a la que se unía el anarquizante impulso a transgredir todas las leyes y escapar a todas las estructuras, como la que nos dota de nombres y nos adscribe a un bando. Todavía hoy estamos lejos de considerar que en lo pensado por un pensador ha de desaparecer el autor, si bien los grupos anónimos como Wu-Ming, los invisibles o Tiqqun, dan muestras de ello. También en Roland Barthes estuvo bien tematizada *la muerte del autor*, de ahí que en su texto de tal título nos diga: «la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen»²². El anonimato tendría que ser la firma de toda escritura y política subversiva:

«cubrimos nuestro rostro para hacemos visibles y para poderlo mostrar cuando tengamos asegurada nuestra supervivencia, cubrimos nuestra figura para salir del limbo de las categorizaciones superadas por el sistema

21 Michel Foucault *El pensamiento del afuera*. Pre-Textos. Valencia, 1997, p. 8.

22 Roland Barthes *El susurro del lenguaje*. Paidós. Barcelona 1994, p. 65.

productivo y para defender los derechos de sujetos que ya no aceptan más estar en el centro del sistema de la producción pero a los márgenes de la percepción general y de la representación. Mediante los monos blancos como herramienta de expresión de sujetos no representables mediante las formas clásicas, los desobedientes redefinieron la acción política para tratar de romper esta invisibilidad. Los monos blancos sirvieron así como elemento simbólico para representar esas nuevas subjetividades proletarias, diferenciándolas de los clásicos monos azules de la clase obrera industrial fordista»²³.

Hay que trabajar hoy por tanto en ese espacio intersticial de los textos y generar para el porvenir una crítica del lector análoga a la que hicieron estos filósofos de antaño con respecto al autor. Lo que puede complementarse en la dirección indicada con la temática del placer/goce del texto:

«Como institución el autor está muerto: su persona civil, pasional, biográfica, ha desaparecido; desposeída, ya no ejerce sobre su obra la formidable paternidad cuyo relato se encargaban de establecer y renovar tanto la historia literaria como la enseñanza y la opinión»²⁴.

Foucault no dejó nunca de cambiar y siempre se desdijo a

23 Pablo Iglesias Turrión *Multitud y acción colectiva postnacional*. Tesis Doctoral, UCM, Madrid 2008, p. 511.

24 Roland Barthes *Le plaisir du texte*. Editions du Seuil, 1973, p. 45.

sí mismo, motivo de que en 1975 renegase de su adscripción a la corriente de escritura exenta propia del círculo de Barthes, con todo y sus renunciamientos, el joven Foucault comunista nietzscheano, el trágico, el ultraizquierdista del 68 o el de la muerte del autor, nos resulta el más rescatable frente a otras autorías que se le han adscrito: «El sujeto que dice «Yo» difiere del «hombre», del «ego» y del «individuo» tal como se definió antes. Y también difiere del ilusorio Yo como «autor». El sujeto problematizante y práctico torna manifiesta la clausura en la cual está ubicado²⁵». El sujeto anárquico es el que problematiza el mundo de dispositivos en el que está inmerso, siendo el de la producción intelectual, el del autor de libros, el del prestigio y la *auctoritas*, uno de ellos.

Con la referencia al movimiento contra el autor queda patente que lo más importante no es quién ha dicho algo sino lo dicho, con lo cual, aunque hablemos de los posicionamientos biográficos de Foucault, siempre nos parecerá algo muy secundario respecto a su obra. Como hemos dicho algún día todos los libros de filosofía llevarán por titular un, *anónimo*, cuando se superen tanto el narcisismo como los cultos a la personalidad. Así, además, no podrán ser los escritores represaliados por lo que dicen, como el Polifemo atacado por Nadie en la saga homérica y entonces, tampoco se podrá juzgar a la obra *ad hominem* por

25 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», Op. cit., p. 297.

ciertos actos del hombre que la realizó. Heidegger consideraba que el pensar nada tiene que ver con la persona que lo ha pensado, que el pensamiento no tiene sexo, raza, religión, ni cualidad entitativa alguna, sino que a través del yo pensante es ello, el ser, el que piensa, atravesando al pensador por medio del lenguaje. Y así lo consideraba también Hannah Arendt: «El Yo pensante es pura actividad y, por lo tanto, no tiene edad ni sexo, carece de cualidades y de biografía. (...). En la misma línea, Heidegger solía contar así la biografía de Aristóteles en clase: “Aristóteles –decía– nació, trabajó (dedicó su vida a pensar) y murió”²⁶». Sin embargo, dado que hemos empezado un recorrido sumario por las posiciones políticas de Foucault a lo largo del tiempo, algo más diremos a ese respecto, para irnos luego centrando en lo importante, en la obra que nos deja y a partir de la cual estamos llamados a pensar de nuevo.

Junto a su celebridad entre la contracultura norteamericana y la antipsiquiatría que acabamos de mencionar luego vendrá su compromiso militante contra las prisiones, el cual derivará en su participación en el Grupo de Información de las Prisiones (GIP) y se traducirá en su obra *Vigilar y Castigar* (1975). Poco conservador y neoliberal le vemos francamente en su biografía a Foucault. Entre tanto, su compromiso en defensa de los inmigrantes y los refugiados, su participación en la creación del diario

26 Hannah Arendt *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984, p. 58 & *Idem*, en la nota de la pág. 40.

Libération y en la universidad experimental de Vincennes –donde lucha con el entonces estalinista y humanista Roger Garaudy–; y además, hay que añadir, el agrio debate después con los maoístas en torno a la justicia popular, todo eso, junto a su viaje relámpago a España para protestar por las penas de muerte de Franco, todo ese haber práctico, insistimos, sitúa a Foucault en la extrema izquierda más que en otro lugar de un modo difícilmente rebatible. Quizá esa sea una de las pocas constantes de su vida y quizá esa sea la que explica su constante labor de análisis del poder, una labor tras la que se esconde el retorno del sujeto, pues todo su trabajo estuvo motivado por la necesidad de articular y vislumbrar posibilidades de rebelión, transgresión y resistencia.

Una de las cosas más importantes por más que controvertida que hace la obra de Foucault es que revoluciona los estudios históricos. Eso es algo que detecta perfectamente Blanchot, quien aprecia la importancia de la microhistoria y la micropolítica en Foucault ya desde su primera obra reconocida: «En fin, qué extrañeza que la historia la haga bascular un simple decreto y no grandes batallas o importantes disputas monárquicas»²⁷. Esa revolución teórica implica que pequeños eventos pueden provocar grandes transformaciones generando

27 Maurice Blanchot *Michel Foucault tel que je l' imagine*. Editions Fata Morgana, 1986, p. 12. Cfr. Paul Veyne *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Alianza editorial. Madrid 1984.

discontinuidades dentro de la continuidad. Para lo que aquí nos interesa veremos que pequeños cambios en la constitución de uno mismo pueden generar grandes transformaciones. Y de ahí que sugiera Blanchot que Foucault hubiese podido ser, por obra del azar, desde un loco furioso hasta un hombre de Estado. La historia como la biografía no es determinista. El caos o el azar juegan un papel más grande del que se suele reconocer y acontecimientos pequeños o momentos irracionales pueden tener un gran peso. De modo que hay que desconfiar de los relatos demasiado lineales, ya sean históricos o biográficos, lo cual nos incita a mirar tanto los detalles más relevantes de aquello que queremos comprender como el conjunto, antes que focalizar en ninguna linealidad progresiva.

Como hemos dicho, Foucault se adhirió temporalmente a la corriente de la muerte del autor, del grado cero de la escritura, coherentemente compartida con su adscripción al estructuralismo y a la desaparición del sujeto, pese a que eso ya lo niegue Blanchot, quien procede oponiendo su propia corriente que se quiere no corriente a un estructuralismo ya considerado como difunto:

«La arqueología del saber, como el orden del discurso, marcan el periodo –el final del periodo– donde Foucault, como escritor que era, pretendió poner al descubierto prácticas discursivas casi puras, en el sentido de que no remitían más que a sí mismas, a las reglas de su formación, a su punto de partida, aunque sin origen, a su

emergencia, aunque sin autor, a desciframientos que no descubrirían nada oculto. Testigos que no confiesan, porque no tienen nada que añadir a lo que ya ha sido dicho. Escritos reacios a cualquier comentario (¡Ah, el horror de Foucault por el comentario!). Autónomos, pero ni realmente independientes, ni inmutables, ya que están en continua transformación, como los átomos a la vez indivisibles y múltiples, si se admite de una vez por todas que hay multiplicidades que no están referidas a ninguna unidad»²⁸.

Al filósofo Foucault y su obra se los puede tener tanto por estructuralistas, es decir, dedicados al análisis de la conformación de las estructuras, como por postestructuralistas, esto es, dedicados al estudio de los efectos de verdad producidos por los discursos del saber, y ello no en contradicción con su carácter de pensador múltiple. El Foucault an-arquizante de Reiner Schürmann se puede encontrar aquí, en la combinación del estructuralismo y la muerte del autor, en una filosofía y una literatura sin fundamentos, combinada en su caso con esa historicidad

28 Maurice Blanchot *Michel Foucault tel que je l' imagine*. Op. cit., p. 19–20. Pues hay una «diferencia con el comentario, y con la enseñanza, con el saber y la transmisión del saber, que son el mantenimiento del orden si no participan ellos mismos de la invención de un pensamiento» (Henri Meschonnic *Para salir de lo postmoderno*. Buenos Aires. Editorial Cactus y Tinta Limón Ediciones, abril 2017, p.80). «Escribo para cambiarme a mí mismo y no pensar la misma cosa que antes» (Michel Foucault, *Entrevista con Duccio Toubadori*, 1978. *Dits et écrits* IV: 42).

heideggeriana con la que daría cuenta de su rechazo de todo modo uniforme de temporalización. Posicionamiento que lleva continuamente a transformarse a uno mismo junto al pensamiento que cada vez se enarbola.

Poco después, tras la locura y la prisión, su compromiso teórico se centrará en la sexualidad. Dicha temática le llevará a distanciarse aún más del psicoanálisis ya que ahora está a favor del movimiento anti-edípico de Deleuze y Guattari. Rechaza por tanto del psicoanálisis que la sexualidad se encuentre concentrada en el modelo represivo ya que llegará a concebir el poder como algo productivo. Frente a Lacan o el freudomarxismo tiene Foucault una diferente noción del poder y la dominación, siendo la suya una concepción no monárquica y centralizada sino difusa, fragmentaria, micropolítica. Llevará entonces a cabo una arqueología del psicoanálisis que le llevará a concebirlo, a él también, como un posible modo de dominación, en tanto y en cuanto permanezca centrado en la represión y la familia, un modo de dominación que operaría bajo el modelo judicial de la confesión, jalonado por el paso del confesonario al diván.

Surge entonces como uno de los principales centros de atención del pensamiento de Foucault el del dispositivo, el dispositivo de poder que se encuentra en todas partes y que anida en todas las instituciones, un poder microfísico, capilar, panóptico y biopolítico. Su tema principal podría decirse por tanto es ya el poder y el control, así como las

resistencias que genera y los márgenes que deja. La locura, las prisiones y la sexualidad, las instituciones donde se albergan y los discursos que se tejen a su alrededor, son campos donde se ejerce ese poder que Foucault estudió con detenimiento y que quiso desvelar para mejor combatirlo. Su tesis es que si históricamente el poder se muestra más benigno es solamente porque se ha vuelto más omniabarcante, su mengua en intensidad es proporcional a su aumento en extensión y, además, ya no es solamente represivo y centralizado, sino que se ha vuelto productivo y disperso. El nuevo poder dice lo que hay que hacer, lo incita y administra, maneja el campo de la vida gestionando las conductas, administrando la vida. Tener esto en cuenta es sumamente importante si queremos averiguar los márgenes para la constitución de uno mismo que quedan tras la nueva configuración del poder.

En este punto es necesario que nos detengamos con detenimiento en *La Historia de la sexualidad* de Foucault, cuyo primer volumen se publicó en 1976, el fundamental, ya que en él se expone lo acorde con el *dispositivo biopolítico*, viendo la luz los dos volúmenes siguientes en 1984 y habiéndose publicado, recientemente, un cuarto volumen, durante 30 años inédito porque el autor prohibió publicaciones póstumas. Hay que detenerse en dicha historia y ver lo que allí se dice porque es en ella donde mayormente se tematiza y recupera el problema de la constitución de uno mismo. De ese modo nos centraremos

ya casi solamente en la obra y abandonaremos de momento los elementos biográficos del autor.

En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* se pone de manifiesto que placer y poder se refuerzan mediante dispositivos de saturación sexual, que el poder sobre la sexualidad es «menos principio de inhibición que mecanismo incitador y multiplicador²⁹». El poder (sobre el sexo) ya no es represor, no prohíbe, sino que incita y controla al tiempo mediante «múltiples dispositivos de poder³⁰ ». Sobre el sexo hay una «obstinada voluntad de no saber»³¹, aunque se hable mucho de ello. Curioso que cuanto más se habla de algo menos se sabe. Pero eso es así porque resulta que lo que ocurre ahora es que: «decir la verdad del sexo» es «producir la verdad del sexo»³².

Si el Foucault de la locura exponía lo que se tenía por verdadero a partir de las teorías de mesmeristas y homeopatólogos o el de la sexualidad y las prisiones lo que se tenía por verdadero a partir de las teorías de los médicos y juristas antiguos, es para que relativicemos nosotros hoy en día lo que se tiene por verdadero, que también puede, o ser falso, o cambiar radicalmente. Mucho de lo tenido por

29 Michel Foucault *Historia de la sexualidad* 1 [1976]. «La voluntad de saber». Editorial Siglo XXI, Madrid 2007, p. 61.

30 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 62.

31 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 70.

32 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 72.

verdadero antaño yace hoy en la pseudociencia y la magia. Sin embargo, también, se trata ahora de dar un giro que le lleve a revisar las prácticas del *arte de la existencia en la antigüedad* con el fin de modificar el pensamiento y la praxis hoy y acercarse a las prácticas de autoconstitución de los sujetos modernos en los márgenes de los códigos establecidos:

«Nietzsche, Heidegger y Foucault nos enseñan que en la medida en que toda Retórica de la Verdad presupone necesariamente el carácter absoluto invariable y trascendente de los criterios que la inspiran, es preciso deconstruir todas y cada una de las retóricas de la verdad para poner de manifiesto la falsedad de esos supuestos y el carácter puramente contingente e histórico de esos criterios»³³.

Ese es el motivo de que cuando al final de su vida reivindique Foucault la *parresía*, ese *acto* de decir la verdad fuera de su ligazón con el saber y con el poder, valore positivamente a los cínicos, esos que eminentemente promovieron una vida soberana, autónoma y sin disimulos, divergentes del platonismo. El que los vocablos hedonista o cínico hayan restado como peyorativos es también una forma de represión surgida del poder. Lo que le interesa a Foucault al estudiar el a priori histórico que constituye los discursos de verdad es liberar espacio para prácticas de

33 Tomás Ibáñez *Actualidad del anarquismo*. La Plata: Terramar. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2007, p. 76.

libertad. Los cínicos en la antigüedad como los punk de la era moderna ejemplificaron un modelo de autoconstitución posible por medio del rechazo de todo lo establecido. Foucault sin embargo se fijará sobre todo en los estoicos y no recogerá tanto las enseñanzas de cínicos y escépticos³⁴, y en menor medida las de los hedonistas, lo que se nos presenta como una tarea pendiente. Pero con cualquiera de esas escuelas lo que históricamente se nos muestra es que siempre un arte de vivir precede a una ciencia de la vida y que ese arte es el que hay que recuperar.

Así, fue para recuperar un *arte de la erótica* en la era de la *ciencia de la sexualidad* que Foucault retrocedió al análisis de las reglas de conducta derivadas de *los problemas* que suscitaban determinadas conductas, fijándose detenidamente en el estoicismo, donde era más palpable la central dialéctica entre la moderación y el exceso. Estudió de ese modo las conductas que fueron finalmente expresadas en discursos sobre la verdad, unos discursos con los que, inicialmente, nuestra cultura abordaba el problema de la

34 Frederic Gros y Carlo Lévy (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Nueva Visión. Buenos Aires, 2004. Carlos Lévy «Michel Foucault y el escepticismo. Reflexiones sobre un silencio», p. III: «La mayor parte de los elementos que Foucault pone de manifiesto en su descripción del cuidado de sí de los estoicos helenísticos y romanos, están presentes también en Pirrón, sólo que su sentido ha cambiado: ya no se trata de transformar, de elaborar, sino, más bien, de destruir». Foucault no fue lo suficientemente receptivo para con la tarea de la deconstrucción, la cual, entraña una aún más fuerte y más profunda dosis de escepticismo que la expresada por la anarqueología de la verdad.

sexualidad y la existencia conformando paulatinamente la moral puritana occidental: «La verdad (...) su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder»³⁵. «La historia de la sexualidad (...) debe hacerse (...) desde el punto de vista de una historia de los discursos»³⁶. Entonces ya estamos ante el *dispositivo* de la sexualidad, esas relaciones de poder que atraviesan la producción de lo tenido por verdadero y que prescriben de ese modo la conducta. La noción de dispositivo es de las más fecundas del pensamiento del filósofo que nos ocupa ya que la constitución de uno mismo solamente podrá darse en los márgenes y al margen de los dispositivos que nos circundan, engloban y persiguen.

Foucault dialogará con Lacan, al que ve que se distancia de la represión freudiana –del paradigma energetista (libidinal)– reconociendo que la ley es constitutiva del deseo –paradigma lingüístico– pero aun así, se manifiesta en contra de una teoría o concepción «jurídico–discursiva del poder»³⁷, pues considera que ese es un poder «incapaz de producir nada», un poder limitativo, que tan solo dice que no. El gran rechazo, la oposición a todo, decir siempre que no, no es el reverso del poder, porque el poder ya dice sí. Por tanto, tesis fundamental del filósofo en consonancia con el postmarxismo: *el poder ha mutado de la prohibición a la*

35 M. Foucault, *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 76.

36 M. Foucault, *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 86–87.

37 M. Foucault, *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 100.

producción. La concepción jurídico-monárquica y centralizada del poder, el de la ley y el de la represión, que es la de Freud-Lacan, debe ceder el paso a una concepción del poder descentralizado, flexible, capilar, y no solamente prohibitivo sino sobre todo, productivo. Por eso a Foucault ya no le interesan mucho los movimientos exclusivamente destructivos. La resistencia, que también ha sido configurada como un no sistemático, como reacción, como nadificación de los poderes establecidos, ahora, tiene que tornarse igualmente productiva, lo que quiere decir: tiene que llegar a ser anárquica y transgresiva, revolucionaria con respecto a lo viejo y acogedora de lo nuevo a través de una imaginación y una creatividad receptivas y transformadoras. El lema bakuninista según el cual la destrucción es creación se queda corto y hay que apelar a la deconstrucción, que no solamente contiene el elemento destructor sino también el constructivo.

En la era del capitalismo postfordista el poder es producción, explotación y consumo conspicuo. Sin embargo, también la concepción marxista del poder –el partido– así como la ilustrada –el Estado– fue la de un poder centralizado. En contra, Foucault concibe una nueva teoría del poder en la que una microfísica del poder sería la que lo gestiona y produce, al mismo tiempo y *generando resistencias*, tanto los dispositivos de poder como la oposición ante ellos. Ambas cosas se mueven primariamente en el dominio de lo pequeño alcanzando mayores cotas por

agregación. De modo que vivimos bajo una tecnología biopolítica y normalizadora que más que prohibir lo que hace es dirigir y mandar, ordenar y regular, decir cómo tiene que ser y cómo se le permite ser a todo lo viviente; una gestión desde una red capilar pregnante que operaría en todos los lugares. También la sexualidad habría entrado dentro de las tecnologías de la administración de la vida y también habrá de generar sus resistencias y revoluciones.

Vemos así que también concibe Foucault el poder gramscianamente como correlación de una multiplicidad de fuerzas. Según algunos Foucault no parece creer que haya exterioridad al poder, Schürmann, les corregirá en este punto: «La estrategia de Foucault al establecer la exterioridad de la locura (en contra de Derrida), satisface, entre otras necesidades, un requerimiento heurístico. Revela que el estatuto de la cuestión, «¿Qué puedo hacer?», tanto como el del sujeto práctico que la contesta haciendo lo que hace, pertenecen a la extraterritorialidad»³⁸. Por eso y no como mera reacción el filósofo francés dirá que *donde hay poder hay multitud de resistencias*. No obstante, seguirá existiendo la posibilidad de la revolución cuando innumerables potencias de resistencia se subleven al unísono. Foucault sigue aquí el modelo estratégico del poder, táctico, basado en multitud de relaciones de fuerza, frente al modelo del derecho y la soberanía, de la jurisprudencia y del Estado.

38 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», p. 300.

También existe la posibilidad para el intelectual de participar en la resistencia dado el papel esencial de los discursos, pues el poder se dirime hoy en una guerra de discursos, en una batalla discursiva, que aunque copada actualmente por los medios de comunicación de masas, resiste en múltiples lugares.

Ha nacido entonces una nueva tecnología de cuyo análisis se deriva que la hipótesis de la represión menguante en una sociedad cada vez más abierta es falsa, al igual que es falsa la tesis de la progresiva humanización de las condenas a los criminales, como bien se declaraba en *Vigilar y castigar*. La represión y el castigo aparentemente han ido menguando pero en realidad han ido disminuyendo en intensidad puntual a medida que han ido aumentando en extensión omniabarcante. Si los castigos antes eran tan brutales era porque se escapaban la mayoría. Mientras que la microfísica del dispositivo jurídico-policial actual hace que casi nadie se escape de nada, aún del más ínfimo delito. Así, ser constituido hoy en día como sujeto criminal o terrorista es muy fácil, y hasta frecuente, por eso a muchos cómicos se les encausa hoy por un chiste, más autoconstituirse como antisistema en la actualidad, esto es, al margen de los dispositivos que generan y dictaminan lo que es delincuencia, es ya más difícil. Los hackers son un ejemplo de quienes, conociendo las lagunas de la legalidad llegan a realizar acciones que no pueden ser inicialmente tildadas de delincuencia al no estar legisladas, de modo que la

legislación va a la zaga de sus acciones, no las puede anticipar. Lo que hace que la legislación, los códigos de leyes, como también el vademécum de las enfermedades mentales o DSM, no hagan más que engordar y aumentar sin cesar, en una carrera contra la imaginación que no pueden ganar. Nuevas posibilidades y márgenes de subversión de lo establecido se abren cada día en un mundo cambiante y están al alcance de la imaginación de cada cual. Del mismo modo, por poner otro ejemplo mundano, un vigilante que era vigilado, trabajador de una empresa de seguridad en una nave industrial, fue promovido a mejor puesto y mayor sueldo al observarse que apuntaba todo el tiempo en una libreta, motivo de que sus superiores viesan en él un concienzudo agente de seguridad, cuando en realidad, dedicaba toda su jornada y su tiempo de plusvalor a escribir poemas. Infinidad de ejemplos podrían ponerse ya que múltiples son las posibilidades de autoconstituirse en medio del afán de constitución omniabarcante del poder global actual.

Tenemos en este momento que preguntarnos ¿cómo surgieron los dispositivos? Inicialmente, responde Foucault, los dispositivos fueron obra de la burguesía, que los experimentó y ejecutó primero en ella misma antes de generalizarlos a toda la sociedad. Fue en la burguesía donde surgió el fenómeno: «las capas populares escaparon durante mucho tiempo al dispositivo de sexualidad³⁹», las clases

39 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 147.

dirigentes lo ensayaron primero en ellas mismas, por ejemplo, en la «histerización de la mujer ociosa»⁴⁰. Luego «se difundió en el cuerpo social entero»⁴¹. Habría nacido entonces, con la burguesía moderna, la *biopolítica*, el poder político que se centra en la administración de la vida. Lo que hay ahora entonces será: «un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla (...) ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales»⁴², se inicia la era de un bio-poder que «caracteriza a un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente»⁴³. La sociedad disciplinaria y normalizadora es el resultado de una nueva configuración del saber-poder: «Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida»⁴⁴. Cuando hablemos de globalización o postfordismo estará bien no olvidarlo.

El honor político del psicoanálisis, a decir de Foucault,

40 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., Ibid.

41 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 148.

42 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 165.

43 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 169.

44 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 174. En esa línea ha trabajado el postfordismo postobrerista de Antonio Negri: «Para explicar este proceso de alienación contemporáneo, en el que la generación de excedente ocupa la mente y el cuerpo de las subjetividades productivas y la mercancía deviene mecanismo de dominación ideológica, Negri habla de biopoder» (Pablo Iglesias Turrión *Multitud y acción colectiva postnacional*. Op. cit., p. 182).

estribó en su oposición al racismo y al biologismo, pero su defecto teórico consistió, como hemos dicho, en centrarse en la familia y la represión.

El biopoder globalizador postfordista incita conductas que parecen liberadoras pero que no lo son. Lo que ya temía el discurso de la servidumbre de La Boetie se ha llevado al extremo, luchamos por nuestras cadenas como si se tratase de nuestra libertad. Así, el amor no se realiza en Tinder aunque parezca que el poliamor que vende sea el cumplimiento del amor libre de los hippies: «busco las razones por las cuales la sexualidad, lejos de haber sido reprimida en la sociedad contemporánea, es en cambio, permanentemente suscitada»⁴⁵. Su conclusión es que «no hay que creer que diciendo sí al sexo se diga que no al poder (...). Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contra-ataque no debe ser el sexo-deseo sino los cuerpos y los placeres»⁴⁶. Frente a la ciencia de la sexualidad retorno a un *arte de la erótica*. Dese luego que puede uno autoconstituirse como libertino pero esa opción ya no puede considerarse como una posición contra el poder sino que puede muy bien ser una consecuencia del poder. La ironía del dispositivo de sexualidad indica Foucault reside en que nos hace creer que cayendo en sus redes nos acercamos a la liberación, de modo que frente a las ciencias de control de la conducta, como son buen ejemplo las del mercado que

45 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 179.

46 M. Foucault *Historia de la sexualidad* 1. Op. cit., p. 191.

ofrece sexo, solamente podemos resistir y contra-actuar mediante unas artes de vivir. Frente a la ironía del dispositivo capitalista global que nos hace creer que cayendo en el consumo nos acercamos a la liberación, un arte de no consumir y un arte de consumo diferente o, incluso, un consumo responsable. Generalizando esta postura contra la biopolítica vemos que no es suficiente con una actitud científico-racional ilustrada, la cual, es sierva del capitalismo, sino que son necesarias unas nuevas artes de vivir que tenemos que construir contra el mercado de la vida y contra la vida como mercancía.

Ocho años después Foucault publica el segundo y tercer volumen de su *Historia de la sexualidad* y comienza explicando lo que intentó hacer antes, en el primero, que fue una *historia de los juegos de verdad y de su problematización*, una exposición del *dispositivo* de sexualidad. Explicando lo que pretende realizar ahora, se trata de dar un giro que le lleve a revisar las prácticas del *arte de la existencia* en la antigüedad con el fin de modificar el pensamiento y la praxis y acercarse a las *prácticas de autoconstitución* de los sujetos actuales en los márgenes de los códigos establecidos. Por eso, para recuperar un arte de la erótica en la era de la ciencia de la sexualidad Foucault retrocede al análisis de las reglas de conducta (derivadas de los *problemas* que suscitaban determinadas conductas) con las que inicialmente nuestra cultura Occidental abordaba el problema de la sexualidad y la existencia. Hará entonces una

arqueología y genealogía del dispositivo ya explicado, de donde se traslucirán unas prácticas de autoconstitución, unos modelos a partir de los cuales habremos de forjar nosotros para nosotros mismos nuestros propios modos de ser y de existir en la actualidad.

Cuando se habla del mundo antiguo pagano frente al cristiano se percibe como un mundo menos controlado y más abierto, sobre todo en materia de sexualidad. La permisividad con la homosexualidad se suele poner de ejemplo. Pero entre paganismo y cristianismo hay una continuidad de la moralización de la sexualidad que Foucault persigue para mostrarnos que no era tan sencillo. Con ello demuestra la inexactitud de considerar que el mundo pagano era del todo más abierto y flexible que el mundo cristiano o que el mundo moderno. Ciertamente lo era, pero sin embargo las prescripciones moral-sexuales de los cristianos están ya inspiradas en prescripciones moral-sexuales de los griegos y romanos, de ahí que Foucault persiga la arqueología y la genealogía originaria de la ciencia de la sexualidad que impera en Occidente a través del estudio del arte de la erótica en el mundo greco-latino. Hay en el momento originario de las artes grecolatinas de constitución de uno mismo un protodispositivo que hay que detectar y anular desde su inicio. De ahí que comience señalando, en el segundo volumen, como ya la ética de herencia greco-latina del cristiano Clemente de Alejandría coincide con el dispositivo de sexualidad conformado entre

los siglos XVII al XIX. El filósofo de la discontinuidad aborda aquí la continuidad. En Occidente hay tanto líneas continuas como discontinuas. Sigue aquí no solamente la continuidad de prácticas de represión sino de prácticas de gestión de la sexualidad que primero estuvieron insertas en el arte de la erótica y luego formaron parte de la ciencia de la sexualidad en un camino de dominación, no lineal, pero ascendente. Foucault persigue la administración del sexo en determinadas éticas helenísticas como protocontrol de la sexualidad, verdadero antecedente primero en nuestra cultura de lo que se globalizará con la biopolítica; buscando sin embargo también en los antiguos inspiración para revelar los márgenes y los huecos que la sociedad disciplinaria, normalizadora y controladora actual, no haya conseguido clausurar.

Señala sin embargo, ambos, los elementos de continuidad y de discontinuidad, y siguiendo con los de la continuidad localiza cuatro temas invariantes de problematización de la sexualidad en la antigüedad: el cuerpo, la esposa, los muchachos y la verdad. No debemos perder de vista que la finalidad de tales trabajos estriba en poner de manifiesto que frente a la moral convencional que nos indica cómo debemos conducirnos es posible autoconstituirse como sujeto moral y prescribirse modos de acción. Frente a los códigos morales establecidos hay en la antigüedad un *arte de hacerse a sí mismo* del que se puede extraer la noción de *cuidado de sí y de los otros* consiguiendo un *buen uso de los*

placeres. La gestión y administración de la sexualidad ha ido en aumento y extensión a lo largo de nuestra historia existiendo ya en sus inicios de manera más tenue y menos omnicomprensiva que en la actualidad. La *autogestión* de la sexualidad era más amplia en los orígenes y por eso en ella podemos fijarnos para generar hoy nuestras propias *prácticas de libertad*. Todo lo que Foucault dice sobre la constitución de sí mismo en el ámbito de la sexualidad puede desplazarse y considerarse en el ámbito más amplio de esa vida de los sujetos modernos que biopolíticamente se trata de administrar mediante diversos dispositivos. No se trata entonces solamente de autoconstituirnos en el terreno sexual, sino en el económico y político igualmente, para lo cual, tenemos que ver lo que se ha perdido pero podría recuperarse tanto como lo que aún no se ha ensayado pero resulta ahora posible.

Vista la continuidad, hay también importantes discontinuidades que es necesario señalar. La antigüedad no separaba, como la modernidad, acto, deseo y placer. Su concepción no era morfológica sino dinámica, relativa a la intensidad y no a la manera o forma de realización: se trataba de si el sujeto se deja llevar o no por Afrodita. La moral antigua juega con *la moderación o la desmesura* (intemperancia) no prescribe conductas concretas, sino que se centra en la intensidad y el autocontrol, fuerzas opuestas. Los griegos, a diferencia de los cristianos, no detestaban el placer y el sexo, no los consideraban malos, pero sí

consideraban sin embargo que su función esencial era la procreación, para perpetuar la especie, y además, su moral sexual era la del varón libre. Por eso el problema en esa moral se planteaba muchas veces en términos de seres objeto pasivos, por un lado, y seres sujeto activos, por otro; solamente les preocupaba de la sexualidad la desmesura a que impulsaba, la inclinación al éxtasis y el exceso que suponía. Analizando ese mundo vemos que un arte de la existencia tendrá que conformarse, por tanto, mediante un balance entre la moderación y la desmesura, al menos así lo hicieron en los albores de nuestra civilización. La problemática de la moderación es una constante de la cultura greco-latina que siempre osciló entre la autosuficiencia y su desbordamiento, entre el mundo apolíneo de la medida y la forma y el mundo dionisiaco de lo informe y excesivo. Los héroes griegos se caracterizaron por su *hybris* (desmesura) excediendo en numerosas ocasiones lo que la razón prescribía. No en vano Epicuro relacionará el ser como los dioses y la autarquía o autosatisfacción respecto a los placeres. Nosotros también estamos llamados a resolver esa condición trágica si es que no queremos dejar la resolución del conflicto en manos de la biopolítica, que nos lo resolverá como mejor se rinda culto al dios mercado. Hoy incluso comer, eligiendo entre productos sanos y nocivos, se ha convertido en un arte impracticable, dada la industria de la alimentación, resistiendo los veganos y aquellos a los que les importa lo que comen.

De ahí que el pensamiento griego comparase la sexualidad con la dietética (alimentos beneficiosos o perjudiciales) y pusiese a la razón a controlar el apetito. La centralidad de la virtud de la templanza griega se ejercita con el arte de la práctica de los placeres ya según la necesidad, el momento oportuno (*kairós*) o el status del que la ejercita; contiene por ello tanto regulaciones discutibles como reflexiones recuperables. El combate espiritual cristiano se terminará celebrando frente a un mal heterogéneo, extraño y ajeno al bien, mientras que la ética griega es una lucha con algo propio que no se busca erradicar sino reconducir y dirigir. Mejor por tanto la ética griega a la moral cristiana.

El paradigma griego de la *templanza* según Foucault es el viril de Platón, el que llama al autocontrol del hombre y del ciudadano, sin contar con los esclavos, las mujeres o los niños. Al centrarse en el estoicismo se olvida del epicureísmo y del escepticismo, contrarios al platonismo aunque animados por dar respuesta a los mismos problemas. En el epicureísmo es la desviación o clinamen de los átomos lo que permite que se constituya el mundo, de modo que dentro de la moderación de un mundo regular anida la desviación azarosa y fortuita que inaugura nuevas agregaciones:

«Podemos partir de una comparación que sorprenderá: la de Epicuro y Heidegger. Epicuro nos explica que, antes de la formación del mundo, infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío. No paraban de caer. Lo que implica que antes del mundo no había nada, y al mismo tiempo

que todos los elementos del mundo existían por toda la eternidad antes de que hubiese ningún mundo. Lo que implica también que antes de la formación del mundo no existía ningún Sentido, ni Causa, ni Fin, ni Razón ni sinrazón. La no-anterioridad del Sentido es una tesis fundamental de Epicuro con la que se opone tanto a Platón como a Aristóteles. Sobreviene el clinamen (...). He mencionado a Heidegger. Precisamente encontramos en él, que evidentemente no es ni epicúreo ni atomista, un movimiento de pensamiento análogo. Es sabido que él rechaza toda cuestión sobre el Origen, toda cuestión sobre la Causa y el Fin del mundo. Pero además hay en él toda una serie de desarrollos en torno a la expresión «es gibt», «hay», «es dado así», que retoman la inspiración de Epicuro»⁴⁷.

Se podría extrapolar entonces la cosmología materialista aleatoria hedonista al terreno de las conductas para dirimir las pequeñas variaciones que compondrían nuevas formas de autoconstituirse, pero ese camino subterráneo no fue analizado por Foucault, ya que, el centro de la problematización de la conducta en la Grecia clásica y helenística, ciertamente, estuvo ocupado por el platonismo y el estoicismo.

En relación a los placeres es a través del poder que

47 Louis Althusser *Para un materialismo aleatorio*. Editorial Arena. Madrid 2002, p. 33 y p. 35.

ejercemos sobre los demás que *ejercemos igualmente un poder sobre nosotros mismos*. La estructura del ser-con implícita aquí es la del dualismo activo-pasivo. En su forma negativa ser libre con respecto al placer implica no ser su esclavo, no ser su siervo, pero en su forma positiva implica la relación que establecemos con nosotros mismos a través de las relaciones con los otros. De acuerdo con el platonismo el poder que gobierna y se gobierna tiene que, para no ser tiránico, autolimitarse y autoregularse, alcanzando un isomorfismo en la justicia individual y social. Los demás serán seres pasivos o que habrá que dominar. La mujer virtuosa lo será igualmente bajo el modelo viril estructural y patriarcal. Aun así, según Foucault, la relación con la verdad en el uso de los placeres de la antigüedad está lejos de la confesión (cristiana) y de la ciencia (moderna) y se inserta en la actitud práctica, que supone siendo una condición estructural de la auto-moderación del sujeto, una *estética de la existencia*, y no ya la imposición de un discurso verdadero o de un deber con respecto a un código. La moralización del arte de la erótica estriba en el intento de controlar los placeres que incitan y conllevan el exceso y la sublevación, no en una ley del deseo y una autoridad externa que exijan la renuncia de uno mismo y la sumisión al poder. La arqueología y la genealogía de la moral (sexual) occidental es muestra de que en sus comienzos se conformó a partir de prácticas mediante las cuales los hombres buscaban autoconstituirse y dar forma a su conducta.

La preocupación griega por el uso de los placeres fue inicialmente más dietética que terapéutica, no se estigmatizó la sexualidad, sino que se la comparó con el apetito gastronómico y con como tenía que relacionarse con ello el hombre libre. La cuestión era más la de alimentarse bien que la de no incurrir en acciones prohibidas. Su medicina se ocupaba primero del régimen antes que de las patologías, de un *arte de vivir*, compuesto primariamente por la nutrición, el sexo y el sueño, pretensión que se hizo canónica para una buena vida: comer bien, dormir bien y tener buen sexo, trilema aún hoy vigente. Todo un cuidado del cuerpo en beneficio del espíritu que incluía la música y la gimnasia junto a una praxis ligada a un buen raciocinio.

A diferencia de la discriminación cristiana binaria entre lo permitido y lo prohibido en el sexo, la antigua, solamente discrimina entre la conveniencia del más y el menos, problematizando la frecuencia conveniente para el cuerpo del individuo o para la generación de la progenie y no la práctica en sí. Los griegos no ven en el acto sexual un mal pero no tienen de él solamente una valoración positiva, les inquieta el exceso: por la forma del acto, en cuanto pueda implicar violencia y sufrimiento, por el costo que representa en gasto de un líquido seminal que se considera valioso o por la muerte a que está ligado debido a la reproducción y el relevo generacional. La *inquietud por el acto, gasto y muerte*, que implica la sexualidad –y la vida en general– no es particular de la cultura griega y estará presente en otras

culturas, como la china, aumentando en el cristianismo posterior. Encuentra Foucault utilizando las distinciones, sin embargo, en los griegos triunfantes más una *técnica de vida* que un *arte de la erótica*, algo distinto también de una reglamentación jurídico–eclesiástica o de una ciencia de la sexualidad. El arte está por encima de la técnica, las técnicas de existencia, ejercicios y prácticas, pueden convertirse en arte pero inicialmente no lo son.

Posiblemente Foucault proyecta buena parte de la concepción nietzscheana de la vida como obra de arte en los griegos, si bien, el filólogo griego Nietzsche era precisamente de los griegos de los que había recogido su *doctrina existencial del arte de vivir*. La tendencia nietzscheana seguida por Georges Bataille será la de la desmesura (*hybris*), la de la plenitud y el exceso, prefiriendo lo dionisiaco a lo apolíneo, será la de la autosoberanía que gasta pródigamente toda su energía; concibiéndose la *ratio* como decadencia y muerte de la tragedia. La autarquía se logrará cuando se rebase el reino de la necesidad y se entre en el reino de la libertad: «Digamos que el soberano (o que la vida soberana) comienza cuando, asegurado lo necesario, la posibilidad de la vida se abre sin límite»⁴⁸. Vemos aquí una tendencia al desbordamiento que pese a la técnica de automoderación y auto–regulación constitutiva que se nos muestra aquí ligada a toda pretensión de autoconstituirse

48 Georges Bataille *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós. Barcelona, 1996, p. 64.

como sujeto ético-político anidaba también en Foucault. Tras garantizarse las necesidades básicas se abren nuevas posibilidades vitales que se encontraban encerradas en lo necesario y que son ilimitadas. En el terreno de la erótica y del uso de los placeres también se tratará de, una vez garantizadas las necesidades elementales, rebasar ese espacio de lo indispensable hasta alcanzar lo que desde una concepción restringida del placer pudiera considerarse sobrante. Reducir la sexualidad a la procreación es el modelo más restringido. Exceso, defecto y medida óptima dependerán en cada caso de las energías y potencias con las que se cuente siendo inútil pretender establecer una medida común. Bataille también tiene como pregunta primordial la cuestión del actuar: «Todo problema en un cierto sentido es un problema de horario. Implica una cuestión previa: “¿Qué tengo que hacer (qué debo hacer o qué tengo interés en hacer o qué tengo ganas de hacer) aquí (en este mundo en que tengo mi naturaleza humana y personal) y ahora?”»⁴⁹. A su parecer la humanidad se forja en la separación entre la acción inmediata y la acción mediata, entre el juego y el trabajo, entre lo inútil y lo útil, entre el gasto pleno que realiza el animal en el presente y la demora y ahorro que se presenta en el hombre abocado a la muerte. El actuar se dirime en el modo de gastar las energías, según sea de manera festiva o laboriosa, constructiva o bélica, gozosa o terrible.

49 Georges Bataille *La experiencia interior*. Madrid, Taurus, 1972, p. 205.

En materia sexual los griegos escogieron un ser mitológico por excelencia para representar al exceso sexual, el sátiro, incapaz de continencia alguna, siervo de la corte de Dionisos. Entre las mujeres las ménades o bacantes atestiguan un movimiento de carácter religioso que excedía toda moderación en sus cultos orgiásticos y canibalísticos, aterrando a las ciudades civilizadas. De modo que sátiros y mujeres representaban algo cercano a lo bárbaro y protocivilizado, a la animalidad, que se contraponía a la moderación que se había de promover entre los varones libres. Los niños, tendentes igualmente al exceso, debían ser reconducidos cuando eran ya muchachos hacia la templanza de ánimo que les habilitaría para ser miembros razonables de la ciudad y así poder participar en la política. Por eso no es de extrañar que lo que Foucault detectó como foco de problematización más próximo a la erótica en la antigüedad clásica griega fuese la relación con los muchachos. El modo de domesticación que se realice y la intensidad con la que se repriman los impulsos dependerán del mundo constituido del cual se trate.

Los griegos clásicos partirán de la educación de los muchachos porque entre ellos el uso de los placeres se situará fuera de la relación matrimonial y conyugal. Esa preponderancia no implicaba que la relación matrimonial no fuese también un antiguo foco de problematización, pero quedaba en esa era rebasado por ese otro foco, que se le superponía. Una prueba de ello es la asimetría en la

fidelidad, prescrita para la mujer pero no para el hombre. En el matrimonio griego clásico la cuestión de la fidelidad recíproca parte y es muestra de una disimetría de poder entre el hombre que gobierna y la mujer que es gobernada y los escasos textos que promueven la fidelidad en época clásica son la avanzadilla de la codificación que hará de ello la moral cristiana una vez tematizada por el estoicismo. De modo que en la Grecia clásica cuando no reinaba un patriarcalismo machista general se apuntaba ya a una moral restrictiva futura. Y aunque ambas cosas tal y como las expone Foucault parecen reprobables, entre ellas, en sus intersticios, en la juntura de su problemática, se darán espacios más valorables por el pensador francés que los que considerará que habrá luego en la era de la moral cristiana y de la ciencia moderna.

Para Foucault la erótica del hombre griego clásico era más bien bisexual que homosexual pues éste no establecía fronteras entre las relaciones sexuales con mujeres o con muchachos. Siguiendo el famoso tratado de Dover reseña Foucault que los griegos no concebían en ello un bi-deseo sino más bien un único deseo orientado hacia todo lo bello, un deseo que era admitido y que estaba bien asentado en la cultura. En Alcibíades por ejemplo lo reprobable era su incontinencia pero no sus prácticas y deseos, y no obstante, el deseo por los muchachos fue un tema de problematización y de inquietud de esa misma cultura. La relación con los muchachos no era siempre la de un

adolescente con un adulto, aduciendo Foucault que también surge la problematización de emparejamientos de cercana edad siempre que fuese mediando cierta distancia entre alguien formado y otro en proceso de formación. Claro que a continuación indica que se producía entre un hombre mayor (*erasta*) y un joven (*eromeno*). Era este diferencial de estatus y edad el principal asunto de problematización, lo que era necesario clarificar, pues se buscaba la igualdad y la simetría entre diferentes. Sin duda esa relación era la que estaba privilegiada, al menos en consideración y comentario. El resto de las relaciones –homosexuales, heterosexuales o bisexuales– existentes no se problematizaron, no eran ningún problema tan serio, de ahí que Nietzsche dijera que la homosexualidad en Grecia formó parte de la educación hasta un punto hoy difícilmente imaginable. No era solamente cuestión de pedagogía sino que atravesaba a toda la sociedad, en ella se dilucidaba el modo relacional más excelente. El muchacho libre era libre de seleccionar al maestro–amante o de rehusar sus requerimientos lo que generó la tematización de todo un arte de la persuasión y de la seducción. Lo que estaba en juego era nada más y nada menos que la formación de los futuros ciudadanos, motivo de que se tomasen en ello tanto esmero y que les provocase tantos desvelos.

Según indica acertadamente Foucault siguiendo el modelo griego clásico el muchacho codiciado en la época clásica era el de la virilidad en formación justo antes de que le creciera

la barba y no el andrógino con el que a veces se le confunde, siendo el modelo afeminado un prototipo posterior. Semejante relación amorosa de breve plazo estaba destinada a desaparecer y quedar convertida en una amistad duradera. La relación de los hombres con las mujeres fue en Grecia más la de una Dietética y una Económica, mientras que la relación con los muchachos fue más la de una Erótica. Aunque esos ordenes estaban entrelazados. Al igual que los griegos Foucault se esfuerza en ver como simétrica una disimetría, la que corresponde a la relación entre adultos y muchachos. Lo justifica al afirmar que la Erótica toma el punto de vista del muchacho, lo cual es cierto. Los griegos cifran el honor del muchacho como lo sumamente importante y lo radican en que la relación sea bella y buena, justa y equitativa, lo que se determina según el uso que se hace de los placeres y el juego que se establece en la relación misma, no por otros criterios previos absolutos o dogmáticos. Lo que la moral griega requiere del muchacho es una actitud, un modo de ser, una forma de comportarse, lo relativo a una buena actitud que no está definida más que por la moderación (la famosa prudencia o templanza de la que tanto venimos hablando, en griego la *sophosyne* y la *phronesis*). De nuevo Foucault saca a colación la preocupación por el más y el menos, la moderación o la desmesura (*hybris*). Aunque su consideración es que en este respecto se produce una simetría de poder y se salvaguarda la libertad así como un espacio de dominio propio. Cuestiones que dada la asimetría de la relación tratada

podrían ponerse ciertamente en duda, pero que son las esenciales.

Lo esencial aquí para nosotros es los tres órdenes que se detectan, una dietética, una económica y una erótica: un arte de la existencia tendrá que tener en cuenta lo que se come, lo que se ingresa y gasta y lo que se ama, junto a la importancia de la simetría de poder y de la salvaguarda de un espacio propio. La cuestión de fondo es la de cómo autoconstituirse de manera soberana y autónoma en relación con otros que son diferentes en estatus y en poder, esto es la lucha por el reconocimiento y por no quedar subordinados ni esclavos. La preocupación por no tener una subjetividad servil atravesaba el mundo griego y formaba parte también de la *isegoría* y la *isonomía* de la primera democracia, donde las actividades y relaciones libres se contraponían tajantemente a las de los esclavos. Cuando se toma el punto de vista del más débil en cierta medida ya se le salvaguarda de la dominación y la opresión y en ese sentido el muchacho griego clásico bien pudiera tener una amplia protección y no ser presa de la más descarnada y desigual pederastia.

Como hemos dicho la cultura griega se consagró al cuidado de sus muchachos ya que eran los futuros ciudadanos, claro que lo hizo también bajo un esquema viril y patriarcal, bajo un cuidado que basculaba entre lo activo que domina y lo pasivo que es dominado. Por ese motivo solamente la prostitución masculina de hombres libres que pretendiesen

ejercer la política llegó a ser reprobable, condenable y hasta prohibida. Los esclavos son en este ámbito completamente dominados y sobre ellos no hay problema alguno, no se problematiza su situación, en todo, y también sexualmente, están a disposición de los amos. La mujer libre es dominada parcialmente y es únicamente el hombre libre el que tiende a ser completamente libre y quedar fuera de la dominación por otro. Como veremos conforme la mujer alcance un mejor estatus social en la antigüedad grecorromana el discurso sobre los muchachos declinará. También los niños libres están protegidos por la legislación y están a parte de la sexualidad que, sin embargo, empieza en la adolescencia, en el matrimonio para las muchachas libres y en las relaciones recíprocas y con adultos en los muchachos libres. Foucault no lo dice, pero seguramente solo en un mundo basado en la esclavitud se puede dar un esquema semejante al de la Grecia clásica.

El mundo griego clásico solamente es modélico en cuanto a la relación entre iguales que se diera en la democracia de varones libres pero dista mucho de ser modélico al estar basado en la esclavitud y en la primacía de esos varones libres. Foucault se centra en lo primero y silencia, aunque los textos ciertamente también, lo segundo. Quien dijese que donde hay poder hay resistencia no hace mención de ninguna clase de resistencia por parte de los sometidos (mujeres o esclavos, sobre todo, y niños y extranjeros) lo que hace pensar no en cierta aquiescencia con un modelo varonil

de sociedad sino en una ausencia de tematización, aquí, de la razón de los vencidos, ya que la historia ha sido escrita por los vencedores. En ese sentido el positivismo discursivo de Foucault adolece de una laguna, se dirige y recoge el discurso de los libres y para los libres, cuando los que están socialmente peor situados son los más necesitados de recursos que les permitan alcanzar los márgenes para una existencia libre y digna. Falta por tanto recoger las rebeliones de las mujeres y de los esclavos, o la posición de los metecos, a lo largo de esta historia, los faltos de derechos. En la antigüedad solamente la reprobación del exceso detenía socialmente el exceso de dominación sobre los más débiles, por eso Finley o Vidal–Naquet podrían ser traídos a colación en este punto:

«Fundamentando el positivo juicio greco–romano de la riqueza se hallaba la convicción de que entre las condiciones necesarias de la libertad estaban la independencia y el tiempo libre. «La condición del hombre libre» escribió Aristóteles (Retórica, 1367 a 62), «es no vivir bajo la coacción de otro», y es claro, por el contexto, que su idea del vivir bajo la coacción no se limita a los esclavos, sino que se extiende al jornalero y a otros que eran económicamente dependientes»⁵⁰.

50 M.I. Finley *La economía de la Antigüedad*. FCE, México, 2003, p. 50. Véase: Vidal–Naquet, J.P «Reflexiones sobre la historiografía griega de la esclavitud», *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Península, Barcelona, 1983. (Publicado en *Actes du Colloque 1971*

En los años finales de la guerra del Peloponeso más de 20.000 esclavos huyeron de Atenas según cuenta Tucídides, ya que en tiempos de guerra era lógico promover la fuga de los esclavos por parte del enemigo. Muy luego, en Roma, se producirá la famosa rebelión de Espartaco, pero Foucault no se detiene en los esclavos, las mujeres, los extranjeros o los niños, sino que se centra en el ciudadano libre y nos dice que se ha limitado a los tres principales «discursos prescriptivos» de la conducta sexual entre esos griegos libres, a los tres focos de problematización: matrimonio, muchachos y verdad, al que habría que añadir un cuarto que los atravesaría a todos ellos: el del cuerpo. Con ello habrá realizado una arqueología de las formas de austeridad y de las reglas de conducta también posteriores, dado que los griegos están bien a la base de nuestra cultura Occidental, siguiendo no una historia menor, ni las corrientes subterráneas, sino la Historia Mayor que ha desembocado en nuestra era de Globalización.

La templanza o moderación fue el eje transversal protoascético originario, virtud esencial en Platón y Aristóteles, un eje modulado pluralmente que luego encontraremos exacerbado en el puritanismo cristiano. La distinción entre la moderación y la austeridad es de grado, ya que austeridad es más que mera moderación. Entre los griegos el principio de austeridad y moderación no se presenta como una ley universal para todos –eso es

judeo-cristiano– sino como un *estilo de vida para constituirse éticamente*, como una *ética y una estética de la existencia*. Las tres grandes artes de comportarse entre los griegos, la Dietética, la Económica y la Erótica, fueron siempre reglas plurales y nunca ofrecieron un solo modelo de vida generalizable y administrable; sino que quedaron como herramientas para múltiples vidas diferentes en personas diferentes.

En la antigüedad el foco de problematización respecto a la sexualidad se irá desplazando lentamente desde la relación con los muchachos a la relación con las mujeres. Foucault indica que hubo paulatinamente un desplazamiento desde una ética (y estética) de los usos del placer al problema centralizado del deseo y de su hermenéutica purificadora a través de un proceso de unificación práctica y doctrinal. Un proceso que partiría, con los antecedentes señalados, del final del paganismo y del comienzo del cristianismo.

Cuando Foucault tematiza el uso de los placeres en los griegos es fácil colegir, como ya hemos mencionado, que su favor está más del lado del exceso, del sobrepasamiento, de la revolución y desmesura (*hybris*), aunque también parece inclinado a aprender de las reflexiones clásicas sobre el buen uso de los placeres (*khrésis aphrodision*) y a lograr un equilibrio entre el exceso y la prudencia o moderación (*sophrosyne*). El problema es que su pretensión de sustituir la ciencia de la sexualidad por un arte de la erótica está a veces todavía asentada sobre un *arché*, ya que, citando a

Antifonte, pretende respecto a los deseos: «ejercer el poder sobre ellos, mandar en ellos (*kratein, archein*)»⁵¹. Sin embargo no somos los que mandamos, sino los mandados. Entonces, el problema radicar  en si sabemos escuchar los mandatos sin dominio y sin dominación (los *an-arché*) siguiendo un dejar ser y un fluir de las cosas cuando nos sean propicias y beneficiosas o rechazándolas cuando nos sean nocivas. Ese sentido de lo conveniente e inconveniente no es un mandarse sino un escuchar y se asemeja más a la recepción de un don que a la disposición de un gobierno.

Ese humanismo tan denostado por Foucault se le cuela en esta ocasión al recoger la capacidad de dominarse, lo que, por otra parte, ha llevado al famoso pensador coreano de actualidad Byung-Chul-Han a declarar que hoy en día nos auto-explotamos a nosotros mismos, postulado humanista donde los haya, ya que la explotación viene de fuera y pretender interiorizarla es hacernos partícipes y culpables de la propia dominación, lo que es el colmo luterano de la religión del capital. El dominio de sí sigue siendo un dispositivo de dominación. Por eso Reiner Schürmann, lejos de adherirse al sujeto transgresor de toda regla, indicará que han de seguirse las reglas que brotan sin principio de dominación y sujeción. Así lo ha explicado también Gianni Vattimo: «hay una vena anárquica en la hermenéutica que, como Reiner Schürmann explicó, no implica la ausencia de

51 M. Foucault *Historia de la sexualidad 2* [1984]. *El uso de los placeres*. Introducción. Editorial Siglo XXI, Madrid 2003, p. 68.

reglas sino la de una única regla universal. En cuanto resistencia a los principios, convenciones y categorías, la anarquía no es el final del proyecto político de la hermenéutica sino su comienzo»⁵². Frente a las sobredeterminaciones de un mundo totalizado se impone la *Gelassenheit*, el dejar ser, se impone, como diría Jean-Luc Nancy, estar a la escucha, y entonces, según Schürmann esa sería:

«una sobredeterminación que se desvanece ante la escucha (*horen*) de las economías a las que ceder. La escucha, lo he dicho ya, es la facultad acordada al tiempo. Pocas cosas a hacer, mucho que dejar; pocas reglas archipresentes a observar, mucho a escuchar ensordeciéndose; pocos ideales a contemplar, muchas órdenes nuevas a comprender. Ordenes, ni visibles ni invisibles, pero audibles para un oído aún por sensibilizar»⁵³.

52 Gianni Vattimo: *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Columbia University Press. New York 2011, II.3, p. 78.

53 Reiner Schürmann: *Le principe d'anarchie*, Op. cit., p.340. Véase a este respecto la *Conclusión* del libro: § 47. De la regulación económica y de sus lugares. 1. Reglas para la conducta del «pensamiento». Y luego en las *Objeciones y respuestas* (§ 48): «la anarquía quiere decir ausencia de reino pero no ausencia de reglas» (Ibid. p. 422). Sin embargo, resulta imposible recomendar comportamientos individuales o colectivos pues la deconstrucción solamente abre la pluralidad no prescribe conductas precisas. «La única ética que puedes tener con respecto al ejercicio del poder, es la libertad de los otros» (Michel Foucault Interview by Michael Bess: *Power*,

De ese modo sería como podría asumirse, proseguirse y corregirse, el legado de Foucault, como veremos con más detalle más adelante, en la siguiente sección de este libro, conforme avancemos en la relación entre Schürmann y Foucault.

El tercer volumen de la *Historia de la sexualidad* ya plenamente dedicado al *cuidado de sí* o inquietud de sí (*epimeleia heautou*) comienza con el análisis del libro de Artemidoro sobre la interpretación de los sueños. Un libro que contiene un método de oniromancia y una técnica de interpretación, un libro importante porque «no debe olvidarse que el análisis de los sueños formaba parte de las técnicas de existencia (...) una vida razonable no podía prescindir de esa tarea»⁵⁴. Aunque hoy lo hayamos descartado excepto quizá en el psicoanálisis la interpretación de los sueños fue en la antigüedad algo importante para llegar a gobernar la propia existencia y prepararse para los acontecimientos por venir. Luego se trata hoy sin embargo, desde luego, de partir de un precedente lejano del psicoanálisis, uno que hoy nos parece lleno de arbitrariedades pero que fue tenido por verdad y donde el filósofo francés rastrea lo aceptado e inaceptable en las conductas sexuales ya para el siglo II d.C. Parte así de un manual que se usaba para que la mayor parte de las

Moral Values, and the Intellectual, 1980).

54 M. Foucault: *Histoire de la sexualité* 3. «Le souci de soi». Gallimard. Paris 1984, p. 17.

personas pudieran constituir la propia vida. Un manual más bien materialista que espiritualista, a partir del cual, se puede descifrar la moral vigente subyacente al análisis de los sueños, sobre todo de los sexuales. También habría que realizar el mismo análisis ante el psicoanálisis y decir que puede formar parte de una disciplina coadyuvante a la hora de autoconstituirse como sujeto independiente y autónomo, no solamente a partir de la interpretación de los sueños sino de toda su carga terapéutica. En este momento Foucault no reivindica el psicoanálisis, si lo ha criticado por centrarse en la represión bien podría admitirlo y promoverlo ahora en sus aspectos liberadores, como no lo hace y hubiese sido oportuno lo hacemos nosotros aquí.

Ya en Artemidoro se constata que la bondad o maldad de un sueño premonitorio implica ya una moral, un contra la ley o un a favor de la ley asumidos por el sujeto soñante, algo que se refleja en el buen o mal augurio y que afectará a sus relaciones sociales. Las semejanzas etimológicas de las palabras del sexo y de la economía, como la de *ousía* (sustancia, simiente) o el *anagkaion* (lo necesario, el órgano sexual masculino) son importantes, pues ligan las ensoñaciones sexuales con un paralelo resultado en la situación económica y social, denotando superioridad o inferioridad, dominar o ser dominados, gasto o beneficio. El sueño sexual dice el *modo de ser del sujeto* tal y como el destino lo dispone. En Artemidoro queda claro que no se juzgan tanto los actos sexuales como al actor. No hay una

conformidad de los actos a una ley fija sino más bien un *estilo de actividad apropiado o inapropiado para el sujeto social*, al igual que en lo ya visto sobre los placeres de la época clásica. De ahí se pasa en una evolución lenta, dice Foucault, al aumento paulatino del rigor moral y a la problematización de las relaciones sexuales en el mundo romano, aunque con escaso éxito en el conjunto de la sociedad.

Es en el capítulo II donde nos empieza a hablar Foucault del *cultivo de sí mismo*. Estamos ante un *aumento de la austeridad* en los primeros dos siglos de nuestra era, pero aún no ante un cuerpo moral sistemático tajante. Ello se deriva de la *insistencia mayor en la atención que se debe prestar uno a uno mismo*: «esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral no toma la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, sino la de una *intensificación de la relación con uno mismo por la cual se constituye uno como sujeto de sus actos*»⁵⁵. Crecimiento del individualismo y debilitamiento del marco político es como se suele explicar el auge de la ética helenística y romana.

Foucault no lo desmiente, pero lo minimiza o puntualiza ese lugar común, al declarar que los más austeros, los estoicos, eran precisamente los políticamente más implicados. Bajo ese «individualismo» se mezclan cosas distintas de épocas también diferentes. Distingue entonces

55 . Foucault *Histoire de la sexualité* 3. Op.cit., p. 55, cursiva nuestra.

Foucault entre tres cosas ligadas, pero distintas: el individualismo, la valorización de la vida privada y la intensidad de la constitución de uno mismo.

De ahí que Schürmann esté acertado al distinguir en Foucault entre el individualismo y la autoconstitución anárquica y que sea, en este momento, en que se separa y distancia del individualismo: «¿Qué formas de *subjetivación*, es decir, de autoconstitución, son posibles hoy en día? Foucault ha sido reacio a nombrar alguna, prefiriendo invocar «el derecho a ser diferente» e urgiéndonos «a imaginar y a construir lo que podríamos ser». Sin embargo, el impulso general de su razonamiento no es muy difícil de señalar. Esto puede hacerse mejor tras distinguir entre individualismo y anarquismo⁵⁶. Es entonces cuando Foucault remitirá a los trabajos de Pierre Hadot:

«Las exigencias de austeridad sexual que se expresaron en la época imperial no parecen haber sido la manifestación de un individualismo creciente. Su contexto está más bien caracterizado por un fenómeno de alcance histórico bastante largo, pero que conoció en aquel momento su apogeo: *el desarrollo de lo que podríamos llamar un «cultivo de sí», en el que se intensificaron y valorizaron las relaciones de uno consigo*

56 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», p. 305.

*mismo»*⁵⁷.

El cultivo de sí es un arte de la existencia, cuidar de uno mismo, un asunto muy extendido desde antiguo en el mundo griego, ya en Sócrates y Epicuro, que ahora se intensifica, como se aprecia en Séneca, Marco Aurelio, Epicteto y muchos otros. Hacer de sí mismo una obra de arte será un lema muy cercano, igualmente, al spinozismo y al nietzscheanismo, a los que no era de ningún modo ajeno Foucault. Es cuando se estrecha el margen para autoconstituirse que se problematiza con mayor insistencia y se recomienda no ya solamente a los jóvenes sino a todos los hombres por igual. Y no hay un egotismo en ello, puesto que el cuidado de sí implica siempre al de los otros, siendo una verdadera práctica social que involucra conjuntamente a la medicina para el cuerpo y la terapéutica para el alma.

La analogía entre la medicina para el cuerpo y la terapia para el alma se intensifica también, lo cual, se refleja en el vocabulario, formarse y cuidarse se vinculan entonces al máximo. Con todo y que Foucault parezca adherirse a esta corriente, el temor al exceso y el racionalismo austero y ascético estoicos no le serán muy afines. Los ejercicios de abstinencia, el rigor ascético y el papel de la medicina como tratante de los considerados ya siempre como enfermos

57 M. Foucault *Histoire de la sexualité* 3. Ibid., p. 57 (cursiva nuestra). «Sobre éstos temas es necesario remitirse al libro de Pierre Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*», Ibidem.

tendrán consecuencias futuras en la cultura occidental, bien a través del cristianismo como a través de la ciencia: son esos los gérmenes, bien que distintos, de los futuros ya mutados dispositivos de control biopolíticos de actualidad. Importante es por eso el vocabulario jurídico de la posesión, *saber en qué medida uno es dueño de sí mismo*, en qué medida es soberano, motivo de que se busque en ese entonces la *autarquía*. Es en ese marco más predominantemente estoico de los primeros siglos de nuestra era donde se problematizó la moral de los placeres. En ese entonces, la incisiva y creciente apelación a la austeridad no implicó sin embargo un incremento de las prohibiciones: «El cambio incumbe mucho más a la manera en que el individuo debe constituirse como sujeto moral»⁵⁸. Sin embargo, el «debe», ya se refiere a principios racionales universales para el arte de vivir antes que a una estética y una ética, a mecanismos de control ante los que todos han de plegarse y a través de los cuales se pretende un goce neutro sin deseo y sin turbación. Y aunque todavía se esté lejos de que los placeres sean asociados con el mal sí que nos encontramos ya con el contexto previo que pre-anuncia tal inflexión.

Respecto a las transformaciones políticas, como hemos dicho, la tesis conocida según la cual el declive de la ciudad-estado supuso un repliegue durante el helenismo en la vida privada por parte de quienes veían las instituciones

58 M. Foucault *Histoire de la sexualité* 3. Ibid., p. 84.

políticas agrandarse y alejarse de su participación no es para Foucault suficientemente explicativa sino altamente reductiva. A su juicio ese cambio no fue el motivo más esencial de la transformación en las reflexiones sobre la constitución de uno mismo como sujeto moral. Las grandes estructuras no eliminaron la política local ya que la forma de habitabilidad prioritaria siguieron siendo las ciudades. Por eso piensa Foucault que hablar de primera globalización en esa época resulta un anacronismo. Las monarquías helenísticas o el Imperio romano se asentaban en el municipalismo y no había aún esa transferencia de poder a entidades superiores que se conocerá más adelante. A la apuesta por lo micro seguirá en Foucault un rechazo de todas las estructuras políticas cada vez más grandes y omniabarcantes.

A la necesidad de conformarse a un mundo más complejo y vertical en un proceso de ajustes e identificaciones mayor, pudo contestarse, con la necesidad de autoconstituirse con independencia de ese mundo. Y así, mientras el griego clásico no podía concebirse independientemente de la *polis*, el griego helenístico y el romano sí que podrán hacerlo, al encontrarse problematizada la actividad política misma. Sin embargo, el repliegue sobre uno mismo y la actividad política no eran excluyentes sino muchas veces simultáneas. Ejercer el poder se relativiza pues se es siempre gobernante y gobernado, pero ya no por rotación, como en la democracia griega, ese sistema que ya Platón en la *República*

calificó como anarquía⁵⁹, sino por un juego de órdenes dadas y recibidas verticalmente. Por eso incluso Marco Aurelio puede presentarse como emperador desapegado y apegado al mismo tiempo, siendo la misma razonabilidad la que impregna la acción de un esclavo manumitido como Epicteto. El mundo más complejo es más inseguro y ni el estatus ni el cargo, ni siquiera el más alto, son ya un baluarte firme contra los reveses de la fortuna. Aquí vemos como se da una crisis de subjetivación y como se reelabora una ética del dominio de sí cuando se produce un cambio epocal.

De lo que se trata en esta era, como en las demás, es de lograr una vida razonable. Y para ello se contaba con la medicina, desde antiguo ya paradigmática, referida a la dietética y al régimen, que cobra una importancia cada vez mayor por ser la primariamente enfocada al cuidado del cuerpo. Los placeres del cuerpo son una parte esencial del saber médico y será Galeno quien introduzca una

59 Foucault comenta la consideración platónica de la democracia como *anarquía* en sus lecciones sobre *parrhesía*: «De hecho, la misma falta produce la anarquía en la ciudad democrática y la anarquía del deseo en el alma. En la ciudad, si hay anarquía es sencillamente porque *la parrhesía* no actúa como corresponde» (Michel Foucault *El gobierno de sí y de los otros*. Curso en el Collège de France 1982–1983. Clase del 9 de febrero de 1983, primera hora. Editorial FCE, México, 2009, p. 211). La libertad de palabra no puede actuar *como corresponde*, según Platón y Foucault, en ausencia de principios racionales, cuando cada cual dice lo primero que se le pasa por la cabeza en lugar de la verdad; pero Foucault no saca de Platón las pertinentes consecuencias, ya que, una vez destituidos los principios, la *parrhesía* democrática podrá ser anárquica y corresponderle, ya que el *alethes lógos* —la opinión verdadera— es patrimonio de todos los ciudadanos.

fisiologización del deseo y del placer que depende del cuerpo y no del alma y contra el cual nada podremos hacer en última instancia. Entronca así el acto sexual en el capítulo de las convulsiones. Aparece un área de la cual no somos dueños, no hay dominio de sí. Los placeres sexuales se valoran ahora de manera ambigua. El placer sexual no es visto aún como un mal ni la abstención como un deber, aunque ya se recomienda médicamente lo segundo. Si en la era clásica se condenaba el gasto que suponía la actividad sexual ahora se apela a la fragilidad del cuerpo que es visto como más proclive a enfermar. El régimen sexual habrá de ser extremadamente precavido y vincularse con la procreación. Aquí nos encontramos con el papel creciente del alma razonable dentro de la fisiología y la dieta, ésta debe adecuarse a su cuerpo, alcanzar una armonía. Se sigue condenando el exceso, pero además se produce cierta patologización de la actividad sexual. Se subordina el deseo del alma a las necesidades del cuerpo, de ahí que los médicos para curar la satiriasis condenen las imágenes (*phantasia*) obscenas que excitan y no se corresponden con la realidad; como las entonces suscitadas por sueños o músicas o cantos, hoy pornografía. Aparecen en adecuación al platonismo las imágenes peligrosas y la posibilidad de liberarse de la necesidad fisiológica sin placer, esto es, dos motivos puritanos precristianos de raíz estoica⁶⁰.

60 Las raíces estoicas del cristianismo son profusamente estudiadas en: Gonzalo Puente Ojea *Ideología e Historia. La formación del cristianismo*

El capítulo III del tercer libro de Foucault se titula «Uno mismo y los demás» y se dedica siguiendo la cronología, es decir, situado en la época helenística y romana, a poner de manifiesto el aumento del vínculo del matrimonio y la política en la historia de la sexualidad. Hasta entonces el matrimonio perteneció a la esfera privada y en ese periodo se torna un asunto público, jurídico y político. Toma la forma pues de un contrato entre los dos cónyuges, regulación que conforma las uniones de manera más uniforme. El cambio será favorable a la mujer que verá ciertos derechos reconocidos que podrá hacer valer en el ámbito privado.

El capítulo V se dedica a mostrar que surge en dicha época la tematización prioritaria del lazo conyugal como destino conjunto de dos, a partir de lo cual se articula lo ya tematizado por la época clásica: «En suma, el arte de conducirse en el matrimonio se definiría menos por una técnica de gobierno y más por una estilística del lazo individual⁶¹. Técnica, estilística, arte, estética y ética de la existencia son términos que a veces distingue Foucault y a veces usa como sinónimos. También oscila entre si aumenta o no el individualismo, la tesis del aumento del individualismo, antes puesta en entredicho, viene aquí a ser confirmada y se refleja en el énfasis por tematizar el trato y las relaciones entre los esposos; muestra de que se han vuelto problemáticos unos nuevos temas vinculados al *arte*

como fenómeno ideológico. Editorial Siglo XXI, Madrid 1991.

61 M. Foucault *Histoire de la sexualité* 3. Ibid. p. 174.

de conducirse. Parece surgir aquí el tema del *matrimonio como una de las bellas artes* o, como dice Foucault, de *una estilística de la existencia entre dos*. El lado positivo estriba en priorizar la vida en común a la finalidad de la procreación, la camaradería de vida por compartir antes que fusión de economías políticas. En esta moralización del matrimonio Foucault persigue a los estoicos, a la moralidad triunfante, en quienes se plantea como un deber a la vez individual y social, como una regla universal y racional; ya que los epicúreos y los cínicos eran opuestos u hostiles al matrimonio. Habría que perseguir también las fórmulas de amor libre que pudieran entreverse en el hedonismo y el escepticismo para completar el cuadro foucaultiano.

En la actualidad, ese arte de estar juntos y unidos entre dos, quizá sigue vigente, pero se añade muy siguiendo a nuestro filósofo que no todo tiene que ser sacado a la luz ni menos habrá de ser calculado, sino más bien tendrá que estar atento a la escucha de lo que brota diferentemente entrambos. Habrá mutado ya algo la estilística de existencia entre dos a un dejar ser permanente:

«tanto el uno como el otro, en igualdad, conserva su personalidad creativa, y la estimulación es mutua e incesante (...). Si la convivencia de estas dos extrañezas sigue desafiando el paso del tiempo, es porque se escribe de un modo distinto y en recíproca resonancia (...). Está la palabra *amor*, a la vez una palabra extremadamente presente en la sociedad de hoy, y una palabra que parece

haber perdido su valor en un mundo donde el sexo ha dejado de ser un arte para pasar a ser una técnica, donde es cada vez más común que los encuentros se programen en sitios web especializados, donde el Príncipe Azul y su Princesa surfean por Internet buscándose mutuamente, esperando encontrarse aplicando criterios de edad, peso, y medidas, criterios sociales y criterios financieros, para luego compartir en un ser de televisión sus confesiones más íntimas. Ahora bien, como sabemos, para el amor es necesario el secreto. Es un objeto inestable, es un objeto frágil, es un objeto de contornos inciertos que vamos a interrogar juntos, hilando palabras sin ningún plan previo. No tenemos nada preparado (...). En los momentos de pasión, en el orgasmo, cuando los dos amantes se proyectan en el tiempo y en la muerte, la fusión existe... yo soy el otro... la duración de la pareja en el tiempo es una composición permanente, en el sentido musical del tiempo, que implica el tacto necesario para reconocer y dejar que se manifieste la extrañeza del otro y de uno mismo. No tragarse al otro en una pseudofusión que se revela, en definitiva, como producto del narcisismo de una sola; sino continuar construyendo la diferencia y hasta la extrañeza de nuestra pareja»⁶².

Desde la incompatibilidad entre una vida filosófica y el matrimonio parodiada por la relación de Sócrates y Jantipa

62 Julia Kristeva y Philippe Sollers *Del matrimonio como una de las bellas artes*. Interzona. Buenos Aires, 2016, pp. 9, 79, 88, 99–100.

de la época clásica se ha cambiado con el estoicismo a la idea de la necesidad de que el filósofo esté casado, como aparece en Musonio Rufo. Nietzsche recogiendo lo primero indicaba que un filósofo casado era un chiste y que Sócrates se casó por ironía. Pero por el contrario, los filósofos de época imperial se centran en la dimensión afectiva de la vida conyugal y antes que la filiación de padres a hijos ponen la relación matrimonial en sí misma, que define todo *un modo de existencia, todo un arte de estar juntos*. Los estoicos avanzan en la consideración de la mujer como una igual, al menos en virtud, y en la idea de que entre dos se constituye una unidad nueva de reciprocidad conjunta. El matrimonio estoico constituye una unidad ética en la que la autoconstitución del sujeto se realiza de manera dual entre piezas que encajan o se fusionan, armonizan o se complementan. Se conforma entonces un modelo de existencia conyugal heterosexual en el que se unen el cuidado de sí mismo y la existencia entre dos.

En cuanto a las relaciones sexuales en la pareja la discreción griega, helenística y romana, es muy grande y contrastará notablemente con las meticulosas prescripciones cristianas posteriores, que, en la Edad Media, llegarán a regularlo todo, para lo cual, tenderán a visualizarlo todo. Con todo, hay ya algunos preceptos, desde los clásicos acerca de lo idóneo para tener descendencia, que no prescribían fidelidad excepto por el motivo de la procreación legítima; hasta la fidelidad helenística y romana, que excluirá

el placer encontrado en otro sitio. Ya la moral estoica con su exigencia de austeridad y dominio de sí condena la vida de desenfreno sexual y sugiere entonces reducir la sexualidad al matrimonio, aunque no se llegue, como en el cristianismo posterior, a considerar el placer sexual mismo, como un mal. El adulterio es condenado ya por el estoicismo e incluso el uso de las propias esclavas para el sexo, lo cual, en época clásica, no sucedía.

Se alega entonces el principio de simetría entre los cónyuges y que si la mujer no acude a los sirvientes para encontrar placer sexual tampoco lo ha de hacer el hombre, por motivo de reciprocidad conyugal, en lo que hay una cierta igualdad. Sin embargo, el placer como finalidad en sí es excluido de la moral estoica puesto que es la vida en común que se prescribe como austera y moderada la que está por encima. Hay aquí precedentes de las rígidas prescripciones posteriores de la pastoral cristiana: monopolio conyugal de las relaciones sexuales, hedonismo secundario respecto la vida en común y la finalidad en la progenie. Esos son los tres rasgos de la moral conyugal estoica, también ya presentes en Platón y posteriormente radicalizados en el cristianismo. El principio de austeridad sexual con que se concibe el matrimonio rebasa las épocas y se constituye como una cierta constante, pero con sus diferencias:

«Ahora bien, en Musonio, Seneca, Plutarco o Hierocles, incluso si la utilidad tiene un papel que desempeñar,

incluso si la desconfianza respecto de los arrebatos del placer es muy viva, el nexo entre matrimonio y *aphrodisia* no se establece, en lo esencial, ni planteando la primacía de los objetivos sociales y políticos del matrimonio, ni postulando un mal originario e intrínseco a los placeres, sino ligándolos entre sí por una pertenencia de naturaleza, de razón y de esencia»⁶³.

En Platón primaba lo socio-político, en el cristianismo el mal radical que entrañan los placeres, pero en el estoicismo primará el vínculo entre dos seres racionales y conformes a la naturaleza. Todo ello tendrá su peso en la posterior *juridificación* de las relaciones sexuales, ligada más a la pastoral cristiana, cuando se llegue a prescribir en códigos lo que está permitido hacer, querer e incluso pensar, respecto a las relaciones sexuales. Pero en Plutarco y los demás estoicos no hay aún una reglamentación de la conducta sino más bien una serie de *consejos sobre la buena vida y sobre el mejor modo de ser, recomendaciones para un estilo de vida*, una estética de la existencia excelsa que solamente unos pocos podrán llevar a cabo si se lo proponen. La propuesta no calaba en toda la sociedad y se reservaba para unos pocos que serían los capaces de llevar una vida semejante, de modo que era una propuesta laxa y no una obligación, ni mucho menos una prescripción de un deber universal.

63 M. Foucault *Histoire de la sexualité* 3. Ibid., p. 214.

Como hemos señalado, el aumento del discurso sobre la conyugalidad heterosexual va parejo del detrimento de la problematización del amor a los muchachos, luego ese tema tan frecuente en la época clásica tiende a una *desproblematización*. No desaparece ni se vuelve objeto de descalificación, sino que, simplemente, deja de ser el foco primario de atención. Esto sucedió por el fuerte estatus familiar de los romanos y porque el amor homosexual a los muchachos ya no se practicaba con el adolescente libre sino con el esclavo, luego ya no era preocupante como asunto educativo ni requería *Azphilia*. De los dos tipos de amor, el de los muchachos y el de las mujeres, el segundo se superpondrá al primero como modelo de relación y constitución de la existencia dual más perfecta. Si el amor a los muchachos fue diferente y superior al amor a las mujeres en la época clásica, la consideración ahora se invierte, pero como dos modalidades de un mismo amor, de las cuales, la relación simétrica con las mujeres sale triunfante. Todo el discurso elogioso hacia el efebo puede ahora transponerse, tal cual, a las mujeres, con las que se comparte ya *la philia*: «Plutarco transpone a la dualidad conyugal los rasgos que durante mucho tiempo se habían reservado a la *philia* de los amantes del mismo sexo⁶⁴». La conyugalidad heterosexual se alza socialmente como la relación dual más excelente. Ha surgido con ello una nueva erótica distinta de la anterior.

En los dos primeros siglos de nuestra era el foco de

64 M. Foucault *Histoire de la sexualité* 3. Ibid. p. 237.

atención se centra en la relación entre los hombres y las mujeres, paradigmáticamente en la conyugalidad entre ambos, se tematizará entonces la abstención y la virginidad como elección previa al matrimonio, anticipándose temáticas que serían retomadas y radicalizadas con posterioridad. Con el cristianismo desarrollado el acto sexual mismo se considerará un mal al que no se concederá legitimidad sino en el lazo conyugal para la procreación y el amor a los muchachos se condenará como asunto contra-natura. Foucault se pregunta si esta línea es certera y decide que no puede asegurarse, respondiendo sí y no, ya que toda esa corriente venía incluso de más atrás. La moral rigurosa y ascética se retrotrae hasta la mismísima Grecia clásica y constituye una larga tradición: la de un arte de la existencia preocupado por la inquietud por uno mismo que recurre recurrentemente a diversas fórmulas de austeridad. Problematización, inquietud, cuestionamiento y vigilancia, son esa tradición que va dando ciertos estilos de conducta propuestos como modelos en cada momento histórico, de modo que *cada cuerpo moral remitirá a nuevos modelos sociales de constitución de uno mismo*.

El cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, titulado: *Las confesiones de la carne*, se publicó como dijimos en 2018⁶⁵. Omitiremos detenernos ahora en esa última

65 M. Foucault *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité* IV. Gallimard 2018. «El tomo IV consagrado a la problematización de la carne por los Padres cristianos de los primeros siglos (de Justino a San Agustín) se inscribe en la prolongación de esta nueva *Historia de la sexualidad* alejada

publicación ya que los dispositivos de la pastoral cristiana que nos constituyen hoy son los más vigentes y mejor conocidos por todos los que hemos tenido una educación cristiana, por más que posteriormente la hayamos rechazado, baste lo que sobre ello se anunciaba en el mundo grecolatino. La retahíla católica que conocemos surge de la fusión de las fuentes grecolatinas con las judeocristianas: creacionismo y procreación, consideración pecaminosa de la sexualidad entendida como un mal (*libidinización* o concupiscencia), exacerbación de la virginidad y la conyugalidad, penitencia, confesión, pureza, sacramentos, condena de las relaciones contra natura, control, disciplina y dirección espiritual, examen de conciencia, vida monástica (o, *renuncia de sí*); las reglas y prácticas de obediencia, el gobierno de las almas: «Es apenas un poco antes del siglo IV cuando vemos la definición de la obligación de las reglas del examen de conciencia o cuando se desarrollan las técnicas de una dirección de las almas»⁶⁶. El rigor de las leyes bíblicas exacerbará la tradición ascética greco-latina presidida ahora por el dogma del Dios monoteísta de modo que las posibilidades de constitución de uno mismo se estrecharán más aún entre los muros del teísmo. En lo relativo a los márgenes para la constitución de uno mismo nos interesa

una buena decena de siglos con relación al proyecto inicial, encontrándose su punto de gravitación en la constitución de una ética del sujeto» (Avertencia preliminar, por Frédéric Gros, editor).

66 M. Foucault *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité* IV, Op. Cit., p. 139.

más lo precedente.

Tras el recorrido por la *Historia de la sexualidad* para ejemplificar la aparición de la temática de la autoconstitución, de la constitución de uno mismo por uno mismo, volvamos brevemente a la vida de Foucault como intelectual y activista. Después de terminada su *Historia de la sexualidad* es que vendrá el controvertido viaje de Foucault a la Revolución de Irán de 1979 y sus artículos de prensa sobre tal hecho histórico. Foucault escucha allí el grado cero del poder que implica la revolución y vaticina el creciente impulso que adquirirá luego el islam político. La resultante de ello será ese escrito en el cual dictamina que *no es inútil sublevarse*, es decir, que pese a que del Sha al Ayatolá no se haya ganado mucho, el intermedio entre ambos fue un espacio de libertad. El antiguo tirano caía y el nuevo aún no se había levantado, durante ese tiempo, hubo libertad y pudieron pasar mejores cosas. En este sentido es en el que señalará Schürmann que es en los espacios inter-epocales, los espacios de transición, cuando una era decae y otra aún apenas se anuncia, cuando se atisban más posibilidades. En Foucault «hay un modo griego, latino, proto-cristiano –y podría añadirse, un modo proto-moderno, cartesiano– de autoconstitución práctica»⁶⁷, además de un modo ya postmoderno. Schürmann afirmará que vivimos hoy en una época de

67 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject». Op. cit., p. 301.

transición, una época de las mismas características de las que se aprecian en una era de revolución social, puesto que estamos en la era del final de la metafísica. La modernidad ha caído y todavía no hay postmodernidad que la reemplace. Surge con ello también un nuevo espacio teórico para el pensamiento, un espacio *an-arché*, desde el que ya podemos imaginarnos el fin del capitalismo, puesto que bien podríamos ya estar en el preludio de una revolución de lo establecido que lleve a ello.

Foucault se anticipa a esa consideración y se sitúa en ese grado cero del poder cuando en 1981 le vemos apelando a la acción de una ciudadanía internacional en contra de *lo intolerable* en todo lugar y en todo momento, y cuando, para ayudar a los refugiados, en una de las tantas crisis de refugiados que preludia las posteriores y tan extendidas en nuestros días hable de un *derecho absoluto a la rebelión*. Y por eso no solamente respecto al psicoanálisis sino también con respecto al marxismo se distanciará progresivamente pese a compartir algunas causas.

Foucault supo distanciarse del marxismo de su tiempo a raíz del debate sobre archipiélago Gulag en Francia y teniendo en cuenta sus malas experiencias en la Polonia y la Alemania oriental soviéticas. Supo estar a favor y en contra a la vez, en el quicio, a favor de la rebeldía, la sublevación y la revolución pero en contra de todo dogmatismo y todo cierre. Por eso desde 1977 estaba Foucault colaborando con los disidentes del Este, aunque

defenderá, al mismo tiempo, al abogado de los terroristas de la Baader–Meinhof, ciertamente de manera algo más tímida que Deleuze, esto es, apelando al Estado de Derecho, pero defendiendo a unos comunistas y terroristas, al fin y al cabo, que fueron asesinados por el Estado de la Alemania del Oeste.

Ya en 1981 estará el filósofo apoyando al sindicato polaco Solidaridad y acusando de pasividad al gobierno socialista francés de esa época, a un gobierno que no condenaba con firmeza la represión del pueblo polaco por la dictadura estalinista que lo gobernaba. No se podría por ese motivo poner a Foucault del lado del Papa polaco Wojtyla. Foucault fustigó a ese gobierno francés que contaba con el primer François Mitterand –el Felipe González francés– para que lo entiendan los españoles, un socialismo recién llegado entonces al poder. Se trataba de un socialismo que aún no condenaba sin ambages al totalitarismo de la URSS y, por tanto, que tendría enfrente al Foucault postmarxista y anárquico; aunque eso le costase el no obtener réditos, puestos y prebendas de esos nuevos gobernantes tan supuestamente de izquierdas. Posteriormente, con la caída del muro de Berlín en 1989 la izquierda europea se pondrá un poco más en su sitio, pero, para ese entonces, Foucault ya habría muerto, cinco años antes del derrumbe.

Al final de su vida Foucault se centrará en la importancia de decir la verdad y en el cuidado de sí, en una serie *de prácticas de vida buena* aprendidas tras un retorno a Grecia

indagatorio de las éticas clásicas y helenísticas. Y será entonces cuando pase a considerar, dada una lectura apresurada y desatenta de su escritura, al cuidado de sí como un cuidado de uno mismo y no de los otros, en convergencia con unas lecciones sobre neoliberalismo, también de finales de su vida, que darán la falsa impresión de una conversión del filósofo a esa política tan en auge en los años 80. Por eso, repetimos, Schürmann distinguirá en el texto que traducimos entre individualismo y anarquismo, así como entre el sujeto transgresor y el sujeto anárquico: «La diferencia entre la lucha transgresora y la lucha anárquica reside en sus respectivos blancos: para el sujeto transgresor, cualquier ley, para el sujeto anárquico, la ley de totalización social. Esa diferencia también apunta al tipo de angustia que acompaña al modo de autoconstitución práctica posible en nuestros días»⁶⁸. La angustia existencial, kierkegaardiana, heideggeriana y sartreana, acompaña el momento de transgresión nihilista y al momento de subversión anarquista de diferente manera, ya sea que se luche contra toda imposición sea cual sea, ya sea que se luche contra las imposiciones totalizantes y no frente a todas. Foucault como escritor ejerció de sujeto trasgresor: «La prueba de Foucault, padecida en la escritura, ha consistido en desplazar las líneas de frontera tácitamente dadas por sentido, como por ejemplo entre lo normal y lo patológico o entre la inocencia y la culpa. En sus escritos arqueológicos y genealógicos, se

68 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», Ibid.

ha ejercitado –a la vez que se ha entrenado en ello y lo ha llevado a cabo– en la constitución de él mismo como sujeto transgresor»⁶⁹. La inquietud o angustia ante la sujeción se disuelve para venir a surgir otra angustia, la de la libertad. Aprender a vivir sin que nos digan lo que tenemos que hacer sino decidiéndolo nosotros genera una angustia existencial distinta de la que había antes. No es fácil ser libre, pero autoconstituirse como sujeto anárquico o transgresor ha sido una posibilidad disponible para distintas épocas y culturas, también lo es en nuestra era, aunque sea la de la inédita pretensión–realización de un dominio planetario o globalización.

Es de su escrito titulado *El sujeto y el poder* publicado en 1983, un texto breve pero muy denso, del que saca Schürmann la frase que encabeza su escrito sobre el filósofo francés. Una frase en la cual Foucault indicaba que no era el poder sino el sujeto el tema de sus investigaciones. En ese texto Foucault señala que los dos delirios más grandes del poder, el fascismo y el estalinismo, no exentos de racionalidad política dentro de su irracional violencia, vienen de antes y prosiguen después de su repunte histórico. Pretende estar siguiendo ya entonces un nuevo tipo de investigación: «Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia

69 Michel Foucault, *El sujeto y el poder*. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3. (Jul. – Sep., 1988), p. 5.

contra los diferentes tipos de poder»⁷⁰. Le interesan ahora sobre todo las formas de resistencia transversales, teórica y geográficamente, e inmediatas, que se rebelan contra efectos de poder concretos, al hilo de su ejercicio, y que reivindican el derecho a la diferencia: «son luchas anarquistas», dice, como bien recoge Reiner Schürmann: «Las luchas mencionadas *son luchas anárquicas*. Lo que las convierte en tales no es sólo la intención de romper totalidades, sino aún más esencialmente, su naturaleza polimorfa, esporádica, *transversal, inmediata*»⁷¹. Se lucha en ellas principalmente contra la subjetivación, además de contra la dominación y la explotación, es decir, contra el principio de individuación ejercido por poderes concretos. Y no se eliminan con ello las otras luchas sino que se suman todas ellas, de modo que las prácticas de resistencia abiertas por Foucault serán complementarias y no opuestas a otras, como las del postmarxismo actual.

Pasará en ese entonces Foucault a definir *el poder pastoral* como el integrado por el Estado moderno a través de las instituciones eclesiásticas. El gobierno moderno se presenta así como una secularización de la teología que conserva, transformadas, sus estructuras de dominación, y por eso el Estado moderno es un poder individualizador y totalizador al mismo tiempo. De ahí que la posición foucaultiana en su

70 Michel Foucault, *El sujeto y el poder*. Op. cit., p. 6.

71 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», p. 306.

contra sea más bien atea y ácrata antes que moderna e ilustrada. Su posición es la tendente a fomentar nuevos tipos de subjetividad distintos al que, desde diversas instancias, tratan de imponernos mediante diversas disciplinas. El ejercicio del poder se lleva a cabo sobre las acciones posibles, ordenándolas, dirigiéndolas, procede a conducir conductas, a gobernar, estructurando el campo de acción de los otros.

La clave entonces está en el actuar, en ¿cómo actuar?, en ¿qué hacer?, pero fuera o al margen de lo que se nos manda y fuerza a hacer y actuar.

La lucha se libra entre el poder de gobernar a los otros y la libertad para gobernarse a sí mismo.

También vemos a un Foucault que no se designaría como anarquista sino como *an-arqueólogo*, algo muy próximo, ya que también llegó a precisar su labor como la de un anarquismo epistemológico:

«Diremos que si la gran marcha filosófica consiste en introducir una duda metódica que ponga en suspenso todas las certezas, la pequeña marcha lateral y a contramano que yo propongo consiste en tratar de hacer jugar sistemáticamente, no la suspensión de todas las certezas, sino la no necesidad de ningún poder sea cual sea. Se me dirá: eso es, ahí está, es la anarquía, el anarquismo. A lo que yo responderé: (...) se trata por el

contrario de introducir el no al poder, la no aceptabilidad del poder, no al final de la empresa, sino al principio del trabajo, bajo la forma de una puesta en cuestión de todos los modos a partir de los cuales efectivamente se ha aceptado el poder (...). Dicho de otro modo, la posición que yo adopto no excluye en modo alguno la anarquía (...) pero no se identifica con ella. Parte de una actitud teórico-práctica concerniente a la no necesidad de todo poder, y para distinguir esta posición teórico-práctica de la no necesidad de poder como principio de inteligibilidad del saber mismo, más que emplear la voz anarquía o anarquismo, que no le viene bien, yo voy a hacer un juego de palabras (...), entonces diré que lo que les propongo sería más bien una suerte de anarqueología»⁷².

Pese al matiz, en términos schürmanianos encaja perfectamente con la adscripción al *an-arché*, ya que se trata de incluir al pensador francés en la crítica heideggeriana de las certezas metafísicas (o deconstrucción

72 M. Foucault *Du gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France (1979–1980). Seuil–Gallimard 2012, 30 de enero de 1980, p. 76–77. No es de extrañar que la *anarqueología* aquí citada, lo sea, igualmente, en el libro de Tony Negri & Michael Hardt *Labour of Dionysus. A Critique of the State Form*. University of Minnesota Press London 1994, Cap. 7, p. 292, para reivindicar las resistencias no violentas de la potencialidad constituyente. Una corriente que por otra parte y en consonancia con Schürmann ha tenido su eco en el realismo especulativo. Véase, a ese respecto: Hilan Bensusan *Being Up for Grabs: On Speculative Anarcheology*. Open Humanities Press, London 2016.

de la historia de la filosofía), lo cual, incluye y asume la crítica epistemológica.

De lo que se trata entonces es de, en términos heideggeriano–benjaminianos, de espaciar, de abrir deconstructivamente, mediante un carácter destructivo–constructivo, espacios para la constitución de uno mismo:

«El carácter destructivo solo conoce una consigna: hacer sitio; solo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio. El carácter destructivo es joven y alegre. Porque destruir rejuvenece, ya que aparta del camino las huellas de nuestra edad; y alegra, puesto que para el que destruye dar de lado significa una reducción perfecta, una erradicación incluso de la situación en que se encuentra (...). El carácter destructivo trabaja siempre fresco (...). Tiene pocas necesidades y la mínima sería saber qué es lo que va a ocupar el lugar de lo destruido (...). El carácter destructivo no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes.

Donde otros tropiezan con muros o con montañas, él ve también un camino. Y como lo ve por todas partes, por eso tiene siempre algo que dejar en la cuneta. Y no siempre con áspera violencia, a veces con violencia refinada. Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber lo que traerá consigo el próximo. Hace escombros de lo existente, y no por los

escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos»⁷³.

Habría que insistir, final e igualmente, en la constante crítica a la dominación en aras de la libertad del Foucault activista a lo largo de toda su vida, a que nos hemos referido en los esbozos biográficos antecedentes, pues con ello, lo que se nos muestra, en una visión y un balance de conjunto, es más bien un Foucault que se opondrá a lo que llamará la gubernamentalidad, en unos términos an-árquicos, no en otros.

73 Walter Benjamin «El carácter destructivo», en Discursos Interrumpidos I, Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 159–160).

II. EL «PRINCIPIO DE ANARQUÍA» Y MICHEL FOUCAULT

La obra de Reiner Schürmann *El principio de anarquía* podría encasillarse modestamente dentro del amplio marco de lo que Michel Onfray denomina *Contrahistoria de la Filosofía*, es decir, en el interior de la recuperación de personalidades filosóficas injustamente arrumbadas a un rincón y desconocidas para la mayoría. En este caso no se trata de un pensador propiamente dicho sino del exegeta de un gran pensador, un gran estudioso, el cual, en lugar de expresar su filosofía a través de un lenguaje propio la presentó por medio de una notable y osada interpretación de Heidegger, a partir de la cual y desde la cual surgirá, por cierto, sin declararlo sus muchos receptores, una buena parte del pensamiento contemporáneo. Se trata aquí por tanto de dos cosas, por un lado de una recuperación, pero por otro de una introducción que repare una injusticia, de la recuperación y justicia sobre Reiner Schürmann para la escena filosófica actual. El proyecto que Michel Onfray lleva a cabo con mayor o menor fortuna es el de una historia

alternativa y subversiva de la filosofía, el de una secuencia de las *Sendas Perdidas* en la historia del pensar (en términos de Heidegger) o el de una *historia menor* (en términos de Gilles Deleuze), la cual, como contrahistoria de la filosofía, saque a la luz las doctrinas, sistemas y teorías filosóficas descartadas y marginadas por la corriente principal y hegemónica tradicional de Historia del pensar desde Platón hasta Hegel pasando por Kant. Onfray reivindica y recupera a otros filósofos y pensadores que expresaron ideas opuestas a las del platonismo, el idealismo y el espiritualismo, trayendo a la luz desde la oscuridad de lo subterráneo a los filósofos que agrupa como hedonistas, es decir, como materialistas amantes del placer y de la vida, ateos y sostenedores de una fidelidad absoluta e inmanente hacia la tierra.

También Foucault al hacer genealogía y arqueología buceó en la contrahistoria, mostrando, por ejemplo, como a partir del siglo XVII fueron forjándose a partir de entramados ético-políticos de relaciones de fuerza desigual, conglomerados de saber-poder productores de discursos verdaderos con unos efectos y unos dispositivos que se mantendrán hasta nuestros días. La contrahistoria que estudia Foucault se puede verificar por ejemplo en su bucear en la *genealogía del racismo*: «Quisiera seguir la historia de esta teoría de las razas o, más bien, de esta teoría de la guerra de razas durante la Revolución Francesa y sobre todo al comienzo del siglo XIX, con Augustín y Amedée Thierry,

para ver cómo a partir de este momento adquiere de pronto dos transcripciones. Por un lado, una transcripción explícitamente biológica, operada por otra parte mucho antes de Darwin, y que tomará su discurso (todos sus elementos, sus conceptos, su vocabulario) de una anátomo-fisiología»⁷⁴. Esa es la base sobre la que se constituirá el neorracismo contemporáneo ahora pugnante nuevamente que es más de índole cultural que biológico: «un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales»⁷⁵. El corolario es hoy un dilema a romper: si soy relativista postmoderno o multiculturalista excluyo el universalismo por globalizador y afianzo el particularismo identitario antropológico defendiendo lo humano cultural, al hombre. Pero si soy cosmopolita-universalista ilustrado excluyo las particularidades identitarias y afianzo la economía-mundo capitalista, defendiendo lo humano social, al ciudadano. Sin embargo Imperio se las ingenia para combinar universalismo y racismo. ¿Cómo salir de esta aporía? Antaño procuramos vislumbrar una salida al asunto bajo el debate entre comunitaristas y liberales enfrentando las comunidades de hombres en cooperación a las

74 Michel Foucault *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina Editorial Altamira, 1996, p. 55. [Título original: *Il faut défendre la société*. Curso de Foucault en el Collège de France entre fines del año 1975 y mediados de 1976].

75 E. Balibar & I. Wallerstein *Raza, Nación y Clase*. Madrid. Ed. Iépala 1996, p. 37.

sociedades de mercancías, en antagonismo, y desestimado la retirada postmetafísica fuera del conflicto; una retroacción que asumimos en la actualidad en la línea del pensar global y actuar local que presidió los comienzos del movimiento antiglobalización. Pero hoy ya no se trata de considerarse universalista o cosmopolita frente a particularista e identitario (o viceversa), sino que se trata de considerarse como nómada frente a ambos elementos de la antigua dialéctica. El sujeto nómada es el que afirma su extranjería como sujeto an-arquico situándose en una posición transgresiva, hibridante y polimórfica, que ya no reconoce identidades y traspasa todas las fronteras. En el caso del pensamiento hay un completo paralelismo entre nomadismo existencial y nomadismo conceptual, es más, solamente desde la acción que excede las fronteras puede vislumbrarse un pensamiento que exceda las fronteras del pensar y nos lleve más allá.

El pensamiento de Foucault lleva a que haya que defender a la sociedad de ese modo, constituyéndose como sujeto an-arquico, nomádico, al deconstruir las sendas históricas triunfantes. Su quehacer teórico seguiría esta línea, realizada ya con la locura como con la sexualidad, al indagar en la genealogía de las exclusiones en general, para acabar exponiendo y mostrando el modo en que las relaciones de poder activan los principios del derecho vigente mediante la producción de discursos de verdad. Su actividad está unida a la crítica de la biopolítica y en ese sentido es una

contrahistoria de la contrahistoria. A lo que los sociólogos llaman legitimidad lo denominará Foucault dispositivos de saber-poder, dispositivos de control, normalización y disciplinamiento, pues las estructuras jurídicas traducen relaciones de poder.

Diferenciamos entonces en las estructuras entre su deconstrucción o desmantelamiento y su construcción o fijación. Se entiende entonces que se pudiera alguna vez decir, con Althusser, que la filosofía era la lucha de clases en la teoría y que nuestra forma de obrar en la filosofía estará del lado de los excluidos antes que de los opresores. Foucault se afanó mayormente en mostrar la genealogía bastarda de los discursos triunfantes de la historia y menormente en señalar la genealogía posible de los discursos que fueron engullidos por los triunfantes y no pudieron ser llevados adelante. En este sentido el camino de Michel Onfray al mostrar las recuperables sendas perdidas de una contrahistoria del pensar, completa y complementa, el trabajo de Foucault, como cuando señala los otros posibles de un cristianismo primitivo rastreando en las sectas gnósticas un desaparecido *cristianismo epicúreo*:

«Se entiende que los libros de los filósofos materialistas –los seiscientos títulos de Demócrito– las obras de los cínicos y de los epicúreos, la gran cantidad de volúmenes –se dice que trescientos– de Epicuro o de sus discípulos, fueran los primeros en desaparecer. Las prioridades de los copistas cristianos no son precisamente salvar esos

volúmenes subversivos. El platonismo y el estoicismo, a veces reivindicados por los Padres de la Iglesia o sus discípulos como sabidurías propedéuticas al cristianismo se ven favorecidos frente a los pensamientos realmente enemigos del ideal ascético católico»⁷⁶.

Hubo unos movimientos en el quicio epocal entre paganismo y cristianismo que fueron engullidos por la vertiente paulina y que predicaban la liberación definitiva del pecado, la pertinencia del placer y el advenimiento inmediato de un nuevo mundo sin opresión. De tales movimientos que se declararon heréticos hay rastros. Y esta indagación de lo perdido, en su forma antimetafísica, ya con Heidegger, nos retrotrae al comienzo del pensar mismo y remite tanto a las posibilidades que surgen en cada cambio de epocalidad como a la posibilidad misma de otro origen, un nuevo comienzo es siempre posible.

Aquí también tratamos de realizar una práctica discursiva parecida pero, a diferencia de las otras, la que aquí se propone está bajo el signo de la deconstrucción y es por ello, primeramente, opuesta al discurso dominante, como en Foucault, y en segundo lugar, abierta; opuesta a toda dominación y dispuesta a no cerrar las determinaciones. Es por tanto un movimiento de sentido contrario a la biopolítica

76 Michel Onffay *El cristianismo hedonista*. Contrahistoria de la filosofía II. Anagrama. Barcelona 2007, p. 14. Las aportaciones de los cínicos, los escépticos y los epicúreos no fueron suficientemente tenidas en cuenta por Foucault.

y eminentemente anárquico. La historia resultante de este campo de batalla se convierte en nosotros en una contramemoria, liberándose así nuestra historia de su uso metafísico y antropológico, con lo cual, interpretar ya no será desenterrar una significación pura enterrada en el origen, sino mostrar su precedencia bastarda y sus posibilidades alternativas, también a partir de los rastros heréticos que hayan dejado huella.

En Marx, Nietzsche y Freud, los precursores del método genealógico, la interpretación se torna infinita, pues no hay retorno a ningún origen robinsoniano en el que detenerse, y así, liberándonos del origen, de un origen centrado en un Uno, se libera el presente y se abre el porvenir al mostrarse la pluralidad y un siempre nuevo abanico de posibilidades.

La ocasión es entonces semejante a la que hemos mencionado en Onfray pero no del todo igual. Y no es equivalente por varios motivos. No lo es porque no se trata aquí de una corriente y un pensador actual que como albacea y representante de esa corriente recupere a los miembros de la misma soterrados a lo largo de la historia. No lo es porque lo que por medio de esta senda perdida se puede recoger no es ni una teoría ni una corriente ideológica sino algo mucho más importante, nada más y nada menos que la praxis que se deriva de la ontología una vez finalizada la metafísica. Y no es igual porque esta empresa comienza con la recusación de la historia de la metafísica desde Platón hasta nuestros días, con el olvido del ser, y tiene como

necesario un presupuesto muy exigente, bastante difícil, nada más y nada menos que asimilar, como bien comprendido, el pensamiento íntegro de Martín Heidegger leído del revés: un requisito indispensable para poder extraer de su filosofía primera una ética y la política consecuentes con nuestro tiempo.

Sendas perdidas en lo profundo del bosque son en segunda instancia aquello que pudo ser y que no fue pero que sin embargo tuvo su aparición en un tiempo histórico y resultó luego desplazado, sepultado y escondido por las opciones vencedoras de la Historia. Aquello que ha permanecido subterráneo pero latente aflorando en numerosas ocasiones a lo largo del devenir de los tiempos y que bien podría actualizarse, reaflorar, en una nueva versión mejorada y aumentada. Pero también son sendas perdidas en primera instancia lo que adviene de un futuro prendado de novedades, lo que aún no ha sucedido pero podría suceder, para lo cual, hay que retrotraerse a las condiciones de posibilidad de todo nuevo acontecer.

No tratamos aquí solamente con la prematura pérdida de un individuo particular cuyos loables trabajos filosóficos han de ser nuevamente considerados dado su subterráneo pero decisivo influjo sobre buena parte del pensamiento actual, sino con esa pérdida fundamental producto de la Historia de la Metafísica a partir de la cual Heidegger replanteó la tarea del pensar. Un gravísimo error inicial de la filosofía que sumió el conocimiento en una recurrente ceguera parcial

que lo llevaría a centrarse en los entes y olvidarse del ser. La pérdida del Ser, el olvido del Ser, es la senda fundamental que tiene que ser reencontrada una y otra vez para poder adentrarnos en ella lo suficiente como para lograr actuar de nuevo. Iremos entonces en busca de potencias originarias, esto es, no ya tanto de lo constituido a partir de metáforas sino de un incalculable caos en movimiento, liberando de ese modo potencias que fueron reprimidas y disciplinadas. No vamos tras nada constituido sino tras de aquellos constituyentes de todo lo constituido, es decir, tras el indeterminado que determina y abre las posibilidades a toda determinación, vamos tras lo *an-arché*, un antiprincipio con el cual se puede renovar el anarquismo. De ese modo es que podrá aflorar una sabiduría sepultada y marginada, aquella que se encuentra latente y oculta por toneladas de conocimientos exactos, la sepultada por el cálculo de la *ratio* moderna.

Recuperar el privilegio de la acción es recuperar una actividad y un modo de vida que desborda los marcos establecidos y que está basada en lo que se escapa y ha escapado a una especie peculiar de alienación que se denomina conocimiento. El conocer científico-positivo es una fuerza enajenante que ha acabado por marginar y expulsar al pensar y a las artes del campo del saber. Nada más lejos entonces de esta contrahistoria que la recuperación de lo errado de la pseudociencia o lo equívoco-alternativo del esoterismo, modos finalmente de constituir una nueva centralidad y un nuevo comercio. Las

sendas perdidas, lo impensado latente en lo pensado es lo que se busca, esto es, la fuente de la pluralidad; los lugares de emanación indistinguibles finalmente de la emanación misma. Luego se trata de situarse en un pensar indistinguible ya del actuar.

Schürmann dedica un gran esfuerzo a mostrar que en Heidegger una filosofía práctica se puede derivar de su filosofía primera ganándose con ello el privilegio de la acción. Proporciona de ese modo la respuesta más reciente y más profunda que pueda lograrse en la actualidad para la pregunta anteriormente kantiana o leninista: «¿qué hacer?». Dicha pregunta bien pudiera tener distintas respuestas y de hecho en el mundo abundan las respuestas y las teorías de la acción. La apuesta de este gran erudito en cambio residió en consagrar su vida a responder a esa pregunta desde el afuera del mundo, dado un mundo acabado o consumado, motivo de que su respuesta se dirigiese a la pregunta por el «¿qué hacer en el fin de la metafísica?». Es decir, responde dado el supuesto de que el proyecto de la modernidad se encuentra o bien realizado –muy de otro modo que como pretenden quienes lo consideran un proyecto inacabado– o bien en vías de culminación. Dado que la Ilustración se encuentra agotada, esto es, una vez que las herramientas clásicas del conocimiento ya no dan más de sí, que los cimientos ceden y que el nihilismo aparece como definitivamente cumplido, se impone un viraje, una nueva navegación. En términos

mundanos podría reformularse la pregunta anterior, aunque no lo autorizase Schürmann, al que también hay que traicionar, como: «¿qué hacer en la era de la globalización?». Y cuando a esa pregunta sociológico-política respondan numerosos intelectuales solamente se les podrá objetar que no proporcionen sus respuestas a diferencia del caso que nos ocupa teniendo muy en cuenta a la pregunta anterior. Si la globalización es algo esencialmente relacionado con la Metafísica la pregunta sociológico-política tendrá que ponerse en consonancia con la pregunta filosófica que la precede, so pena de no llegar a dar una respuesta radical si no lo hace.

Para entrar en esta senda comienza Schürmann su lectura y lección sobre Heidegger con una suerte de apología pues parecería que tal pensador no tendría nada que decir sobre ética y política o que, lo que tuviese que decir, sería mejor ocultarlo. Sin embargo es la inversa, todo lo contrario, Schürmann dedica todo su esfuerzo a demostrar que en la ontología heideggeriana está implícita una respuesta a la pregunta por la praxis –ética y política–, pero una respuesta que será muy distinta a la que pudiera darse desde la tradición metafísica. Y eso es así por ser una respuesta que se opera a través de la deconstrucción de la metafísica misma. Schürmann traduce la cuestión de la presencia heideggeriana a la cuestión del *actuar* desvelando con ello las consecuencias prácticas de su ontología; pues la hipótesis de la clausura de la metafísica, del final de la metafísica,

tendrá como consecuencia precisamente que va a ser el *actuar* el que preceda al ser y no al revés. Como hemos visto en lo antecedente la ontopraxeología de Foucault no está lejos de esta perspectiva sino muy cerca.

La relación clásica entre teoría y praxis según la cual la segunda se deriva de la primera queda radicalmente alterada tras la deconstrucción de la historia de la metafísica. La deconstrucción consiste, entre otras cosas, en la pulverización de semejante relación, en el desmantelamiento de tal prioridad, el cual, interrumpe y descompone tamaña derivación: «La deconstrucción de la metafísica sitúa históricamente lo que era así tenido por fundamento nouménico incorruptible»⁷⁷. Foucault no se dedicó a otra cosa más que a esa deconstrucción mediante su arqueología y genealogía de los discursos dominantes. El resultado es que el discurso sobre la acción queda en suspenso y la pregunta por el actuar tiene que realizarse de nuevo y de una nueva manera.

Volvemos a plantearnos la pregunta ¿qué hacer?, pero ya no se puede responder que el hacer sigue al ser unívocamente justificado, que el actuar viene después de haber establecido un fundamento último, un ente privilegiado, ya no se elabora una teoría y después se actúa conforme a ella, sino al revés. Una vez muertos todos los dioses, caídos todos los fundamentos, el actuar no puede ya

77 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*. Op. cit., p. 9.

derivarse de ninguno de ellos, sino que se presenta como un actuar desfundamentado, un actuar *an-arché*, que ha sido liberado de su dependencia a una instancia superior, como lo fueron la substancia, Dios, el cogito o la comunidad discursiva. Al hablar de la presencia y del acontecimiento como lo hace Heidegger ya no cabe dilucidar a partir de un fundamento especulativo para el obrar cuál sería el mejor sistema político sino preparar y propiciar el advenimiento de un sistema político más libre, más plural, más igualitario y más justo. Foucault laboró en esa deconstrucción que borraba el origen y los fundamentos.

¿Qué sistema político sería actualmente el más idóneo? Schürmann escoge comenzar con la aseveración de ignorancia heideggeriana acerca de cuestión semejante: «Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia»⁷⁸. Una vez que

78 Heidegger «Entrevista en el semanario *Der Spiegel*». Reiner Schürmann comienza su libro con esta cita controvertida, una cita que recupera también en la presentación que hiciera del mismo en los famosos cuadernos *L'Herne*. Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Op. cit., p. 10. Reiner Schürmann «Que faire á la fin de la métaphysique?». En: Michael Haar (dir.) *L'Herne Martin Heidegger*. Editions de l'Herne. Paris 1983. *Politique*, II, p. 356. El opúsculo citado en segundo lugar coincide parcialmente con el comienzo del libro citado en primer lugar, un buen porcentaje de ambos textos son idénticos aunque no estén dispuestos en igual secuencia. Obviamente, esto se debe a que Schürmann utilizó parte del comienzo de su libro para presentar sus planteamientos en el artículo sobre Heidegger que aportó a la famosa

transitamos por la lectura de Schürmann vemos claramente que el sistema político que se corresponde con la era de la técnica no es ciertamente la democracia sino el totalitarismo y en eso sí que coincide con el anarquismo clásico: «Las formas llamadas constitucionales o representativas no son de ningún modo obstáculos al despotismo estatista, militar, político y financiero»⁷⁹. La biopolítica actual de la globalización totalitaria, una vez consumado el capitalismo y la alienación en cuanto corolarios de la metafísica, todo ese entramado, es plenamente compatible con la democracia representativa. El contrato social y el comercial, la cesión política y la venta de la fuerza de trabajo, en lugar de ser los modos de ingresar en el reino de la libertad pudieran ser los modos como los sujetos modernos se han alienado en la necesidad renunciando a su soberanía. Por eso Heidegger habría podido decir que no estaba seguro de que en la era de la técnica la democracia fuese la salvación: «Aquello que en Europa los hombres han hecho de ellos mismos en la primera mitad del siglo XX, es lo mismo que a escala planetaria están en vías de realizar sobre sí mismos en su segunda mitad»⁸⁰. En este punto habría que recoger lo que Sartre

publicación colectiva reseñada, en la cual, se contaba además con las aportaciones de otros importantes exegetas de Heidegger, como: Walter Biemel, Hans-George Gadamer, Ernst Jünger, Herbert Marcuse, Jean-Luc Marión, Jean Beaufret, Otto Pöggeler, Hubert L. Dreyfus, Michel Haar, Jacques Derrida, Gerard Granel o Henri Birault, entre otros.

79 M. Bakunin *Obras Completas* volumen V. *Estatismo y anarquía*. Editorial La Piqueta, Madrid 1986.

80 Reiner Schürmann *Des Hégémonies Brisées*. Trans-Europ-Repress.

escribiese en 1973, esto es, que las *elecciones* son *una trampa para tontos*, ya que la democracia representativa no ha hecho más que hurtarnos e impedirnos la democracia directa y popular:

«Si desean volver a la democracia directa, la del pueblo en lucha contra el sistema, la de los hombres concretos contra la serialización que los transforma en cosas, ¿por qué no empezar por ahí? (...). Nada de lo que se haga al respecto tendrá sentido si al mismo tiempo, es decir desde hoy, no se lucha contra el sistema de la democracia indirecta que nos reduce deliberadamente a la impotencia, tratando de organizar, cada uno de acuerdo con sus posibilidades, el amplio movimiento anti-jerárquico que en todas partes cuestiona las instituciones»⁸¹.

Ciertamente Heidegger no es tan explícito a ese respecto como lo serán Schürmann o Sartre motivo de que se le tenga que aplicar lo que él mismo decía de los grandes pensadores que le antecedieron, que «cuanto más grande es la obra de un pensador (...) más rico es lo impensado que tal obra encierra»⁸². Una profesión de ignorancia anida en las épocas

Mauvezin 1996. Tome I. Introduction Générale, p. 11.

81 Jean Paul Sartre *Elections, piège a cons*. Les Temps modernes, n°318, janvier 1973.

82 Heidegger *Der Satz von Grand*. Pfullingen, 1957, 123, citado por Schürmann en *Le principe d'anarchie*, Op. cit., p. 10.

de transición entre épocas que no tiene que ver con las opiniones de los individuos, ni siquiera por los tenidos por más sabios. La metafísica fue la provisora de un principio para el obrar, pero una vez superada, ya no cabe proponer un nuevo principio, sino derivar el actuar de la desfundamentación. En lugar de lamentarse por el nihilismo subyacente al crepúsculo de los ídolos habrá que alegrarse por la plurivocidad de posibilidades de resistencia y constructividad que se abren tras la debacle. Así, la respuesta de Heidegger ante la definición política es la de una socrática confesión de ignorancia que se mide con lo aún impensado, con lo todavía no dicho. En este caso y dadas sus equivocaciones pretéritas acabó siendo todo un ejemplo de *maestro ignorante* rancierano, al señalar, con su no-saber, la comunidad igual de las inteligencias. La docta ignorancia política heideggeriana ante la pregunta por el «¿qué hacer?» es propia de un momento de transición, de un momento decisivo y revolucionario que resulta de la deconstrucción de la metafísica. La operación schürmanniana reside en que «llevemos lo que está dicho hacia algún lugar donde al hombre Martin Heidegger no le habría gustado mucho ser conducido⁸³». Así, mientras a Foucault si le hubiese quizá gustado ser conducido hacia las consecuencias anárquicas de su pensamiento, a Heidegger, quizá no, ya que mientras el primero acertó con sus compromisos el segundo se equivocó gravemente. ¿Es la negativa a considerar la

83 Reiner Schürmann «Que faire à la fin de la métaphysique?», p. 357. & Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, p. 11.

democracia representativa como la mejor forma de gobierno una posición que denota aquiescencia con el totalitarismo? Podría serlo. Pero lo que aquí se afirma es que en el pensamiento de Heidegger resulta lo contrario, que esa no-respuesta se deriva de una posición an-arquica, la cual, sería lo más opuesto a cualquier clase de totalitarismo.

Tal negativa a afirmar la democracia puede verse también como una posición que en la democracia representativa ve una caricatura y exige una *democracia radical*. La negativa ante la democracia representativa es más an-arquica que aristocrática o de otra índole, está también presente en Nietzsche y ha confundido a muchos estudiosos:

«la impresión global producida por tales europeos futuros será probablemente la de trabajadores aptos para muchas tareas, charlatanes, pobres de voluntad y extraordinariamente adaptables, que necesitan del señor, del que manda, como del pan de cada día; la democratización de Europa está abocada, por lo tanto, a engendrar un tipo preparado para la esclavitud en el sentido más sutil»⁸⁴.

El dispositivo de emplazamiento planetario técnico contiene el peligro de la automatización junto a inéditas posibilidades que no podemos prever. Además, ya no depende solamente de los seres humanos que se configuren

84 Friedrich Nietzsche *Más allá del bien y del mal*, §242. Cfr. Peter Sloterdijk *El desprecio de las masas*. Pretextos. Valencia 2002.

constelaciones de posibilidades nuevas, aunque la disposición a prescindir de los fundamentos podría favorecer su advenimiento, al dejarlas aflorar. Con el abandono de la metafísica y del humanismo abandonamos la centralidad del ser humano a la hora de habérmolas con la configuración del mundo. El sujeto revolucionario an-arquico no gobierna ni gobernará sobre la historia, como quiso el materialismo histórico, sino que se sitúa en los espacios de autoconstitución que deja abiertos la historia y que no es posible clausurar.

Reiner Schürmann labora a partir de los escritos que funcionan bajo el nombre de Heidegger, es decir, trabaja la textura heideggeriana y se inscribe en su obra, violentándola, llevándola a otro lado, introduciéndose en el conflicto de las interpretaciones. No puede ser de otro modo, su labor es ejemplar y de ese modo es que tendríamos que leer siempre a los pensadores, no pretendiendo restituir un discurso monolítico sino sacando de ese pensar sus mejores consecuencias. Desplegar el pensamiento heideggeriano hasta derivar en la anarquía es una posibilidad de la izquierda heideggeriana y lo mismo cabe hacer con Foucault. No hay ningún pensamiento puro definitivo y verdadero que entresacar de los comentarios a las obras de los sabios sino solamente pensamientos futuros a construir a partir de lo ya pensado por otros.

La primera mención del término *anarkhia* en nuestra cultura se encuentra en Homero (*Ilíada* II, 703 y 726) para

designar a un grupo armado sin jefe. De la lectura de Heidegger que aquí se nos ofrece puede desprenderse que la referencia a un *arché*, principio, autoridad, jerarquía, mando, gobierno, se debilita, decae, se marchita (*dépérissent*) en la era de la clausura de la metafísica. Entonces ya no se puede seguir fundamentando jerárquicamente e imprimiendo sentido y teleología a todo lo existente, ya no se puede plantear una instancia primera de la cual dependa todo lo múltiple. A lo largo de la historia del pensamiento occidental, desde Platón a nuestros días, se congeló lo múltiple en entidades supremas de las que derivar las palabras, las cosas y las acciones, pero, ese proceder, la Metafísica, ha concluido, y no procede erigir un nuevo *princeps* bajo el que subsumir lo realizable en una época: «El actuar aparece sin principio en la era de la torna cuando la presencia como identidad última vira a la presencia como diferencia irreductible (...). La expresión más adecuada para cubrir el conjunto de esas premisas sería *El principio de anarquía*»⁸⁵. La paradoja de semejante expresión sitúa la empresa heideggeriana contra todo principio a partir del cual el mundo vendría a ser inteligible y dominable. El mundo ya no es ni totalmente inteligible ni totalmente dominable dada la dislocación y plurificación efectuadas. Crece así tanto la incertidumbre como la libertad y aumentan las posibilidades.

Schürmann indica que esta empresa va más allá del

85 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, p. 15.

anarquismo clásico, de Proudhon o de Bakunin, porque mientras que ellos, junto al marxismo, querían sustituir los principios injustos existentes por otros más racionales y más justos, empresa loable, la anarco-ontología renuncia a pretender erigir nuevos y mejores principios. Esa pretensión reside en considerarse todopoderosos, en estar presos de un impulso hacia la totalización y el absoluto. En eso Bakunin es deudor de Kant y Marx de Hegel de quienes absorben el entramado metafísico en que se sustentan sus propuestas. Ellos no llevaron la anarquía hasta sus últimas consecuencias y es de eso de lo que ahora se trata.

La nada no puede ser definida. Ser nada, aprender a morir, habilita para que la acción no sea lo que un yo hace sino lo que lo atraviesa sin conciencia de sí: algo sucede a través de uno cuando se es uno con el todo, es decir, nada. De ahí que lo que deja de fluir se congele y engrume, se petrifique. No hay ya actor sino solamente acción en consonancia, conectada. La acción es inactiva como el arte es sin arte y el *arché* es *an-arché*. Un ejemplo posible nos lo daría un músico que, una vez que ha comprendido la técnica, cuando la ha internalizado y sabe entonces tocar excepcionalmente, es cuando la tiene que abandonar; porque entonces es cuando actúa como por instinto. El círculo entre la naturaleza y la cultura se cierra coincidiendo la más alta educación y sabiduría con un ya no-saber, con otra docta ignorancia. La acción magistral acaece cuando se torna naturaleza y se rompe la dicotomía entre la tierra y el mundo. La respuesta

natural de la animalidad, el reflejo instintivo, coincide en ese momento con la más perfecta deliberación, con una suerte de sabiduría finalmente diluida y fluyente. Entonces los dedos del músico fluyen con maestría, ya no es un hombre, sino que es la música misma en acto.

El principio sin principio es entonces como la forma sin forma, la cual, por ello mismo, puede adaptarse a toda forma. De ese modo se alcanza una cierta simplicidad equivalente a lo complejo. Ante todo, hay que liberarse de que lo complejo se torne mecánico en lugar de fluido. La rigidez es propia de un cadáver y no hay mayor cadáver que un concepto por eso incluso los conceptos tienen devenir o de lo contrario mueren. El ser como dijera Nietzsche tiene que experimentarse como devenir y no permanecer inmutable. No hay que reducir la realidad a una cosa estática y luego inventar métodos para alcanzarla sino aprehenderla en su movimiento hasta llegar a su vaciamiento original. Los principios, lo que debe ser, los valores establecidos, han sido forjados por dos mil años de hipocresía metafísica, desvincularse de ellos es el punto de partida de la era postmetafísica. Esa es la propuesta que aquí se hace. ¿Y cómo se hace? Pues a través de la *deconstrucción*, de la cual, la *problematización* foucaultiana es una pieza indudable.

Lo primero que Reiner Schürmann destaca de la tarea de Foucault es que ésta sea la de la problematización del pensamiento tradicional. Heidegger es quien se encuentra a la base de la *problematización* de la metafísica o de la

deconstrucción de las constelaciones de la verdad en Foucault. Puede verse que es a través de las problematizaciones recibidas por la filosofía, a través de las polémicas que construye, reconstruye y deconstruye, que fluye el pensamiento. Y eso es la filosofía, esa especie de lucha de clases en la teoría: «Cuando los límites en los que estamos inscritos se vuelven problemáticos y solicitan una deliberación práctica, entonces, la cuestión «¿qué puedo hacer?», está siendo respondida»⁸⁶. La problematización y las prácticas que genera suponen ciertas aperturas, ya que, no solamente el que se apropia el discurso de las instancias del saber-poder queda constituido como sujeto político, sino también, quien se las apropia y las problematiza; ya que, en tales circunstancias, aparece el margen de maniobra para constituirse a uno mismo: «ese espacio, varía de acuerdo con la propia posición dentro de un dispositivo»⁸⁷.

En su conferencia *¿Qué es un dispositivo?* Giorgio Agamben recoge la noción de dispositivo de Foucault recordando su herencia teológica y su proximidad a la noción de «*Gestell* del último Heidegger, cuya etimología es afín a la de *dispositio*, *dis-ponere* (el alemán *stellen* corresponde al latino *power*)»⁸⁸, vocablo que en castellano traducimos a

86 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», p. 297.

87 Reiner Schürmann, Ibid.

88 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* Edizioni Nottetempo, 2006, p. 19.

menudo como «imposición» o «emplazamiento». Agamben señala que «común a todos estos términos es la referencia a una *oikonomía*, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones, cuyo objetivo es administrar, gobernar, controlar y orientar, en un sentido que se supone útil, los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres»⁸⁹. De ese modo amplía la noción de dispositivo de Foucault a la que opone su propia noción de los seres vivientes tenidos por indisponibles, añadiendo a los que estudia Foucault desde el lenguaje, la escritura y la filosofía misma, hasta los móviles o los ordenadores. Pero es entre los vivientes y los dispositivos que sitúa al sujeto para señalar la tarea de liberar lo que ha sido capturado y proceder a devolverlo a su uso común, proponiendo como medio para realizarlo *profanación*. El que la nomenclatura sea distinta y original en cada pensador y tenga sus variados matices no evita que pueda notarse claramente la proximidad entre ellos. Resulta aceptable en este punto y al llegar a la noción de dispositivo la propuesta agambeana. Sin embargo, tampoco se detiene, suficientemente, como le ocurrió a Foucault, en determinar claramente de qué manera puede autoconstituirse ese sujeto híbrido o dispositivo–viviente como para poder llegar a *profanar* o deconstruir lo establecido por aquello que, con Benjamin, denominaríamos, la religión capitalista.

Eso sí, Agamben señala muy acertadamente, siguiendo a

89 Giorgio Agamben *Che cos'è un dispositivo?* Ibid., p. 20.

Heidegger, Schürmann y Foucault, que de lo que se trata no es solamente de abolir sino de *destituir*:

«Eso que Heidegger piensa como destrucción de la tradición, eso que Schürmann piensa como deconstrucción del *arché*, eso que Foucault piensa como arqueología filosófica, es decir, remontarse a un cierto *arché*, a un cierto a priori histórico y tratar de neutralizarlo. Me parece que son ensayos que van en esta misma dirección (y eso es lo que yo mismo he tratado de hacer) sin seguramente conseguirlo. Pero todo eso no es sino la destitución de las obras del poder y no simplemente su abolición⁹⁰ ».

Cuando Agamben habla de constituir una forma de vida destituyente, remitiendo a Tiqqun y a Spinoza está ya sin nombrarlo trasegando pensamiento a partir de Schürmann y de la deconstrucción. Simplemente pretende para sí lo que es un trabajo colectivo y se equivoca plenamente al concebir el poder como an-arquico:

«De aquí la insuficiencia del intento de Reiner Schürmann, en su no obstante bellísimo libro sobre el *Principe d'anarchie* [Principio de anarquía], de pensar una «economía anárquica», es decir infundada, en la perspectiva de una superación de la metafísica y de la

90 Giorgio Agamben «Hacia una teoría de la potencia destituyente», en: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben> (bajado el 4/07/2018).

historia del ser. Schürmann es, entre los filósofos postheideggerianos, el único que entendió el nexo que une el concepto teológico de *oikonomía* (al que deja, sin embargo, sin cuestionar) con el problema de la ontología y, en particular, con la lectura heideggeriana de la diferencia ontológica y de la estructura «epocal» de la historia del ser. En esta perspectiva, Schürmann trata de pensar la praxis y la historia sin ningún fundamento en el ser (es decir, de modo absolutamente an-árquico). Pero la ontoteología piensa desde siempre la praxis divina como infundada en el ser y se propone precisamente encontrar una articulación entre aquello que siempre ha dividido. La *oikonomía* es, entonces, desde siempre anárquica, sin fundamento; y en nuestra tradición política sólo será posible repensar el problema de la anarquía cuando se tome conciencia del secreto nexo teológico que la une al gobierno y a la providencia. El paradigma gubernamental, cuya genealogía estamos reconstruyendo aquí, en realidad es desde siempre anárquico-gubernamental. Eso no significa que, más allá del gobierno y de la anarquía, no sea imaginable un Ingobernable, es decir algo que no pueda asumir nunca la forma de una *oikonomía*»⁹¹.

91 Giorgio Agamben *El reino y la gloria. Homo sacer* II.2. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires 2008. Cap. 3. «Ser y obrar». 3.5, pág. 118. Sin embargo, Agamben parecería no estar lejos de Schürmann, como en el conjunto de conferencias agrupadas en: *Creazione e anarchia. Copera nell'età della religione capitalistica*. Piccola biblioteca Neri Pozza, Milán

No parece vislumbrar Agamben que la deconstrucción de toda la onto-teología por la mística –que es la anarquía dentro de la teología– implica (como en Spinoza) una posición atea. En el campo de concentración no imperaba la anarquía, a menos que totalitarismo pueda casar con la anarquía, un presupuesto que únicamente desde posiciones luteranas tendentes a adscribir al hombre un mal radical ingénito puede sostenerse. Al sugerir tal cosa se proyecta un tipo de sociedad, la hobbesiana, sobre el estado de naturaleza puro, que sería más bien rousseauniano, que es amoral y protosocial.

Schürmann es quien al preguntarse por el modo como pudiera acaso autoconstituirse un sujeto práctico para ir más allá de la intervención en el orden discursivo de las luchas por la hegemonía cultural en que ha quedado reducida la actividad política de los individuos nos sitúa en un lugar en el cual nos es dado oponernos a la *oikonomia* capitalista globalizada imperante; llevando a Foucault y a Heidegger más allá de sí mismos si bien que continuando su labor. Lo que le faltaba al anarquismo clásico, su planteamiento ontológico, le es finalmente otorgado, con lo cual, se puede volver a ser *ingobernable* desde parámetros más firmes pero

2017; donde nos insta a liberar la creatividad de las constricciones del principio, ley o gobierno (*arche*). En ese libro se incluye el texto titulado: *Che cos'è il commando?* Roma: Nottetempo, 2013, donde también menciona, pero no sigue, las ideas de Schürmann sobre el *an-arché*, pese a lo cual, culmina su ensayo remitiendo al *preferiría no hacerlo* del Barleby de Melville.

evitando caer en una nueva propuesta metafísica. Porque, efectivamente, *ingobernable* no significa otra cosa que *anarquista*:

«Si el estatuto de la cuestión «¿Qué puedo hacer?» está determinado por la historia de la verdad así entendida, entonces uno desearía saber si puede o no –quizá en determinados virajes (*turns/tournants*) de la historia– si sería posible, no solo tematizar, sino, incluso luchar contra el confinamiento cuasi–trascendental de uno mismo en los puntos de inserción de una sucesión de dispositivos»⁹².

Acaso es posible oponerse y combatir lo vigente no solamente a través de nuestra labor discursiva sino, más allá, también a través de una praxis vital, a través de una diferente forma de vida diferida respecto a la existencia del consumidor conspicuo de la sociedad globalizada. ¿Desde dónde? Desde el espacio *an–arché* que es el de una *nada* de sociedad anterior a toda sociedad y condición de posibilidad de toda sociedad, vacío previo a la democracia, en el cual, los individuos se autoconstituyen y la constituyen.

Esa praxis vital a la que alude el pensador que nos ocupa también nos incita a volver sobre las formas de constitución de uno mismo del pasado, para así mejor abordar la del presente. Esa incitación es la que ha dado lugar a trabajos

92 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», p. 298.

como los del propio Foucault y luego a los de Michel Onfray, Pierre Hadot o Marta Nussbawm, quienes, más allá de vulgares orientalismos y libros de auto-ayuda, han rememorado y retornado sobre la antigüedad clásica y el helenismo grecoromano, para repensar, recogiendo tradiciones subterráneas, las posibilidades que nos pudieran quedar hoy en día para llevar a cabo una vida al margen del sistema.

Si con Schürmann se llega más lejos es porque con resucitar el helenismo epicúreo, escéptico o cínico, no se nos saca de la metafísica. Si bien con ello quizá se pudiera acceder a ciertos márgenes frente al sistema, no acabaría así por constituirse una posición profundamente anti-sistema, extensa y compartida, como ya nos demostró el Imperio Romano. Hay que dar un paso más allá en la *askesis*, en esa ascética (o ejercicio) comprendida por Foucault como ocupación y cuidado del sí mismo a través de una recurrente práctica de sí. Hay que dar un paso más allá del conducirse con moderación y autonomía para no basar lo autoconstitutivo, solamente, en la renuncia que conforma un hábito o un *ethos*.

Con ello nos reducimos a una manera de ser y de estar en el mundo por distanciamiento de ese mundo, lo cual, solamente es un primer paso. Lejos de la sola abstención y negación habrá que adoptar un punto de vista constructivo y propositivo, el cual, como el poder, sea también productivo:

«Estamos ante lo que se podría denominar una práctica ascética, confiriendo al ascetismo un sentido muy general, es decir, no tanto el sentido de una moral de renuncia, cuanto el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar, y acceder, a un cierto modo de ser»⁹³.

Así como el poder es productivo, el anti-poder como nuevo modo de ser autónomo también tendrá que serlo. Luego no es suficiente con debilitar las estructuras de dominación en todo lugar donde se ejerciten sino que, para que caigan, habrá también que situarse en una atenta recepción de lo nuevo, en una situación de orden ontológico, atenta a la posibilidad de ser que nos viene del futuro, a las potencialidades originarias, antes que a la repetición de las formas de ser habidas en el pasado.

Como indica Schürmann en su ensayo sobre Foucault la constitución subjetiva de uno mismo aparece en Foucault como una invariante que atraviesa los modos, griego, latino, cristiano y moderno, de auto-constitución práctica. Pero es más bien la violencia constitutiva de esa constitución la que aparece como una invariante, porque el control persiste diacrónicamente en cuanto dispositivo mientras que la

93 Michel Foucault *La hermenéutica del sujeto*. Ediciones La Piqueta. Madrid 1994, p.107. «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad». Entrevista con Michel Foucault realizada por Raul Fornet Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gomez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada por primera vez en la *Revista Concordia* n° 6, 1984, pp. 99–116.

auto-constitución de sí, cambia. Lo que quiere decir que no podemos solamente oponer las mismas formas de autoconstitución destituyente que dieron resultado en el pasado sino que también hay que construir otras nuevas, innovar, dado que lo que adviene resulta imprevisible.

Schürmann aprecia en Foucault que al final de su vida y su trabajo la tarea y la posibilidad de hacerse y auto-gobernarse también permanecerían constantes, aunque antes las dijese cambiantes, incluso a pesar de sus rupturas y desplazamientos. Pudiera entonces decirse que Foucault nos sitúa de ese modo en una posición en tablas, en eterno conflicto, e incluso habría una indeseable lectura del cuidado de sí foucaultiano en términos egotistas y neoliberales, el de un constante individualismo. Es por eso que Schürmann distingue entre individualismo y anarquismo, mostrando que la individualización contemporánea supone una atomización isomórfica, y que en tales condiciones: «el vínculo organizacional-totalitario acompaña necesariamente al vínculo liberal-atomístico⁹⁴»; lo cual, se traduce, en formaciones colectivas igualmente isomorfas y totalitarias.

La globalización es totalitaria e individualista, luego a las formulas revolucionarias de antaño hay que añadir, la nueva posición anárquica, que es plural, polimórfica

94 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», p. 305.

deconstructiva, destituyente y profanadora. Lo que distingue al anarquismo del individualismo es que el primero es transversal, interdisciplinar, no sigue un principio general único, al contrario, rompe todas las totalidades y todas las hegemonías, y lo hace por medio de una comunidad inconfesable. Incluso los ilustrados que no quieren denominarse postmodernos reconocen este punto crucial: «Inmanencia, pluralidad, multiplicidad son nociones que muchos defendemos justo porque no somos neoliberales, cuya gobernanza es la mayor fábrica de homogeneidad, reducción, identidad, monopolio y totalidad sin resto que se recuerda»⁹⁵. Si hay un principio general del individualismo, entonces, el individualismo concreto no será sino una multiplicidad de aplicaciones concretas del mismo principio abstracto, y así, en realidad, solamente habrá como resultante una forma de vida isomorfa generalizada aunque parezca falsamente que todas las variedades de existencia están admitidas. De la globalización no puede salir ni siquiera una pluralidad de principios y aún menos lo que propone Schürmann con Heidegger y Foucault, una pluralidad nacida de la ausencia de principios; sino, una vez más, lo que surge del individualismo de la globalización es la unidad de la metafísica. Con ello se instaura como principio de todos los principios el valor de cambio entendido como mercancía. Es por ese motivo que el filósofo holandés apuesta por que el

95 José Luis Villacañas Berlanga «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre *La última lección de Michel Foucault*». Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos. Número 1, diciembre 2016, p. 118.

pensamiento de Foucault sea leído finalmente de manera anarquista, modo en que considera que verdaderamente obra y funciona la filosofía de su colega francés: «al individualismo, Foucault va a oponer el anarquismo»⁹⁶. Pues para Foucault la tarea a la vez filosófica, política, ética y social, no consiste en liberar al individuo del Estado y de sus instituciones –lo que le dejaría a expensas del Mercado y sus instituciones– sino de liberarnos, a nosotros mismos del tipo de individualización que ambos exigen, promueven, fomentan y construyen. Y eso resulta de «la paradoja o el escándalo de la política: su ausencia de fundamento propio. (...). Bajo la forma de la democracia, la política está ya allí, sin esperar su principio o su *arkhé*, sin esperar el buen comienzo que la haría nacer como efectuación de su principio propio»⁹⁷. La tarea política de la democracia radical es an–arquista, igualitaria y emancipatoria, un exceso que sobrepasa a esa democracia representativa que ya no es política sino tan solo policía.

En ese sentido también «el reformismo pertenece al mismo conglomerado de fenómenos que el individualismo, el liberalismo y el totalitarismo (...). Pues lo que emerge

96 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», p. 306.

97 Jacques Rancière *La Méseintente. Politique et philosophie*. Editions Galilée, Paris, 1995, p. 96. & Jacques Rancière *Política, policía, democracia*. LOM Ediciones, Chile 2006, p. 18: «La política no tiene *arkhé*. En sentido estricto es anárquica. Es lo que indica el nombre mismo de democracia». Véase también, Rancière, Entretien: *Il n'y a pas de démocratie*. 29–09–2014.

como gesto de una autoconstitución posible hoy en día es la lucha polimorfica contra las totalidades sociales⁹⁸». Mencionado el primero, el reformismo, pertenece al conglomerado y no cambia las estructuras en las que interviene, es mencionado de ese modo porque es el único con respecto al cual pudieran quedar dudas al encaminarse a transformar las instituciones existentes en formas más benignas de control social. En la reivindicación de la diferencia del pensamiento contemporáneo late la pretensión de llegar a autoconstituirse y gobernarse de otra manera, porque pensar de otro modo tiene que implicar vivir de otro modo o de lo contrario planea la sospecha de que se sea y haya un fraude, de que sea una pose, mala fe, una moda o una comedia: «Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia, no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo»⁹⁹. Constituirse a sí mismo en el ejercicio de pensar exige pensar de nuevo y vivir de otro modo, primitiva apuesta de la filosofía, ya que, inaugurando el pensamiento político, ya fue Sócrates acusado de pensar y vivir de otra manera, de trastocar las normas y de corromper a la

98 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», Ibid.

99 Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, México 1989, pág. 333.

juventud al pretender ejercitar una democracia radical.

Al carecer de principios previos a priori, de unidad rectora, autoconstituirse como sujeto transgresivo o anárquico a través de la escritura y de la intervención discursiva es una posición más frágil que la del anarquismo clásico: «En contraposición al anarquismo del siglo XIX, el que es posible hoy es más precario, más frágil. No posee un relato lineal para justificarse a sí mismo, sólo la historia de la verdad con la historia del sujeto que la acompaña. Pero ambas se encuentran fracturadas por rupturas»¹⁰⁰. No hay fundamentación ni relato lineal al que acogerse. Precisamente en esa debilidad del pensamiento reside su fortaleza actual. De ahí que Schürmann también corrigiese a un profundo y subterráneo seguidor de su obra, a Gianni Vattimo, cuando el segundo pretendió estetizar esa debilidad que habría de tornarse fortaleza. Schürmann comenta lo esencial del pensamiento vattimiano detectando su intento de recoger los modos de pensar dialéctico y diferencial en su propuesta de una hermenéutica postmetafísica. Le objeta que una vez constatado el final del humanismo y la metafísica no solamente haya que centrarse en la *hybris* (desmesura) de la que ya hablara Esquilo sino tener presente que hay «*medidas no metafísicas*» que se derivan del proyecto heideggeriano¹⁰¹. A partir de esta

100 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», Ibid., p.307.

101 Santiago Zabala (ed.) *Weakening Philosophy. Essays in Honour*

llamada de atención sobre la medida es que hay que entender que Schürmann llegue a rechazar el ecologismo de raigambre heideggeriana, como cuando nos dice: «Es haber asido mal su crítica de la violencia el pretender recuperar a Heidegger para la causa ecologista o para cualquier otra evasión de la empresa tecnocrática¹⁰²». Y aunque pueda ser comprensible que rechace toda entificación de la ontología, lo que llevaría a rechazar toda determinación política concreta, y considerando además que siendo la tecnología nuestra destinación epocal solamente a través de ella pudiera surgir lo que nos salvase del grave peligro en que nos encontramos; nosotros consideramos que hay que traicionar a Schürmann en este punto y recomendamos traspasar los límites de la diferencia ontológica. Si el pensamiento débil es transgresor y desmedido o la ecología evasión de la tecnología no por ello no habrán de poder ser integrados en el an-arquismo en ciernes sino que formarán parte del mismo. Hay que trasgredir el abismo que separa la teoría y la praxis para poder salir ilegítimamente de los pensamientos más abstractos y forzar la posibilidad de algunas consecuencias político-prácticas, ya que el propio

of Gianni Vattimo. McGill–Queen’s University Press. Canada 2007. Reiner Schürmann «*Deconstruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo’s Call for Weak Thinking*», pp. 117–130. El artículo de Schürmann fue escrito en respuesta al que había escrito Vattimo con el título: «Dialectics, Difference, and Weak Thought». *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10, no. 1 (spring 1984): 151–164.

102 Reiner Schürmann « Que faire à la fin de la métaphysique? », Op. cit. p. 364.

holandés insiste en priorizar la praxis sobre la teoría. Luego las investigaciones sobre el ecologismo, el transhumanismo o la ontología ciborg, por poner algunos ejemplos de líneas de investigación actuales, bien pudieran nutrirse de las herramientas discursivas que ofrece la interpretación schürmanniana de Heidegger. Los campos de estudio nuevos son los más idóneos para recepcionar los nuevos tiempos que pudieran estar llegando.

Volviendo entonces a Vattimo, lo que Schürmann le viene a decir principalmente a este otro pensador, por una parte, es que la deconstrucción entendida como un trabajo *a través de la metafísica* –cosa que como bien se apunta recuerda al psicoanálisis– no es suficiente, porque se corre el peligro con ello de quedarse uno en una filosofía exclusivamente reactiva y en nada afirmativa. Lo mismo hemos visto con Foucault al resaltar que la resistencia tiene que ser también productiva. Esto se debe a que lo que surge como reacción es algo que sigue siendo parte de ese algo, de modo que mientras que la postmetafísica se reduzca a una reacción contra la metafísica seguirá siendo metafísica, puesto que es ley de la dialéctica que lo que se opone a algo siga siendo parte de ese algo. Y por otra parte le advierte Schürmann a Vattimo que si bien la piedad y la compasión ante las ruinas (estéticas) que contempla el ángel de la Historia son sentimientos nobles y generosos, una ética de los valores estéticos –por más que Heidegger situase al arte como un modo de manifestación de la verdad– así como una

radicalización exclusiva de una ética y una sensibilidad, pueden acabar fácilmente, no siendo más que una pretensión de distorsionar la metafísica a través de los fantasmas de la metafísica: «Ni con la piadosa compasión por las ruinas ni con la constructividad en otra clave se puede alcanzar la paz para transgredir nuestra tutela autoimpuesta»¹⁰³. La deconstrucción tiene que llegar a ser tan fuerte como para derruir y triturar a la metafísica, tan potente como para constituir una discontinuidad en un nuevo territorio tras una ruptura absoluta y revolucionaria. De lo contrario, la revolución deconstructiva, de ese modo esteticista pretendida, bien podría ser todo lo contrario a una revolución, culminando en una abdicación y una huida a paraísos presididos por los valores últimos del arte y nada más.

El objetivo de las luchas contemporáneas estriba entonces principalmente en combatir *el principio* por el cual las totalidades sociales confinan la vida de cada cual a un lugar preestablecido dentro de un dispositivo globalizado. Hoy no hay otro que el capitalismo postfordista. El modo de producción moderno, la técnica, la racionalidad misma aplicada a la producción, el capitalismo actual, coincide con la máxima expresión de la metafísica de nuestro tiempo:

«Marx explica en *Das Kapital* cómo es el modo de

103 Reiner Schumann «Deconstruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo's Call for Weak Thinking» », Op. cit. p. 128.

producción moderno (o capitalista) el que lleva consigo el principio del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas. La transformación técnica no «va de soi», ni es algo neutro. Lo que hay tras esa transformación, como esencia de ella, es la ontología de la mercancía, el valor, el “trabajo abstracto”, en una palabra: el “modo de producción moderno”»¹⁰⁴.

Oponerse a la metafísica mediante la reactivación de la diferencia ontológica es también oponerse al capitalismo vigente. Micro intervenciones dispersas sobre objetivos concretos y heterogéneos han sido hasta el momento actual la tónica anticapitalista que se ha desplegado en el pensamiento contemporáneo, a partir de la pléyade de pensadores de la postmodernidad. A partir de este punto Schürmann prestará apoyo a Foucault y otros, señalando lo que queda por realizar en sus obras, aunque asintiendo y reconociendo lo ya logrado, alcanzado y realizado.

No se pueden prescribir modos precisos de acción para la acción destituyente y deconstructiva que requiere nuestro principio epocal, motivo por el cual, el pensador holandés termina por recordar en su escrito sobre Foucault una sentencia fundamental del Zarathustra de Nietzsche –que bien pudiera remitirse a lo indicado por los *Holzwege* de Heidegger–: «Este es *mi* camino; ¿cuál es el tuyo?... Pero *El*

104 Felipe Martínez Marzoa *La Filosofía de «El Capital» de Marx*. Editorial Taurus, Madrid 1983, p. 95.

camino, eso no existe». El camino de Foucault es próximo, pero no es el mismo que el de Schürmann, ya que el primero se mueve en el dominio óntico de los entes fácticos, positivos, más que en el dominio ontológico del ser en cuanto ser, arribando al dominio intermedio, epistemológico, del orden de las cosas que se aprende en el discurso dominante. La ontología anarquista de Schürmann es también una manera de cortocircuitar, es un sabotaje a la metafísica, un bandidaje que deconstruye los sistemas de dominación, motivo de que pueda ser solidaria con Foucault, Vattimo y otros muchos. Ahora bien, es posible que a partir de sus coordenadas ontológicas se llegue más lejos que mediante las meras intervenciones discursivas en el ámbito cultural. El afán de Foucault, lo que siempre quiso, pero no se atrevió más que esporádicamente a realizar fue su «idea de una experiencia (límite, transgresiva, extraepistémica) ajena a cualquier sistema compartido»¹⁰⁵, una posición para

105 José Luis Moreno Pestaña *Foucault y la política*. VI. Una autocrítica. 6.1. Giro hacia la modestia metodológica. Tierra de Nadie Ediciones. Madrid 2011, p.53. Sin descrédito para el importante trabajo de la sociología del conocimiento, donde Pestaña dice que no a Foucault nosotros le decimos que sí, donde le parece que se inclina hacia la derecha (por ejemplo, con el anti-humanismo de *Les Mots et le dioses*) nos parece que oscila hacia la izquierda. Cuando con dificultad se separa este pensador de las determinaciones sociales y culturales que tanto estudió y diagnosticó, es decir, cuando encuentra espacios no atravesados por el poder, es cuando aflora el filósofo libertario; por eso, dentro de los muchos Foucault, el nuestro es el ontólogo anárquico y no el filósofo-sociólogo o el filósofo-historiador. Las normas y la normalización son arbitrarias e innecesarias y en esta filosofía, como ontología an-arquica, de lo que se trata es de un compromiso y de una apuesta de actos, físicos y corporales, con la transgresión de lo

la cual, la asfixia de un poder omnímodo y capilar que lo impregnaría todo sería una rémora a menudo irremontable. La posición an-arquica remite a tal experiencia, ya no solamente transgresiva, no opuesta a toda normalización, sino opuesta a toda totalización principal.

Para alcanzar este punto, la consideración de Foucault como pensador de la *ontología del presente* tiene que emanciparse de la surgida de sus trabajos del periodo medio, de su quehacer histórico-sociológico, de aquel en el que se deducía la omnipotencia del poder. Según este pesimista punto de vista, el poder, de forma ya capilar, lo atravesaría todo. El último Foucault rechazaba esa atribución de asfixia sin salida ante la dominación que algunos leyeron en su pensamiento, la rechazaba al reformular una noción de poder más bien como potencia que implicaba la libertad y se distanciaba de la dominación y de la violencia. La misma conclusión de la omnipotencia del poder como dominación surgiría en el seno del marxismo a partir de textos como el capítulo VI inédito de *El Capital* de Marx, según el cual, el capitalismo habría rebasado su capacidad de reproductibilidad formal de mercancías y habría arribado a la reproductibilidad real de subjetividades. Si eso fuese completamente cierto estaríamos ante el triunfo de la voluntad, en el tiempo de la venalidad universal y no cabría entonces hacer ya nada. Sentadas las bases de un poder omnímodo nada podría resistirlo e imperaría la voluntad de

establecido, en la que se juega uno la existencia real (Cff. Ibid.p.69).

poder como esencia de lo real en lugar de como una dimensión de lo real. Por eso equivocadamente pudo situar Heidegger a Nietzsche como el último de los metafísicos¹⁰⁶, lo que sería cierto si se considerase que el ser es voluntad de poder y nada más. En tal caso inútil sería sublevarse, cosa que no reconocerá finalmente Foucault, para quien ningún poder será nunca capaz de tornar la sublevación algo completamente imposible¹⁰⁷. La totalización nunca será completa ni definitiva y siempre se podrá resistir y luchar contra ella. Lo que ocurre es que ha sido un error frecuente declarar que los otros pertenecen a la metafísica, que están dentro del dispositivo totalitario y pretender ser el único que se ha hurtado a tal suerte, que ha escapado.

A la subversión y la rebeldía, a la resistencia y el sabotaje, pertenecemos todos, pues todos en algún momento saltamos ante lo intolerable. Hay que hacer de lo esporádico de ese salto, una constante. ¿Qué valor otorgar a las explosiones destructivas de los oprimidos provocadas por el detonante de la injusta muerte de uno de ellos y que se lanzan a revueltas espontáneas y momentáneas que son duramente sofocadas? Esas revueltas son un momento verdadero dentro de la totalidad de lo falso. Una revuelta

106 «Heidegger se apropia de la deconstrucción fenomenológica de las épocas, tal como Nietzsche la ha empezado primero (si bien bajo otros títulos) para de inmediato etiquetar a Nietzsche como último metafísico. Parece que hoy Jacques Derrida se mete en un juego semejante respecto de Heidegger» (Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. cit., p. 270).

107 Michel Foucault *¿Es inútil sublevarse?* DE III, pp. 790–794.

contra el espectáculo que nos deja dentro del espectáculo solamente puede ser un momento verdadero dentro de una totalidad falsa, ya que en un mundo en el que Hegel ha sido invertido, «lo falso es el todo»¹⁰⁸. El hombre rebelde que pasa su vida oponiéndose al capitalismo bien podrá quizá alcanzar el valor testimonial de poderse decir de él que tuvo una vida verdadera dentro de una totalidad falsa, pero el Todo engulle los momentos y es siempre más que la suma de sus partes. Por ese motivo, la resistencia individual, aunque loable, quizá no sea suficiente y haya que participar y generar constantemente resistencias y luchas colectivas.

A esos efectos hemos tenido que recordar el texto en el que Foucault se preguntaba si era inútil sublevarse, precisamente, porque llega allí a la misma conclusión, es decir, a que sublevarse contra lo intolerable es necesario y es loable, incluso aunque se lleve a cabo de manera individual o restringida. Solamente cuando esa indignación colectiva es mayoritaria y atraviesa todos los estratos y todos los órdenes se puede producir un cambio generalizado, el derrumbe de una totalidad, lo que se denomina una revolución, una revolución social, que siempre puede ser algo más ya que augura el cambio de una era. Entre el derrumbe de una totalidad y el surgimiento de otra hay un espacio de libertad, pero también hay espacios de libertad en el seno de toda sublevación por pequeña que ésta sea. Mantener los espacios de libertad consiste tanto en minar

108 Guy Debord *La Sociedad del espectáculo*, I, 9.

los espacios de dominación vigentes como en evitar que se erijan otros nuevos.

Así, vemos que los vándalos en los estallidos sociales son libres durante un cierto y discreto espacio de tiempo y se aplican a la venganza y destrucción, al pillaje, por tanto, el sublevado, el rebelde, el hombre en revuelta permanente que ejercita el derecho absoluto a la rebelión, aunque no gane la libertad de la totalidad consigue momentos parciales de liberación.

Como decía Debord sobre los disturbios raciales y de clase de los Angeles en 1965: «los negros americanos desean la subversión total de esta sociedad o nada», su protesta se canaliza a través de «un *potlacht* de destrucción», en el cual «el hombre que destruye las mercancías afirma su superioridad humana sobre ellas». «Una revuelta contra el espectáculo debe situarse al nivel de la totalidad, pues aunque solo se produzca en el distrito de Watts, es una protesta del hombre contra una vida inhumana¹⁰⁹». Tras muchas explosiones en los suburbios desde entonces los afroamericanos no han logrado revolucionar la sociedad en que viven, pero han manifestado numerosas veces su disconformidad y su desacuerdo, haciendo palpable la alienación y la injusticia imperantes en su entorno.

A partir de aquí se puede ascender descendiendo a una

109 Guy Debord *Declive y caída de la economía espectacular—mercantil*. [1966]. Edición a cargo de Mariposas del Caos. Argentina 2010.

dimensión anárquica en la que ya no se trataría ni de una acumulación de bienes y conocimientos, ni de una destrucción generalizada, sino en una modificación del ser y del pensar muy lejana de cualquier tipo de conductismo en el entramado del saber y del poder. Se trataría más bien del acceso a una radical alteración ontológica que afectaría tanto al modo de ser como a la propia vida individual y comunitaria de forma simultánea. No es necesario ya ahora entonces que la *situación* desencadenante de la sublevación sea límite, que los pueblos estallen cuando se les ha oprimido hasta lo insoportable; como en las protestas explosivas, en las insurrecciones revolucionarias u otras sublevaciones semejantes. Ahora es necesario sublevarse constantemente, estar sublevados, vivir en la sublevación, aunque parezca que no haya motivos suficientemente graves para ello, ya que, de lo contrario, bajo un sistema que ya no da razones para la sublevación, no habría alteridad posible ni afuera desde el que pudiese articularse una contestación colectiva. Todo sistema de dominación se sostiene sobre la colaboración de la mayoría y perdería su hegemonía si esa colaboración cesase y le fuese denegada. Pero esa denegación no surge si el poder se considera inocuo y la política se enmarca en un juego estratégico entre poderes contrapuestos en una supuesta libre competencia. En nuestra época de transición, si concluimos que los valores modernos ya no pueden salvarnos la sublevación se tiene que volver una constante un modo de ser colectivo:

«La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío¹¹⁰ ».

Frente al juego estratégico entre estructuras de dominación cabe un juego libre y anárquico, un juego de dados cuya tirada nunca abolirá el azar, en el cual, las reglas son cambiantes según se desarrolla la partida. El juego que se produce en la dimensión abierta por las relaciones entre los seres humanos no solamente puede ni necesariamente debe ser de dominación sino que puede ser también de liberación. En este punto puede traerse a colación a Gadamer cuando en *Verdad y Método* indica que en el juego se experimenta un movimiento de vaivén, algo propio de la danza originaria, siendo entonces «el juego la pura realización del movimiento»¹¹¹. En tal caso, fenomenológicamente, el sujeto y el objeto del juego, quedan, valga la redundancia, fuera de juego. En este punto cita Gadamer el valioso trabajo de Huizinga, *Homo ludens*, donde no sólo se conectan el juego infantil y animal, sino que

110 Louis Althusser *Para un materialismo aleatorio*. Op. cit., p. 39.

111 Hans George Gadamer *Verdad y Método*. [1960]. Editorial Sígueme, Salamanca 1999, p. 146.

se apela al jugar sagrado del ritual en el culto. De este modo queda patente «el primado del juego sobre la conciencia del jugador»¹¹². Pero el juego político gubernamental y el juego económico mercantil difícilmente podrán adquirir esa fluidez del *juego originario*, atravesados como están por la dominación y la competencia destructiva y no agonística, por la administración de la vida y por el beneficio económico, por el negocio y no por el ocio. En el juego estratégico-político gubernamental y mercantil el actor se convierte en juguete, en marioneta, el ciudadano es entonces súbdito de poderes inconfesables que juegan con su vida y con su muerte en virtud de todos aquellos negocios que implican dinero, prestigio y poder, inseparables de la violencia y de la dominación.

En el *Homo ludens* de Huizinga se menciona el *ocio* al dar cuenta de la dimensión lúdica de la filosofía: «El saber y la ciencia griegos no han nacido en la escuela (en el sentido moderno). No se han ganado como productos accesorios de la preparación para oficios provechosos. Para los helenos fueron el fruto de su ocio, *scholé*, y para el hombre libre era el ocio, tiempo libre, todo aquél en que no estaba reclamado por el oficio público, por la guerra o por el culto. La palabra escuela conoce una prehistoria sorprendente»¹¹³. Formación, renta básica y ocio, son las condiciones de

112 H. G. Gadamer Ibid. p. 147.

113 Johan Huizinga, *Homo ludens*. [1944]. Alianza Editorial. Madrid 1988. Capítulo 9: «Formas lúdicas de la Filosofía», p. 176.

posibilidad de un juego político libre y comunitario, condiciones *sine qua non* del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad¹¹⁴. El juego, que Hannah Arendt consideró como algo originariamente prepolítico, tanto el de los niños como el de las comunidades, no es que sea prepolítico, sino que es protopolítico, originariamente político, es decir, ontológicamente político, no metafísico-político; luego todo el juego estratégico de poder como espacio de lo político estaría fuera de lugar en nuestras coordenadas schürmanianas por estar inevitablemente inmerso en la metafísica. El juego originario y an-arquico es un «juego sin fondo y sin por qué¹¹⁵». En la fase protopolítica dependiente de los orígenes originarios el juego es parte de una natalidad primaria y se convierte en condición de esa acción que podrá ser luego ejercida como política y como poder. Ese juego es lo previo al trabajo, así como el ocio no es sino su contrario, y no debe confundirse ninguna de las condiciones de la libertad con la representación de la esclavitud¹¹⁶. La pregunta que surge a partir de la ontología

114 Sobre este punto véase nuestro trabajo: Simón Royo *La sociedad capitalista como negación del ocio*. Revista Logos vol.35. UCM. Madrid 2002, pp.193–222. Accesible en Internet en versión ampliada: *Del derecho al ocio al reino de la libertad*. En: Academia.edu & *A Parte Rei: revista de filosofía*, N°. 27, 2003.

115 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. cit., p. 351.

116 Por eso Hannah Arendt en su obra *Entre pasado y futuro* [1954] al hablar de *La Crisis en la Educación* –en el capítulo con tal nombre– rechaza las innovaciones pedagógicas que pretenden enseñar jugando. Las instituciones, el Estado y el Mercado, son trabajo y aunque la acción no sea desde luego un juego tal y como la plantea la filósofa, sin juego y ocio previos

anarquista es si acaso puede haber una comunidad de libres e iguales en los que brille la justicia sin necesidad del imperio de la ley o con anterioridad al imperio de la ley. Ese juego entrañaría *reglas* que a su vez entrarían en juego si se juega bien el inicio. Ampliar los espacios de juego, de ocio, de libertad, entre los espacios donde impera el gobierno resulta necesario para poder autoconstituirse como sujeto político.

Gubernamentabilidad, equivale, a biopolítica, y remite a los gobiernos y Estados que al tiempo que protegen, oprimen, por eso las comunidades de libres se enfrentan al Estado opresor y favorecen al Estado protector, aunque ambos entrañen dominación. El poder entendido como la resultante de los juegos estratégicos en libertad, presupone, precisamente, una libertad que no queda garantizada y puede desaparecer, luego, con dicha concepción, Foucault se acercaba más a la sofística en su sentido peyorativo que a esa defensa del imperio del derecho que a veces se le quiere atribuir. De lo que se trataría a partir del último Foucault sería entonces de *entender el cuidado de sí de manera no egotista, sino comunitaria*. La *epimeleia heauto* foucaultiana, ese cuidado de sí proveniente de las éticas grecorromanas tiene que ser vinculada a la *Sorge* (cura, cuidado) heideggeriana, para adquirir su dimensión

en el espacio privado y no en el público, no se alcanza ni el privilegio de la acción ni la posibilidad del pensamiento. Una escuela lúdica que no sea una cárcel es algo que, salvo en los ensayos de educación experimental de índole libertaria, aún está por realizar.

ontológica y comunitaria, adoptando entonces el significado dúplice de cuidado y de cuidarse, de ocupación y de pre-ocupación; y eso desde el inicio, ya infantil, individual o comunal. El espacio previo de juego es ontológico, sin fondo y sin por qué, preservarlo y ampliarlo es una condición de posibilidad de la libertad.

La pretensión final de Foucault era la de construirse un modo de ser en el que poder habitar, un *ethos*, lo que le llevó a encontrarse con que el cuidado de uno mismo se encuentra indisolublemente vinculado al cuidado y al cuidarse de los demás. Lo terrible no es que no haya motivos hoy para rebelarse sino que aunque el coste de la sublevación sea pequeño –y en ocasiones es muy grande– nadie parece estar dispuesto a pagar ni el más mínimo precio en aras de la libertad cuando se le ha convencido de que dejando las cosas como están ya se es suficientemente libre. Nadie quiere jugársela y los mecanismos de represión securitarios, controladores y disciplinarios han aumentado en tal magnitud que un simple chiste desata la furia policial y judicial. De ahí que vivamos malos tiempos para la *parrhesía* y no se admita ni la libertad de palabra.

Nuestro mundo neoliberal se gobierna por un Amo que hace creer a todos y cada uno de los individuos de la más diversa escala social que por unos motivos u otros también ellos se cuentan entre los amos. El precariado, anteriormente proletariado se concibe ya como burguesía. Si en la antigüedad era necesario concebirse como libre en

oposición a los esclavos para actuar en la política, en la modernidad, concebirse como esclavo requería tomar conciencia de clase, saberse oprimido, lo cual, era esencial a las luchas contra la dominación. Hoy no basta ni con lo uno ni con lo otro. Más allá de esas fórmulas de apelación a la conciencia se precisa resolver de otro modo la dialéctica del amo y el esclavo. La rebelión de las conciencias no basta tras la muerte de las ideologías y será necesario que se articule de algún modo la rebelión de los cuerpos. Somos libres en la medida en que lo es nuestro cuerpo, ese es el verdadero modo materialista de medir la libertad, cuando encerrados en un Ministerio nos llamamos libres por poner la mente en un libre divagar nuestros asuntos nos manifestamos como estoicos, pensamos que la mente puede ser libre mientras el cuerpo está encerrado. Sin embargo, esa libertad y la resistencia que operamos es parcial, porque el cuerpo está encerrado, sentado, y acaba doliendo la espalda. De manera inconsciente los cuerpos se rebelan contra el maltrato, el encierro y la dominación, mediante los más diversos síntomas. No es suficiente con la liberación de las conciencias, sino que hay que procurar la liberación de los cuerpos. Para tal liberación el rechazo del culto al trabajo y las reivindicaciones del ocio, como por ejemplo la que se encuentra implícita en la renta básica, resultan de gran importancia. La dialéctica trabajo-ocio se neutraliza también disolviendo o deconstruyendo semejante antítesis, como cuando nuestro ocio es labor o actividad en libertad o inoculamos en nuestro trabajo nuestro obrar ocioso, si bien

como hemos señalado, en la segunda opción, el cuerpo, permanece apresado. Fusionar trabajo y ocio superando la dialéctica en una especie de conversión de ambos en juego es posible, aunque arriesgado.

Cuando Foucault se esforzó por pensar lo dual contradictorio más allá de la dialéctica propuso pensar estratégicamente la unidad de una heterogeneidad irreductible pero co-originaria e inseparable, en la misma línea en que se situaba Deleuze al laborar por una síntesis disyuntiva y una lógica del sentido radicada más en la paradoja que en la mera unión de los contrarios. En este punto confluyen muchos pensadores contemporáneos. Para el arte de la erótica actual Foucault prescribe la simetría entre dos, la fusión de dos libertades en una sola que tiene en cuenta a la otra: «Lo que me interesa descubrir es lo siguiente: ¿Somos capaces de formular una ética de los actos y de su placer que tenga en cuenta el placer del otro? ¿Es posible integrar el placer del otro en nuestro propio placer sin que sea necesario referirse a una ley, al matrimonio o a cualquier otra obligación?¹¹⁷». Aquí se sobrepasa el ámbito del estoicismo y habría que recurrir al hedonismo para poder tematizar un amor libre semejante. El que dos sean uno, la fusión de los contrarios sin superación dialéctica ni subordinación jerárquica, no es otra cosa sino la superación

117 Michel Foucault *On the Genealogy of Ethics: An Overview in Progress*. Entrevista a Michel Foucault: Berkeley abril de 1983: Dits et Ecrits IV, pp. 383 y ss. En castellano en: *El sexo es aburrido*. Diario *El País* 27/06/1984.

de la metafísica, el abandono de la lógica binaria maniquea y de la dialéctica hegeliana. Bataille la neutraliza mediante la risa pero caben además como hemos visto, otras formas. La superación de la metafísica consiste también en la renuncia a identificar un ente o una región de entes como permanentes y supremamente reales. Bajo el capitalismo, la esencia de todo ente es entendida como valor de cambio o mercancía. Pero la acumulación ilimitada y el dominio de la tierra se subvierten cuando se quiebra la dialéctica del siempre más de la voluntad de poder por lo plural emergente, múltiple y fragmentario, que se niega al crecimiento exponencial y le basta con el crecimiento horizontal e igualitario.

No hay camino aporético alguno que transitar sin resolver la dialéctica del amo y el esclavo. Su disolución acontece tras la fusión de dos en uno-múltiple. Inicialmente el amo es esclavo y el esclavo es amo, después el amo es esclavo del esclavo y el esclavo es el amo del amo, hasta que la dicotomía se disuelve en virtud del absurdo, de la paradoja, en una igualdad en la que deja de tener sentido dominar. Nadie es maestro de la muerte. En una primera fase se atiende a la inversión, quien pierde gana y quien gana pierde, pero en una segunda fase se alcanza el sin sentido, el *an-arché*, ya no tiene sentido ni ganar ni perder porque se trata de otra cosa. El camello carga como esclavo, el león lucha contra los lobos pero el niño que renace de esas cenizas lo hace con la experiencia acumulada y, sin embargo, con una nueva

inocencia, provisto de un nuevo comienzo, de un inicio.

Esa comunidad de iguales que en su expresión mínima suele decirse que es de dos, si bien el ideal es que sea una multitud, resulta sin embargo también de uno, porque uno ya somos muchos. La pluralidad misma nos habita y nos es constitutiva, somos legión. Originariamente esa muchedumbre es la de un cuerpo sin órganos, sin jerarquías, donde no manda más la cabeza que el corazón y el corazón que el pulmón o el riñón. Sin embargo, el yo es ya una muchedumbre, una legión endemoniada que tiene que concordar y armonizarse entre sí, al tiempo que tiene que entusiasmarse y hacer una sinfonía o consonancia, con otro yo y otros yoes igualmente plurales y multitudinarios. Cada individuo es ya una multitud de singularidades, una confederación de almas que, sin hegemonía, tiene que sintonizarse con otras pluralidades. De modo que una comunidad *an-arché* estará formada por una multitud de multitudes. A partir de lo pensado por Foucault y Schürmann puede desarrollarse una ontología anarquista que mantenga esa pluralidad como originaria e irreductible frente a todos los intentos, no necesariamente improductivos, de absorberla como pueblo, clase, nación u cualquier otra denominación colectiva que pretenda hacerse valer por el sujeto político por excelencia en cada momento dado de la historia.

Pocos han sido los claros continuadores de Schürmann, muchos los tácitos, entre los más o menos explícitos cabe

mencionar a Peter Trawny, quien, al recoger la clásica distinción entre «libertad para» y «libertad de», acaba actualizándola en los siguientes términos al hablar de la libertad: «Me gustaría distinguirlas de acuerdo con otro criterio: la primera libertad es la libertad para los principios, la segunda es la libertad de los principios, es una libertad an-arquica»¹¹⁸.

Al remitirnos a la liberación de esos principios que constriñen como todavía principio último del pensar, Trawny cita a Schürmann, declarando que, aunque desde 1982 ha llovido mucho en el territorio de las publicaciones sobre Heidegger, su trabajo contiene el mismo impulso que el del filósofo holandés que nos ocupa. Imaginar otro mundo posible depende de las posibilidades que se le abran a nuestra imaginación, unas posibilidades que están cercadas por la época de transición en la que nos encontramos. La libertad de los principios requiere que seamos capaz de imaginarnos sin ellos.

Si seguimos siendo metafísicos es porque seguimos creyendo en la gramática, como dijera Nietzsche.

118 Peter Trawny *Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy*. Polity Press. Cambridge–USA 2015, p.21. Véase también desde un punto de vista epistemológico: *Anarqueología: teoría de la verdad en Michel Foucault*. Maite Larrauri. Valencia: Episteme, 1999: Los dos polos que se muestran en ambos libros son también los que oscilan entre el ser humano como sujeto históricamente constituido y el ser humano como sujeto que se constituye a sí mismo.

Eminentemente de ahí saca Heidegger que es la poesía la que habría llegado más lejos a la hora de subvertir la atribución de un predicado a un sujeto, y está claro también que, en cualquier caso, nos encontramos utilizando un lenguaje de transición. Todavía no hemos dado con el nuevo lenguaje. Lo poético es lo anárquico, no tolera ningún dominio sobre sí, ni siquiera el dominio de la moral; la política, en cambio, es fundación de orden y dominio. Sin embargo, incluso la imaginación creativa en cada época de transición tiene sus limitaciones.

Y eso es así porque nuestra imaginación está limitada por nuestros materiales en torno. Ese es el motivo de que una imaginación como la de El Bosco pudiera concebir seres híbridos animal–humano–musicales que volarían por los aires y, sin embargo, no pudiera concebir, una nave espacial, pues para ello hubiera hecho falta estar en la *epocalidad* de las máquinas, en una era en la que se hubiese llegado a usar el vidrio, el acero o el plástico. El marxismo alertó sobre la importancia de lo que Heidegger llamará *útiles a la mano* para la tarea de comprender el mundo y promover su revolución. La mayor de las imaginaciones del siglo XV y principios del XVI no podía vislumbrar máquinas voladoras como nuestros aviones o vehículos de automoción, exceptuándose quizá fisuras, como el mito del Golem. Pero ya hoy en nuestra era digital podemos imaginar, por ejemplo, que la imagen se torne corpórea. Todavía una realidad virtual no tiene un carácter cósmico, la imagen–cosa es de

momento una idea derivada de la ciencia ficción y no una realidad de nuestro destino técnico, pero ya podemos imaginarla a partir de los hologramas y otras tecnologías a la mano. Aquí hemos de tener presente que algunas ficciones tienen la peculiaridad de tornarse realidad, si bien, la mayoría de nuestras imaginaciones suelen ser restos de pensamiento mágico-arbitrario que a menudo no llevan a ningún sitio. Una vez que las imágenes se puedan no solamente ver y oír, sino tocar, oler y gustar, se habrá consumado la sinestesia ontológica y el mundo y la humanidad habrán cambiado en su ser por completo¹¹⁹. Habrá cambiado la vida sobre la tierra, y a mejor según posthumanistas y transhumanistas, ya que los objetos que hacemos y con los que nos manejamos preludian el mundo que habitamos y anuncia el mundo por venir:

«En cierta época dada, cada uno posee un saber preliminar de lo que es económicamente posible hacer. Cualidad práctica de la precomprensión que Heidegger descubrió antes de su cualidad histórica. Ese saber nos viene, por decirlo así, de nuestras manos, por ejemplo: de los útiles a nuestra disposición epocalmente. En la edad de piedra no se soñaba con un hacha de acero inoxidable ni, a la inversa, en la edad de la agricultura mecanizada, en un carro de bueyes. De lo que hacemos nace la comprensión implícita de la

119 Véase nuestro artículo: *Redes y relaciones: una ontología de la hiporcalidad*. Ensayo aparecido originalmente en la Revista Digital CoEncuentros: <http://coencuentros.es/> (nº cero, Enero 2017).

economía. El esfuerzo filosófico de explicitación quedaría paralizado sin una modificación poiético¹²⁰–político–práctica que la preceda»¹²¹.

Los útiles a nuestra disposición, a la mano, determinan nuestro pensamiento, incluso el materialismo marxista o spinozista no está lejos de tal aseveración. Además, el ser-en-el-mundo es un ser-con, con otros, y el eje de todo en *Ser y Tiempo* de Heidegger es el cuidado, lo que los griegos llamaban *epimeleia* y de lo cual Foucault recoge la idea de cuidado de sí (y de los otros) o de lo contrario no sería más que un átomo sin ventanas. La mera palabra «auto» de autoayuda es solipsista y narcisista, la ayuda tiene que venir de fuera y, extremando la posición, como hace Schürmann, no ser originariamente humana, sino un advenir a la presencia de algo que se pueda acabar recepcionando políticamente, públicamente, tras preñar en la comunidad y en el lenguaje, por eso nos dice que: «liberar la presencia no puede en ningún caso resumirse a cualquier actitud interior. En este sentido la serenidad [*Gelassenheit*] no tiene nada de «existencial»¹²². El equivalente al *wu wei* taoísta o al *Zen* budista, ese *dejar ser* al que aquí se apela, es un «a priori político que determina el pensar», un requisito de

120 Poiesis (ποίησις, pronunciado «poíesis») es un término griego que significa «creación» o «producción», derivado de ποιέω poieō, «hacer» o «crear». [N. e. d.]

121 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 352.

122 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 351.

autenticidad que ha perdido toda connotación individualista y existencialista. Así, es de un nuevo modo de vivir individual y colectivamente que puede brotar un nuevo modo de pensar y no al revés:

«La práctica requerida para pensar la presencia es, además, no individual. He dicho que el término *Dasein*, en los escritos de Heidegger posteriores a la toma, designa un pueblo o una comunidad más bien que el sí mismo. He dicho también que el dominio político se constituye por la interacción pública de las palabras, de las cosas y de las acciones. Pues bien, el ser-ahí histórico –griego, latino, medieval, moderno, «atómico»– debe aprender la práctica que le está destinada. Corresponderá expresamente a su destino bajo la condición de tal aprendizaje colectivo solamente. Heidegger es muy claro sobre esta dimensión pública del a priori práctico. Él lo deletrea para cada uno de los tres factores: palabras, cosas y acciones»¹²³.

La acción es condición colectiva de otro pensar porque hay un a priori práctico de cuya escucha generalizada se puede esperar una liberación. Para poder comprender este giro, el tornamiento que propone Heidegger, la adopción de la actitud de dejar ser las cosas, las acciones y las palabras –como presencias no humanas que con serenidad hay que escuchar– es necesario haber precomprendido ya ese

123 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 348.

movimiento. En este sentido podría decirse que Heidegger pertenece a la tradición mística del Maestro Eckhart, motivo de que se nos remita a uno de sus sermones:

«Al final de otro sermón sobre el desapego (*détachment*). «Muchas gentes no comprenden esto. No estoy sorprendido puesto que el hombre que debe comprender debe estar muy desapegado y elevado por encima de todas las cosas». (...). Para comprender el desapego hay que desprenderse. (...). Para comprender el juego sin porqué de la cuaternidad, hay que vivir sin por qué»¹²⁴.

Existe por tanto el peligro de una sesgada comprensión individualista, egotista o narcisista del an-arquismo, como la del llamado libertarianismo o anarcocapitalismo, sobre las que ha de precaverse también cualquier lectura de Schürmann. En el capitalismo hay todo un movimiento fundado en la mano invisible que se nutre de la fábula de unas aberrantes abejas atareadas en procurarse beneficios individuales mirando solamente por su interés particular. De ese movimiento se predica que surgirá un contrario y paradójico bienestar colectivo, fruto de la intervención divina. Ningún apicultor avalaría semejante relato. Este es el movimiento que nos lleva desde Adam Smith y Mandeville hasta Milton Friedman y Ayn Rand, en una amalgama, a la

124 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 342. Citando a Eckhart.

que se le corta y pega bastante habitualmente, a Bakunin y sus semejantes, pero eso sí, expurgándolos de todo lo en común y de todo colectivismo, es decir, cercenando toda dimensión comunista o comunitaria.

Liberales y neoliberales consideran el *laisser faire* del comercio capitalista como el núcleo eminente de su doctrina: «Cuando digo capitalismo, me refiero al capitalismo del *laisser faire* en su plenitud, puro, no controlado, no regulado (...). Un sistema de capitalismo puro que no ha existido nunca»¹²⁵. A partir de semejante consideración ultra-reductiva de la cooperación humana, jibarizada en el exclusivo hecho de un supuesto comercio sin engaño ni explotación; tras el *dejar hacer* aparecería quizá también el falso fantasma de un principio sin principio. De modo que violando la diferencia ontológica y desplazando ilegítimamente el lema schürmaniano que reza *dejar ser al ser* desde el terreno ontológico al territorio óntico, un audaz exégeta tan superficial y simple como la citada, bien podría pretender utilizar al filósofo que nos ocupa para apoyar al neoliberalismo, esto es, a un movimiento que no es sino la apoteosis y máxima expresión de la Metafísica. ¿O acaso no ha ocurrido eso con Foucault?

Aunque se haya considerado que el fascismo es un totalitarismo de Estado y, como tal, enemigo del liberalismo,

125 Ayn Rand *La virtud del egoísmo*. Editorial Grito Sagrado. Buenos Aires, 1964. 1. La ética objetivista, p. 48.

entre el neofascismo y el neoliberalismo habría una alianza de fondo que los convertiría en un peligro común y conjunto. Un Estado Capitalista Total en el que la dominación del Estado y del Mercado lo absorbiesen todo, bien pudiera ser la dirección hacia la que inconscientemente se dirigiese la socialdemocracia. Una política que apoyaríamos cada vez que entramos en la lógica y la dialéctica socialdemócrata según la cual, el ideal a alcanzar sería también la totalización, bien que progresiva, de un equilibrio de dos poderes contrapuestos que se limitarían recíprocamente. En realidad, lo que parece cada vez más evidente es que Estado y Mercado bajo condiciones capitalistas de producción no se contraponen ni contrapesan equilibrándose, sino que se amalgaman y conforman una fuerza conjunta global en la cual la política queda relegada a ser sierva de la economía.

Si la política o arte de gobernar a los otros puede vislumbrarse mediante la metáfora del pastor y las ovejas, imagen tan común a la filosofía desde Platón a Sloterdijk, al igual que cuando se habla de comunidad, por el contrario, no se trata de eso cuando se habla de los comunes o de la comunidad anárquica schürmaniana, sino, por seguir con la etho(s)logía an-arquista, de una comunidad sin comunidad. Entonces lo que aquí se mienta sería más bien una comunidad de singulares enlazados, inconfesable, desobrada o por venir, invisible y no-representativa. Esa dimensión ontológica de lo común basada en una causalidad ausente va más allá de la política representativa, más allá de

la sociedad de la que habla el sociólogo, así como de la comunidad antropológica tribal o identitaria.

Si se piensa en la comunidad antropológica y en la sociedad civil en los términos de la *Gemeinschaft* y *Gessellschaft* de Tönnies, se puede indicar que la defensa del dispositivo neolítico (antropológico) resulta necesaria frente al Capital, porque éste destruye todo lo humano. Sin embargo, el Estado-Nación puede ser también un anhelo fascista –el nacionalismo no tiene otro origen que el tribalismo y como secuela, el racismo– o un anhelo al cual el populismo racional de izquierdas pudiera quizás dar respuesta solidaria y democrática, una demanda. ¿Cómo es esto posible? Según que la dimensión de lo común se amplifique o se restrinja. Por ejemplo, teniendo en cuenta que la comunidad multicultural que acoge refugiados habrá de ser muy distinta y de signo contrario a la comunidad neoliberal que los expulsa. Con todo, esa sería una batalla que se libraría en el terreno óntico, en el de las presencias determinadas, cuando sin principio (*arche*) quiere decir también sin origen, lo que implica que seamos todos iguales, que, originariamente, todos seamos extranjeros y nos asimilemos a la categoría de refugiado.

En el dominio óntico, metafísico, el liberalismo y el comunitarismo libran la batalla dialéctica contra y por el *multiculturalismo*. En el otro orden, el ontológico, la apuesta por la pluralidad y diversidad contraria a la homogeneización puede llamar a confusión, porque los dos modos de pensar

son diferentes y desde este otro modo de pensar no rigen ya las mismas secuencias ni son válidos los principios clásicos del pensamiento político. Cuando decimos ontología no podemos ya privilegiar ningún ente, tampoco la cultura, sino apostar multitudinariamente por el desfondamiento de los principios y la apertura de la que surgen los entes. Todos ellos son entonces bienvenidos. En cuanto a nuestro ser anárquico pasamos a ser todos refugiados en un mundo que no nos reconoce políticamente, por eso *paria* se denominó Hannah Arendt o *subalterna* se quiere Spivack. Damos ese salto fuera de los principios sin atender a los entes ni a los fundamentos en lo que constituye una acción práctica de la multitud, ya que «un modo de pensar siempre es dependiente de un modo de vivir»¹²⁶. Ese salto es al que apela el último Heidegger, a partir del cual, puede ser re-leído su pensamiento, desde el final hasta el comienzo. Y así, se abandona todo individualismo y subjetivismo: «Después de la torna¹²⁷, más que desvanecerse, el requisito de autenticidad se despoja de toda sospecha existencialista.

126 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 344.

127 El término «Kehre» de Heidegger, es habitualmente traducido por «torna» o «viraje». Algunos intérpretes se han referido a él para designar el punto de inflexión presente en el pensamiento heideggeriano de los años 30, que marcaría un antes y un después en su filosofía y permitiría distinguir entre un primer y un segundo Heidegger. No es éste, sin embargo, el significado que la palabra tiene en la filosofía del autor, donde aparece para designar el viraje esencial que el pensamiento mismo tiene que realizar para recuperar la experiencia originaria del ser, retrocediendo primeramente hacia el ocultamiento metafísico, para avanzar desde ahí hacia la liberación de un horizonte de comprensión más originario. [N. e. d.]

(...). El a priori práctico pierde aquello que haya podido tener de individualista con anterioridad a la torna»¹²⁸. El primer Heidegger es leído a través del último resignificándose así sus conceptos primitivos, como el de *autenticidad*, con conceptos ulteriores, como el de *despejamiento* (serenidad, *Gelassenheit*): «La práctica requerida para pensar la presencia es dictada por el decaer de los principios epocales»¹²⁹. El principio de anarquía es el lenguaje doble de nuestra época de transición, en la cual, seguimos hablando el lenguaje de la metafísica y, al mismo tiempo, estamos abriéndonos a otro comienzo, a otro lenguaje y otro pensar. En la era de la técnica cuando el peligro es la totalización completa es necesario decir sí y no a la técnica para poder dirimir su vertiente apocalíptica y principal, oponiéndonos a ella, y su vertiente liberadora y anárquica: «eso que hay de prometedora en la técnica»¹³⁰, que contará con nuestro favor. El que el lenguaje devenga poema y los objetos devengan cosas depende de que las acciones devengan sin fondo y sin por qué. Semejante empresa no puede ser más que notablemente colectiva:

«Si en *Ser y tiempo* la autenticidad como condición existencial de pensar podía admitir sobreentendidos individualistas, ya no es así en los escritos ulteriores. La serenidad, concepto clave del segundo periodo a este

128 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 346.

129 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 347.

130 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 349.

respecto, disipa tales sobreentendidos. Se opone a la técnica. Esta marca toda la edad atómica. Pues bien, si para luchar contra el principio técnico tenemos que «decir «sí» al empleo inevitable de los objetos técnicos y al mismo tiempo decir «no»», la serenidad no puede ya ser una actitud elegida aisladamente, heroicamente. Deberá ser la actitud de una edad. De otro modo, la lucha anti-principial a la que invita Heidegger sería quijotesca. Finalmente, la superación del individualismo subjetivista se hace patente en el tercer periodo. De ahí puede ser leído retrospectivamente. Para que cedan los principios y se cumpla la entrada en el acontecimiento, la praxis a-principial ganará todos aquellos que vivan en la economía de transición o no será nada»¹³¹.

Una multitud nomádica que habite en un espacio transicional, revolucionario, entre principios que decaen y principios que quieren ser erigidos, es la que está llamada a derribar los principios caducos y evitar que se erijan otros nuevos. La acción no es solamente deconstructiva sino también, constructiva, productiva, ya que es entre los nuevos principios emergentes, eminentemente en la técnica, donde se cierne el peligro de una biopolítica completa y donde se abre, al tiempo, la posibilidad de otro modo de estar y de pensar: «En Heidegger las condiciones de tal salida del sueño dogmático de la filosofía son que el actuar se dirija expresamente contra toda supervivencia

131 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 352–353.

principal para subvertirla y que esta subversión sea colectiva»¹³². El joven Heidegger fue decisionista pero, tras la torna, el desicionismo existencial vinculado a la autenticidad y la resolución en *Ser y Tiempo* dejará paso al *dejar ser*, a la serenidad, de modo que el posthumanismo tendrá por misión mantener lo conseguido por la deconstrucción postmoderna, la que nos hace animales, humanos y máquinas, al mismo tiempo, simultáneamente, sin que pueda ya dirimirse claramente entre tales órdenes ahora definitiva y rizomáticamente conectados. De esta coyuntura no puede vaticinarse sus resultantes futuras sino solamente evitar que se erijan nuevos dogmas.

La voluntad de poder se transforma entonces en un *querer no querer* apto para desactivar el objetivismo de la técnica. Acude aquí Schürmann a Hannah Arendt, de la que cita una parte de *La vida del espíritu* en la que la filósofa trató de ese *querer no querer* de Heidegger como un *dejar ser* opuesto a la voluntad, motivo de que en Arendt se oponga el pensamiento a la voluntad¹³³. Y efectivamente, *The Life of the Mind* es un libro que se divide en dos partes, la dedicada a al pensamiento y la dedicada a la voluntad, allí Hannah Arendt nos dice: «la intuición de que pensamiento y volición no son solo dos facultades distintas del enigmático ser llamado *hombre*, sino que son opuestos, viene de ambos, tanto

132 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 354.

133 Cfr. Reiner Schumann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p.356, nota 44.

de Nietzsche como de Heidegger»¹³⁴.

Cuando Heidegger dice que no está seguro de que la democracia sea la apuesta política por excelencia, algo en lo que se fija muy bien Schürmann, como vimos, es en esa desconfianza, también presente en Foucault, de la que podrían derivarse diversas lecturas. La que aquí nos interesa está más cerca de algunos lemas de los movimientos antisistema que ocuparon las plazas de Europa tras los movimientos antiglobalización que de veleidades pretéritas, más cerca de lemas como: «¡que se vayan todos!», «¡lo llaman democracia pero no lo es!» o «¡democracia real ya!». Unas sentencias tan anónimas como demostrativas de un clamor popular que no habrían de entrar necesariamente en contradicción con la tesis de que el populismo racional de hoy en día responde a la confluencia de una pluralidad de demandas democráticas, porque, precisamente, el significante vacío del que habla Laclau no es sino una de las muchas declinaciones surgidas del atisbo del principio *an-arché*.

Esta línea de interpretación no dejaría de ser una impugnación profunda de la democracia representativa, del parlamentarismo e incluso del Estado de Derecho, en consonancia con el anarquismo clásico e incluso con el marxismo.

134 Hannah Arendt *The Life of the Mind*. One-volume Edition. Harcourt, Inc. 1977. Book Two: *Willing*. 15. *Heidegger's Will-not-to-will*, p. 179.

Una enmienda a la totalidad que, sin embargo, está dispuesta a defender lo público frente a lo privado y a preferir el Estado antes que el Mercado, pero que no se hace ilusiones con respecto a que sea suficiente con que los sistemas de dominación se tornen más benignos y que no se resigna a votar exclusivamente por el mal menor. Si atendemos a lo recibido de Foucault, lo que vemos, como ya hemos señalado, es que un sistema de dominación no es que se haya vuelto más benigno, sino que aparece como más benigno a medida en que va siendo más y más omnicompreensivo.

Si viésemos a alguien con una camiseta verde que pone «educación pública para todos» dando una charla en la que explicase –con Foucault– que las escuelas son dispositivos de dominación semejantes a las cárceles y los manicomios le tendríamos por una persona incongruente, inconsecuente, contradictoria, ya que si una escuela es una prisión y los profesores funcionarios de prisiones, huelga defenderla:

«Unas «instituciones completas y austeras» (...) su modo de acción es la coacción de una educación total: «En la prisión, el gobierno puede disponer de la libertad de la persona y del tiempo del detenido; entonces se concibe el poder de la educación que, no sólo en un día sino en la sucesión de los días y hasta de los años, puede regular para el hombre el tiempo de vigilia y de sueño, de la actividad y del reposo, el número y la duración de las comidas, la calidad y la ración de los alimentos, la índole

y el producto del trabajo, el tiempo de la oración, el uso de la palabra, y por decirlo así hasta del pensamiento, esa educación que, en los simples y breves trayectos del refectorio al taller, del taller a la celda, regula los movimientos del cuerpo e incluso en los momentos de reposo determina el empleo del tiempo, esa educación, en una palabra, que entra en posesión del hombre entero, de todas las facultades físicas y morales que hay en él y del tiempo en que él mismo está inserto»¹³⁵.

Sin embargo, bien podría no ser esa persona tan incongruente ya que resulta perfectamente compatible defender el sector público con respecto a la amenaza que supone el sector privado, es decir, por ejemplo, es muy posible tener una predilección por la educación o sanidad públicas frente a las privadas, considerándolas socialmente más justas, y, al mismo tiempo, explicar que las instituciones de enseñanza de cualquier índole tienen que cambiar para dejar de parecerse tanto a las cárceles y a los manicomios. Si el arte de la erótica fue sustituido por la ciencia de la sexualidad igualmente puede decirse que el arte de la enseñanza fue sustituido hace ya tiempo por la ciencia de la pedagogía. Hay que volver a las buenas artes de la enseñanza al tiempo que idear nuevas fórmulas de educación. Al criticar

135 Ch. Lucas, *De la réforme des prisons*, 1838, II, pp. 123–124; citado por: Michel Foucault, *Vigilar y castigar*. 4a parte: *Prisión*, I: *Unas instituciones completas y austeras*, pág. 238–239. Editorial Siglo XXI, Madrid 1998.

la dominación inmersa en lo estatal se corre el riesgo de favorecer el desmantelamiento del Estado del Bienestar en lugar de promover su mejora y transformación. En 1969 se crearía el *Centro Universitario Experimental de Vincennes*, un modelo de pedagogía institucional (superior) donde la autogestión y la participación de todos en la enseñanza formarían parte del programa de estudios. De ese modo el ministro de educación Edgar Faure cumplía con las reivindicaciones contestatarias de los estudiantes y de los intelectuales de extrema izquierda de mayo del 68 al tiempo que los confinaba en un lugar determinado. Las clases magistrales y los exámenes se abolieron y se instauró la cogestion y la pluridisciplinariedad en un ambiente insurreccional y politizado. El propio director del departamento de Filosofía, Michel Foucault, declararía que: «Fabricamos como mercancía la sabia mentira porque el Estado nos paga»¹³⁶. Se admitían alumnos que no eran bachilleres y habrá problemas con la certificación de estudios y las evaluaciones, al final se dejará de apoyar el proyecto y se rechazará homologar los estudios cursados de ese modo por los estudiantes. Allí enseñaron Deleuze y Guattari, dirigidos por su amigo Michel Foucault, junto a otros muchos, como François Châtelet, Jean-François Lyotard, Louis Althusser, Alain Badiou, René Schérer, Roland Barthes, Jacques Rancière, Michel Serres, etc., Allí se forja la *French Theory*.

136 Cfr. Jean-Michel Djian *Vincennes, une aventure de la pensée critique*. Flammarion, Paris, 2009.

Jacques Lacan dio allí una conferencia muy pronto interrumpida por estudiantes hostiles. Desde 1971 se conoce esa universidad como la de Paris VIII y su experimentalidad no duraría mucho más allá de 1980 cuando es transferida a Saint-Denis, dado su estado de abandono y degradación y una vez cesado el apoyo gubernamental a la experiencia.

En lo relativo al tratamiento de las enfermedades mentales ocurrió exactamente lo mismo. Tras la segunda guerra mundial se produjeron sendas experiencias de renovación en el tratamiento de la enfermedad mental, el de la comunidad terapéutica inglesa y el de la psicoterapia institucional francesa: se trataba de involucrar a toda la institución psiquiátrica en el tratamiento y poner bajo tratamiento al Hospital en su conjunto de forma global, horizontal e involucrando a todos los implicados en la administración, gestión y decisión. La crítica antipsiquiátrica y movimientos filosóficos afines como los liderados por Deleuze-Guattari y Foucault (esquizoanálisis, poder psiquiátrico e historia de la locura), si bien tuvieron momentáneos logros en clínicas novedosas como las de Saint Alban (Francisco Tosquelles) o La Borde (Guattari), terminaron favoreciendo la desinstitucionalización, la cual, fue primitiva y bienintencionadamente orientada hacia el cierre del Hospital psiquiátrico sustituido por redes de servicios de salud comunitarios. En 1955 existían en USA 600.000 camas psiquiátricas en los hospitales, en poco más de diez años se reducirían a 100.000. Resultado: El

neoliberalismo aprovechó el impulso antipsiquiátrico y se lo agenció, derivándolo hacia el desmantelamiento del sistema de cobertura hospitalaria de la enfermedad mental, con lo cual, el triunfo de Basaglia al lograr el cierre de todos los hospitales psiquiátricos en 1978 en Italia no se tradujo en nuevas formas mejores de tratamiento de los enfermos mentales crónicos y graves sino en su abandono a la familia o a la mendicidad. Berlusconi, Thatcher y Reagan, mediante el auge del neoliberalismo, se encargarían de ello. He aquí la prueba de cómo un buen impulso libertario puede ser tomado como excusa para políticas reaccionarias de desmantelamiento de la cobertura social-estatal. Ya Marx se manifestaba en contra de que los obreros pudiesen comer en las Iglesias porque, de ese modo, los patronos podían bajarles aún más los salarios, pues ya comían. Del mismo modo, toda reforma y ampliación comunitaria de los recursos del Estado, como los de salud mental, han de realizarse, sin mermar los recursos del Estado, sin recortes, más bien al contrario, con ampliaciones, exigiendo a los políticos que se invierta más. Más sanidad y más educación públicas hay que exigir contra el desmantelamiento y los recortes en las existentes en aras de su transformación y mejora. Por eso señala Schürmann en su comentario: «tal y como Foucault analiza la constelación contemporánea de los modos posibles de autoconstitución, el sí mismo está enteramente inscrito dentro de luchas públicas¹³⁷». El

137 Reiner Schürmann «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», Op. cit., p. 304.

ejemplo anterior puede servir para darse cuenta de que un anarco-marxismo es lo que profesan quienes defienden al Estado frente al Mercado y prefieren lo público a lo privado, pero no por ello sin dejar de pensar también que el Estado es un enorme dispositivo de dominación y de control biopolítico del que habrá que intentar emanciparse igualmente. Al mismo tiempo, entonces, se aboga por que se le reconfigure de modo que resulte lo más benéfico posible y lo menos maléfico posible. Lo cierto es que al enfrentar el Estado al Mercado se sigue la política del mal menor. Considerando entonces que el Capital es la estructura de dominación por excelencia, un Demiurgo al que cabe oponer otras estructuras de dominación más benignas y menos destructivas, oponemos así el Leviatán al Demiurgo, monstruo contra monstruo, como dique de contención el uno del otro, y lo único que ocurre es que con eso, no es bastante. Semejante posición política es revolucionaria en economía, reformista en lo institucional y conservadora en lo antropológico y lo ecológico.

Un paso más separa esa Ilustración radical que defiende lo social y lo cultural de ésta nueva postmodernidad anárquica de la que hablamos, un paso que puede ser un abismo, siendo el malentendido dicotómico dualista que se genera en torno a esas tradiciones algo exclusivamente conveniente al mantenimiento de lo establecido. De ahí que el pensamiento de la dialéctica y el pensamiento de la diferencia tengan que llegar a ser comprendidos de un modo

no antagonista, no antinómico. Este es el ejercicio previo y necesario para que al final de la metafísica pueda siquiera presentarse una filosofía como la que nos propuso Reiner Schürmann, quién, no obstante, no se olvida de señalar que su propuesta es una «praxis antiprincipial en la prioridad de la cual no nos esforzaremos por leer ningún resurgimiento marxista¹³⁸». Y dicho esto contra la dialéctica, no obstante, su confluencia de segundo orden con el postmarxismo es bastante evidente. ¿O acaso no puede tenerse a Tony Negri como anarcomarxista y no es más que visible la confluencia del pensamiento de Schürmann y su lectura de Heidegger con el pensamiento de Negri y su lectura de Deleuze? Quizá sea de augurar un movimiento que emplace al anarcomarxismo como posibilidad ya no dialécticamente contradictoria, como una posibilidad hasta ahora presente en su ausencia pero emergente en la era de la presencia tecnológica y de la clausura de la representación.

Schürmann explica la manera en que en Heidegger ser y pensar son uno. Aunque el ser excede al pensar, en el pensar, se identifican, son uno dada la consideración de una ontología general, mientras que puede también considerarse que el ser precede al pensar dentro de una ontología regional. Y esa distinción entre lo que surge como acontecimiento de ser-pensar y el orden epocal que con ello se instaura, le permite señalar, que lo que hacen, por

138 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 339, nota 2.

ejemplo, Marx y Foucault, son teorías *regionales*¹³⁹, para las cuales, se puede bien decir que los asuntos del pensar están en última instancia determinados por los modos de producción, o que, ya para una arqueología del saber, se pueda decir, que el origen se ha de remitir a un *arché* y el pensamiento a una *episteme* –lo cual implica que el comienzo epocal tenga que ser descrito en términos de instauración de un saber– pero eso nos priva de la visión más fundamental de una ontología general y de que podamos apelar al *an–arché* originario para sustentar nuestra posición an–arquica.

Como en el realismo especulativo el ser siempre excede al pensar y desde luego al conocer:

«El régimen ontológico del nuevo realismo es un régimen democrático y no admite privilegios de ningún tipo. La realidad, y el pensamiento que la piensa, subsiste siempre más allá de todas las determinaciones que podamos hacer de ella (y de él), como una potencia abierta, un ser virtual que nada agota, un misterio que ninguna clarividencia elimina, un exceso que ninguna ordenación puede contener. Encargarse de la realidad, mantenerla como el asunto infinito de un pensamiento infinito, es la gran tarea de la filosofía y su gran responsabilidad: es la condición de posibilidad de

139 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 197 nota 244 y p. 198 nota 249.

nuestra comprensión, de nuestra creatividad, de nuestra libertad. Es cosa, pues, de corregir, y de abandonar ya, la falacia moderna, la falacia epistémica»¹⁴⁰.

En Heidegger es constante la pretensión de que sea el lenguaje o el ser o las cosas quienes hablen y no el Hombre ni el Sujeto. Nosotros no hablamos de la realidad, sino que de lo que se trata es de dejar que la realidad se manifieste, y si es que sabemos escucharla y hay suerte, quizá captemos algo, eso sí, a través del lenguaje o de cualquier otra forma, de hecho ya se manifiesta la realidad sin necesidad de nuestro concurso ni consentimiento, y a veces de manera harto desagradable cuando nos damos cuenta. Por contra, una estatua griega de Fidias hundida en el océano existe y le añade valor (estético) al mundo, aunque nadie la vea, porque irradia belleza.

En Reiner Schürmann no hay correlacionismo (prioridad de la relación sujeto–objeto en la conciencia humana) porque no hay *arché*, no hay fundamento epistémico ni teleología, luego ni el sujeto ni el objeto pueden servir de Fundamento. No hay prioridad alguna de la conciencia sobre la ontología, ni del tiempo sobre el espacio, ni del sujeto sobre el ser. Cuando el realismo especulativo pretende ir más allá del antropomorfismo parece ignorar que el antihumanismo y

140 Mario Teodoro Ramírez *Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo*. Dianoia: anuario de Filosofía, Vol. 61, N°. 77, 2016, p. 143.

posthumanismo de la filosofía de la postmodernidad ya lo hicieron, siendo una caricaturización de la postmodernidad definirla como la opción para la que todo es texto, construcción lingüística, relativismo. El materialismo frente al idealismo siempre defendió que la existencia precede al conocimiento de la misma y lo excede. Lo que ocurre es que dijo que lo que existe es materia y vacío, como Lucrecio, y no dijo que eran el ser y la nada en general. Una ontología materialista une ambas cosas pero se equivoca al pretender determinar a priori un ente, la materia ontológico general, como el ente por excelencia. Esa es una afirmación especulativa porque no está basada en la experiencia, consiste en decir que el ser antecede y excede al pensar, lo cual es lógico no experiencial.

Desde luego es asumible que la realidad será siempre más amplia que aquella realidad que abarcamos con el pensamiento. En esto se estaría de acuerdo con Heidegger, menos en definir el ser como materia, ya que el ser es apertura de acontecimientos, se podrá determinar material a posteriori pero no a priori.

Desde el punto de vista que propone Schürmann de la mano de Heidegger, fenomenológicamente, ser y pensar son originariamente simultáneos en su surgimiento y captación. Y esto es algo que se aprecia en los momentos de cambio histórico, de transición, de ahí que lo nuevo, lo original, el inicio o comienzo, la natalidad como el opuesto a la mortalidad, tenga la doble connotación simultánea de punto

de partida de una época y punto de partida del pensar. Y de ahí la distinción entre conocer (regional) y pensar (general). Así:

«en las épocas en que súbitamente se hace lo nuevo, la identidad de estructura entre la presencia y el pensamiento es solamente más evidente: si las filosofías decisivas no saben lo que, literalmente, les ocurre, es que se hallan a punto de un vuelco epocal cuyas latencias son aún desconocidas, innombradas e imposibles de nombrar. A los cambios de la historia, pocas cosas actuales y nuevas son dadas a conocer; en cambio, mucho de lo que es posible se da a pensar»¹⁴¹.

Cuando Foucault acusaba al marxismo de presentar dogmáticamente el materialismo o el marxismo acusaba a Foucault por presentar ideológicamente la sexualidad o la locura, el problema residía en que cada cual se centraba en una ontología regional. Foucault mostraba las determinaciones científico-ético-políticas discursivas que instauraban un saber-poder, el marxismo mostraba las determinaciones económico-materiales que instauraban la superestructura, pero hay un ámbito previo y más general en el que surgen simultáneamente todas las determinaciones, no ya desde la acumulación de ámbitos diversos, sino desde un único evento que se recibe, surge, adviene, y que no lo produce el hombre, que no es otro que el acontecer simultáneo de un

141 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 198.

nuevo modo de ser y de pensar, algo indeterminado que viene del ser. En ese quicio revolucionario es en el que hay que fijarse, hay un orden óntico cognoscible y un acontecer ontológico pensable. Lo segundo es lo que determina al ente en su totalidad, su condición de posibilidad, que se desvirtúa al no mantenerse abierto y quedar metafisicamente cerrado en comprensiones entitativas.

El sentido surge como una direccionalidad u orientación, de modo que «el tiempo es el sentido del ser al igual que el flujo es el sentido de un río»¹⁴². Hay una *epoché*¹⁴³ originaria en la que se abren sentidos de la historia, el ser humano puede corresponder o no, escuchar o no ese fluir. Si los desoye y erige principios privilegiados el impulso se pierde. Luego las totalizaciones dependen de una carencia de escucha, de un cierre de la apertura, de una sordera u olvido del ser. El retornar de un nuevo comienzo al ser poiético siempre es una posibilidad que anticipan los poetas, los creadores, los innovadores, así surge lo nuevo. Si se escucha bien se podrá oír que el capitalismo tiene sus días contados, pues: «No hay finitud más irrevocable que la de los regímenes epocales que nos prescriben lo que podemos hacer¹⁴⁴». Lo cual, quiere decir, que a lo que aspiramos no es

142 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 200.

143 La palabra epojé proviene del griego εποχή (epoché), que significa “suspensión” o “abstención”. En términos filosóficos, se refiere a la actitud de suspender los juicios y creencias previas para acercarse a un fenómeno sin preconcepciones. [N. e. d.]

144 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*. Op. Cit., II. §10. 2. La

a un nuevo régimen epocal sino a un entramado de modos de existencia plurales en el cual no esté prescrito ya de antemano lo que debemos hacer, sino que se abra la posibilidad para una autoconstitución plural, individual y colectiva de la acción, en la que se deje ser y se nos deje ser.

Schürmann considera esencial en la lectura de Heidegger distinguir entre lo original y lo originario, correlativa a la distinción entre comienzo (*Anfang*) e inicio (*Ursprung*). Esos son los dos niveles de la diferencia ontológica, de la diferencia entre los entes y el ser. Lo primero remite al comienzo de una era, a la constitución de sus principios, cuyos modos de surgimiento son innumerables, múltiples y parten de lo dado, lo segundo remite al acontecer del ser, a lo nuevo, que no tiene historia, y entre ambos se encuentra el modo de la transición. Como emergencia o surgimiento, lo original se articula a través de las épocas de la historia del ser, lo originario es lo que pone fin a la historia del ser y acoge la novedad, que se produce como un salto, como una discontinuidad radical. Lo *original* determina la verdad, se produce como metafísica, lo *originario* acontece como desvelamiento inusitado que resiste a la compulsión repetitiva, como eterno retorno de la diferencia.

Como el ejemplo más diáfano y entitativo para la comprensión de las distinciones conceptuales que Schürmann considera imprescindibles es el que realiza

respecto a la era precolombina y postcolonial del Perú, es a partir de tal ejemplo que abordamos la explicación de lo que significan las epocalidades. Comprender una era requiere comprender su surgimiento, su despliegue y su conformación, la constitución de los dispositivos que la rigen, comprender la superposición de otra era y su periodo de transición requiere la comprensión de otro mundo y de las amalgamas que se suceden entre ambos. Y finalmente es necesario un estudio destinado a comprender los saltos que posibilitan los estados de abierto transicional que se producen entre las eras. Pero el pasado es de suyo incognoscible desde dentro, nos es inmediatamente incomprensible:

«La identidad originaria entre la presencia y el pensamiento sigue siendo la gran ausente de toda reflexión sobre la historia; es la razón por la cual no comprenderemos jamás desde dentro qué significaba Delphos para los griegos, Sacsayhuaman para los incas, o aún la predicación de Jesús para los judíos. ¿En efecto, cómo repetir la emergencia mutua de las cosas, de las acciones y de las palabras, una vez que su interdependencia ha cambiado de modo? Es debido a que el origen, como surgimiento instantáneo, no tiene historia; que permanecemos sin voz cuando querríamos saber qué era el puma antes de la conquista del Perú, cómo estaban presentes todas las rutas transandinas, el sistema decimal, los trabajos y los sacrificios, los adornos,

las estatuas en metal, los templos de Cuzco, los caciques y el emperador, la muerte, finalmente»¹⁴⁵.

La nadificación óntica, aniquilación de un pueblo, no equivale a la nadificación ontológica, a su borradura completa, de ahí que mediatamente podamos acercarnos a la historia de pueblos y acontecimientos desaparecidos. Sin embargo al origen original se contrapone el origen originario: «La emergencia mutua de los entes en la cual la nada temporaliza el ser es el origen originario, el *Ursprung*»¹⁴⁶. Mientras que los principios de las épocas surgen de la reunión de las cosas, acciones y palabras históricamente dadas en un origen original, lo nuevo en la historia acontece en un origen originario que surge a partir de la nada. El surgir y el ocultarse son simultáneos en esa emergencia común vislumbrada desde dos puntos de vista, por eso:

«La anticipación del futuro en tanto que actualización temporal de la estructura del mostrar–ocultar no es la misma en lo originario y el original. Al comienzo de una era de la presencia, nuevos entes entran en la economía de las palabras, de las cosas y las acciones. El oro de los conquistadores, las palabras fijadas en la iglesia de Wittenberg (si es que este gesto existió), los logros de los campesinos después de Thomas Müntzer, son tantos otros elementos nuevos que componen la economía de

145 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 204.

146 Ibid.

la modernidad que comienza. Pero el oro, las tesis de Lutero y la rebelión de los campesinos estaban ausentes, económicamente imposibles, hasta este giro epocal. Con los cambios de la historia ciertos entes se retiran («Al final del Medievo, la lepra desaparece del mundo occidental» (Foucault), se ocultan, caen en la *lethé* y otros se muestran. Por ahí comienza una edad. He aquí la estructura del mostrar–ocultar óntico tal como la deconstrucción –la «superación de la metafísica»– permite leerla en los momentos de transición. La estructura del mostrar–ocultar ontológico, en cambio, no reclama los entes»¹⁴⁷.

Desde los comienzos originales, ónticos, puede vislumbrarse lo que aparece y desaparece en cada momento, lo que se olvida y lo que se recuerda, pero lo que se muestra y lo que se oculta originariamente es inaprensible, aunque a partir de ambos surgimientos se anticipa el futuro. Para la deconstrucción o superación de los principios epocales, para la subversión de las dominaciones, es necesario el desmantelamiento de los pilares ónticos que las sostienen pero el desmantelamiento ontológico, entendido como el evento de apropiación múltiple que pueda llegar a operar es siempre imprevisible, una estructura anterior a la experiencia (histórica) que es la que la hace visible. El ejemplo que seguimos es cuando se nos

147 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 205.

habla de la historia del Perú:

«Cuando un ente como la ciudad de Cuzco estaba habitada por los descendientes del emperador, con exclusión de todo otro clan, el ser epocal se daba distintamente que en el tiempo en que Pizarro hizo construir iglesias y conventos sobre las habitaciones incas parcialmente arrasadas; y Cuzco «se da», «hay» esta ciudad, distintamente cuando se convierte en mercancía para el mercado turístico internacional»¹⁴⁸.

Erramos al comparar la misma ciudad en distintas eras como si fuese la misma. El modo de presencia no es el mismo en cada momento y terminan siendo inconmensurables, sin embargo, pese a esas discontinuidades del ser epocal hay una continuidad de la ciudad de Cuzco a través de la historia. En cada etapa hay el acontecimiento de presencia–ausencia más bien que el de pura ausencia. La deconstrucción libera la idea de surgimiento a partir de la nada, de emergencia, superando los principios fundacionales y mostrando que, en su origen, los cimientos no son nada, son como *agua en movimiento* luego congelada. Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* todavía atribuía la construcción de la verdad al hombre, aunque ya reconocía que semejante arquitectónica conceptual estaba erigida sobre «agua en movimiento». Heidegger inicialmente situará al hombre como ente privilegiado, después a las

148 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 213.

comunidades o las obras, pero finalmente, leído desde el final, como hace Schürmann, llevando su pensamiento hasta sus últimas consecuencias, no privilegiará ningún ente, sino que será en todo caso el que tenga la disposición poética quien habrá de dejar que ocurra, esto es, quien podrá concurrir con «el surgimiento precario, fundador de nada»¹⁴⁹ que en lugar de cerrar, abre, aniquilando las pretensiones fundacionales.

Nuestra época de la globalización tecnobiopolítica es al tiempo de la más cerrada que haya existido aquella en la que es posible un cambio completamente distinto, la posibilidad de emergencias múltiples inusitadas, de un salto dentro del juego más serio. Y eso porque la eclosión originaria es la fuente espontánea de las eclosiones históricas, de las revoluciones. Ante el cierre más férreo mayormente pugna la más pujante emergencia. Lejos de la dirección hacia el Uno (*pros hen*) y en consonancia con el surgir primordial (*phyeiri*) nuestra época, no exenta por ello de regulaciones posibles, es pensada de nuevo:

«En el final de una época, cuando expira su principio, la restitución del problema de la presencia («la cuestión del ser») se muestra inextricablemente ligada a la destitución de todo referente último. La edad post-moderna, inaugurada por Nietzsche es aquella en que la disponibilidad de la verdad referencial para

149 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 214.

propósitos de legitimación deviene sospechosa (...) (se constata así) que ella es sin principio, anárquica, y que a las edades de transición, el origen, como puro *phyein* es todo lo que nos queda para pensar la verdad»¹⁵⁰.

Heidegger, en su tercer y último periodo, tras una comprensión todavía humanista y una comprensión de los órdenes epocales, pasa a una comprensión diferencial, a eso que se da, a la donación del ser, que no es ya ni humana ni histórica sino lo que surge espontánea y discontinuamente y que «se halla situado en el lenguaje de modo tal que impide pensar el origen de otro modo que como an–arquico, no principal, múltiple»¹⁵¹. Para Heidegger el cambio epocal más relevante de la historia de Occidente es el que se dio al inicio de la filosofía cuando tras el pensamiento presocrático comenzó la clausura que implica la metafísica. Las categorías para dar cuenta de ese cambio son tres: prospectivas, retrospectivas y de transición. No vamos a explicar aquí cómo Schürmann siguiendo a Heidegger trata de dichas categorías del origen presocrático, solo diremos que son válidas como esquemas para pensar la presencia restituyendo su sentido originario frente a las puestas en presencia originales, esto es, recuperando su sentido primario anterior al cierre metafísico. Una operación discutible que no podemos desarrollar aquí.

150 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 218.

151 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 220.

Tenemos entonces que las categorías prospectivas partiendo del origen originario remiten al inicio del pensar en los griegos presocráticos, que las categorías retrospectivas tomadas de Nietzsche pero que implican el final epocal, apelan al origen original y son muestra de nuestra era tecnológica y tenemos, que las categorías de transición, son con las que se junta el constructivismo y la deconstrucción. Con ese pensar triple podemos pensar simultánea y triplemente cualquier origen y deconstruir cualesquiera fundamentos, dejando lugar al surgimiento de otro inicio. Pero sería arduo seguir aquí a Schürmann en la importante temática heideggeriana del origen del pensamiento en la Grecia presocrática y, con el mismo resultado a la vez que como aplicación, podemos seguir el ejemplo del devenir epocal de la ciudad de Cuzco con el que nos ilustra el autor. Un ejemplo histórico sobre el que utiliza las mismas categorías pero en el cual se trata del ser no ya en general sino de un ente concreto e histórico, con el que se nos informa de forma mucho más clara y concisa.

Sigamos entonces con el ejemplo schürmaniano, anteriormente traído a colación que nos habla de la historia del Perú para así comprender los conceptos que nos atañen aquí y la compleja tabla de las categorías de la presencia que nos ofrece:

«Ninguna ruptura epocal ha sido más incisiva que la sufrida por las civilizaciones americanas cuando la conquista española. Así, antes de examinar los rasgos

fundamentales según los cuales conviene leer los virajes que, en general, separan las eras, procuraremos ver empíricamente cuantos tipos de estos rasgos –cuantas clases categoriales– se requieren para hacer inteligible esta escisión de 1531 de donde nace «el nuevo mundo». He aquí como un cronista describe esta novedad: «Los muy cristianos han llegado aquí con el verdadero Dios; pero fue el comienzo de nuestra miseria, el comienzo del tributo, el comienzo de la limosna, la causa de la miseria de donde sale la discordia oculta, el comienzo de las riñas con las armas de fuego, el comienzo de las ofensas, el comienzo de la espoliación, el comienzo de la esclavitud por las deudas, el comienzo de la deudas pegadas a la espalda, el comienzo de la peleas continuas, el comienzo del sufrimiento». Para comprender qué cambió en el Perú cuando Pizarro y sus tropas se convirtieron en amos, en unas pocas semanas, de un imperio tan vasto como España, Francia, Alemania y la antigua Austria–Hungría juntas, bastará con relatar los acontecimientos. Pero los hechos de armas, las astucias y las alianzas, una vez que han sido relatadas, no podremos saber qué mutación sufrió el principio inca –cacique supremo y sistema decimal– cómo se fijó un principio nuevo, cómo se implantó el dispositivo de recambio, cómo se aglutinó sobre el orden precedente. Se necesita una mirada más compleja»¹⁵².

152 Ibid.

El relato de la historia no nos explica las condiciones de posibilidad de la historia. La mirada compleja que se necesita es la triple ya comentada. Primeramente la *prospectiva*, que nos indica cómo era la cultura andina precolombina y cómo era la cultura española precolombina. En ese momento, necesariamente indirecto, habría que clarificar los elementos andinos y españoles originales para que podamos vislumbrar los elementos dominadores que pudieran anidar y restar en ambas culturas. Explicando entonces de qué manera se amalgamaron y superpusieron los principios metafísicos de ambas culturas en una sobre-determinación que nos dará pie para, ya de manera *retrospectiva*, esto es, desde el Perú actual como sistema de dominación, remontarnos al *momento de transición*, único espacio desde el cual podremos atisbar los elementos liberadores que también anidarían en ambas culturas y emplear así su potencial deconstructivo del principio actual.

Schürmann se basa sobre todo en el libro de Nathan Wachtel *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (1530–1570). De él extrae la mayor parte de sus consideraciones, como cuando indica que el consumo de coca era ritual antes de los españoles y su consumo como antídoto contra el agotamiento, todavía hoy en vigor, y no digamos el capitalista, surgirá a raíz de la importación de la economía mercantilista por parte de los españoles. Los ritos ancestrales perviven en Latinoamérica amalgamados con el catolicismo, en su momento fueron un modo de resistencia

ante la colonización aunque hoy coexisten bastante inoperantes subversivamente bajo un evangelismo de raíz protestante que erradicó la teología de la liberación anterior. Prospectiva y retrospectivamente vemos en el sistema de dominación Inca –pudiera tratarse igualmente del azteca– elementos de sujeción que se combinan con los que llevan los españoles. Pero será en los momentos de transición en los que se podrá apreciar en la cosmovisión Inca o incluso en la española, los elementos de subversión y de liberación. Discutir sobre qué imperialismo fue mejor o peor es un sinsentido porque todo imperialismo es detestable. Acceder a esa discusión sería como la de dirimir qué tipo de pena de muerte es mejor o peor: la guillotina francesa, la horca inglesa, el pelotón de fusilamiento chino, la silla eléctrica o inyección letal norteamericana o el garrote vil español. Pero es obvio que lo mejor no es ninguna de ellas sino que lo es estar contra la pena de muerte, al igual que lo mejor es estar contra todos los Imperios.

Con Pizarro y Hernán Cortés el cambio epocal sufrido por Latinoamérica se asemeja al shock de los japoneses cuando su emperador se rinde a los norteamericanos hablándoles por la radio cuando nunca habían escuchado su voz. El principio Inca o Azteca mutan y se fija un principio nuevo. Sigamos con el ejemplo del Perú: «Pizarro no hereda por tanto el estatuto *de princeps*. Este se fragmenta entre jefes indios locales, los vestigios del Estado inca separatista y el

Virrey de Lima»¹⁵³. Se trata de dos sistemas paralelos de dominación, el de los caciques indígenas y el del centralismo colonial. Buena parte del trauma de Latinoamérica tiene que ver con ese doble sistema de dominación. ¿No pudiera verse en la propia historia de España u en otras, sus fueros y regiones, esa misma dicotomía de poderes entre el regionalismo y el centralismo? Sin duda. Encontramos aquí un elemento epocal que puede encontrarse en otras muchas coyunturas históricas. La perspectiva nos muestra lo que cambia para los indígenas. Cuzco deja de querer decir, como mienta su etimología, el ombligo del mundo. El Inca deja de ser el centro carnal del universo. El sistema decimal organizativo es diezmado por las enfermedades europeas. La ciudad en forma de puma será cartografiada y perderá esa forma. Comenzarán a hablar español y perderán su idioma. Inicialmente los españoles fueron confundidos con Viracochas, esto es, deidades, aunque pronto se darán cuenta de su mortalidad.

La retrospectiva habrá de centrarse en lo que los conquistadores aportan de nuevo:

«Los nuevos «rasgos» se entremezclan aquí de distinto modo que los antiguos. Hay una continuidad visible pero que no impide una transformación radical. En el dominio de la producción y de la distribución se amalgaman por la fuerza de la necesidad. Los conquistadores han

153 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 238.

impuesto la economía monetaria. En el mercado que resulta de ello los indios y sus instituciones naturalmente juegan el rol de fuerza de trabajo explotada. Hemos visto que bajo el Inca, al contrario, la práctica de la distribución estatal hacía que la explotación mercantil fuera imposible. Una amalgama tal de rasgos se verifica menos en los dominios de la vestimenta y del alimento. Los indios se resisten al consumo del trigo y, en menor grado, a la adopción del pantalón y del sombrero. Rasgos antiguos y rasgos nuevos siguen, completamente dispares, en el dominio religioso. Los cultos preincaicos, vivaces, subsisten paralelamente a la institución católica. Ritos clandestinos son practicados»¹⁵⁴.

Lo nuevo, la economía mercantil, las sepulturas eclesiásticas, la escritura, los caballos, las armas de fuego, la barba, son rasgos que no vienen a sustituir la teocracia, la economía estatal o el sistema decimal del Inca, sino que se amalgaman y transmutan forjándose con ello el Perú moderno. El que tanto en ambas culturas haya elementos de dominación como elementos de liberación no resta brutalidad a la conquista y que se diga que los ingleses en el norte o los belgas en el Congo fueron peores no resta tampoco, ya que al atender a las conquistas coloniales no se trata de una competición para ver quién fue el más malo. Todas las dominaciones han de ser rechazadas y, sin embargo, a menudo vemos que no hay ninguna simetría

154 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 241.

entre dos bandos opuestos sino que uno domina y otro es dominado. Este tipo de análisis categorial permite no posicionarse inmediatamente del lado del más débil, sino, hacerlo tras atender a los elementos liberadores que se atisban en las categorías de transición. Los débiles pueden portar horribles sistemas de dominación y en los conquistadores, a su pesar, pueden encontrarse valiosos elementos de liberación. Ninguno tiene el patrimonio del dominio ni de la libertad aunque unos sean los dominadores y otros los dominados.

La transición de la era precolonial a la era colonial es una desposesión, a los indios se les priva de toda posesión. Al no ser la desposesión completa pues «hay reapropiación subrepticia (ya que) los indios desarrollaron el arte de camuflaje»¹⁵⁵, la aculturación completa fracasa y hay entonces una desestructuración sin verdadera reestructuración. Se ha producido por tanto una disyunción de cuyas fisuras puede valerse un pensamiento liberador:

«Así, para comprender bien lo que es un viraje se requiere una triple óptica. Las categorías prospectivas revelan los rasgos antiguos que padecen una transmutación. Las categorías retrospectivas revelan lo que es nuevo, original, en el giro, aquello por lo que el nuevo orden de cosas comienza. Pero de esta novedad sólo podemos hablar retrospectivamente. Las categorías

155 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 242.

de transición, en fin, deben manifestar en la crisis el *krinein* (separar) mismo. Las mutaciones, los desplazamientos, las continuidades, las rupturas no son inteligibles más que en vista de estos tres puntos de vista. La distribución nueva de los poderes, de las verdades, de las esperas (ver el mesianismo indio) no se deja aprehender en su novedad más que por esta triple aproximación en que las variables españolas invisten en las variables incas su porvenir y así desplazan el cuadro de conjunto. La línea de reparto que separa el dispositivo inca de su desplazamiento colonial aparece así como trazado por una táctica de reinterpretación»¹⁵⁶.

Lo que nos sitúa en una posición hermenéutica. En base a las tres categorías mencionadas y visto que el dispositivo se ha ido desplazando a lo largo del tiempo, desde el inicio, manteniendo aunque cambiantes las rupturas y subversiones posibles, tendremos localizado para hoy y el porvenir los lugares an-arquicos que aún afloran en una Latinoamérica en la que, si bien la aventura colonial no ha concluido –y nada hay que apunte a lo contrario– bien podría estar a punto de terminar:

«Las vías que acusa la mirada retrospectiva no difieren esencialmente de las descubiertas por el análisis prospectivo. Lo mismo que ninguna imaginación ni ninguna profecía habría podido presagiar, antes del

156 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 243.

cambio padecido por Cuzco, que el principio inca giraría hacia el principio colonial, aunque retrospectivamente, la continuidad esquemática salta a la vista, lo mismo que mirado retrospectivamente hay persistencias a través de los encadenamientos»¹⁵⁷.

Entre el declinar del principio Inca y el consolidarse del principio colonial hubo un espacio de libertad, un entre medias de la amalgama principal luego resultante. Se trata de un espacio que después también irá mutando, manteniéndose entre las fisuras de todo mundo que, de manera imposible, pugne por la totalización. La superación de la metafísica en la era tecnológica y global, el final de la metafísica, la emergencia de otro comienzo, es algo que no puede ser previsto ni pronosticado. Tampoco es muy aventurable si el giro comenzará de manera regional o afectará al orbe entero, puesto que la acción an-arquica es micropolítica, mesopolítica y macropolítica, al mismo tiempo. La oposición a los principios, deconstructiva, opera a través de la metafísica:

«Al mismo tiempo, hay que confesar que nosotros no comprendemos nada. Y ello no solamente por la ausencia de una escritura inca. El *arché* y el principio no nos dicen todo del origen, no todo el origen. No permiten comprender cómo las cosas estaban presentes para la experiencia cotidiana. El origen como *arché*, y como

157 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 271.

principio, disimula la presencia. Cómo fueron presentes las cosas antes de la llegada de los conquistadores se nos escapa para siempre. No todo está dicho en el auge de la civilización inca, cuando describimos sus conquistas, su uso soberbio del sistema decimal, su desdén por lo particular y lo individual. Otro tipo de auge queda por comprender, el auge como surgimiento de la presencia, el origen como *Ursprung*»¹⁵⁸.

A ese origen que dio lugar a la cultura andina pre-incaica, al origen presocrático del pensamiento que dio lugar a la civilización occidental, es a lo que Schürmann denomina *an-arché*. El eclosionar que da lugar a algo nuevo a partir de la nada, el momento de inicio sin pasado determinante ni futuro predeterminado. Algo que se atisba también en los momentos de transición entre las épocas, ya que es la condición de posibilidad del cambio histórico. Se trata con ello de una manera de entender el Ser en Heidegger comprendido como *acontecimiento* y que, con un poco de esfuerzo, pudiera llegar a resemantizar el vocablo revolución.

Para todo eso ha sido necesaria y es aún necesaria una ingente labor de deconstrucción, que inicialmente Heidegger denominó destrucción: «Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, desmantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos sobre la historia de

158 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. Cit., p. 44.

la filosofía. Destruir significa: abrir nuestros oídos»¹⁵⁹. Resulta un hecho, de obligatorio comentario, señalar, cuando se expone la filosofía de Jacques Derrida, que la palabra «deconstrucción» procede de Heidegger. Sin embargo, aunque todo el mundo considera, con razón, que con ella se alude al concepto principal de la filosofía del gran pensador galo, que justamente se apropió con fortuna de lo que el ambiente filosófico de su juventud ofrecía; no se suele mencionar que también Gerard Granel¹⁶⁰ y Reiner Schürmann¹⁶¹ supieron recoger esa idea y ponerla en funcionamiento. El que ninguno de los dos lograra articularla a través de un pensamiento marcadamente original, como el derridiano, es otro factor que tuvo que ver con el hecho de que no hayan recibido un mayor reconocimiento y consideración por parte de la comunidad filosófica internacional. En la historia de la filosofía también cabe el

159 Martin Heidegger *¿Qué es filosofía?*. Herder Barcelona 2004, p.56. Trad. Jesús Adrián Escudero. «Destrucción no significa aniquilar, sino desmontar, escombrar y poner—a—un—lado (*Aiif—die—Seite—stellen*) —a saber, las proposiciones solamente historizantes (*historischen*) sobre la historia (*Geschichte*) de la filosofía. Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído» (Heidegger *¿Qué es filosofía?* Trad. Adolfo B Carpio). Y cfr. Heidegger *Ser y Tiempo* § 6.

160 Cfr. Gerard Granel *Jacques Derrida et la rature de l'origine*. [Etude initialement parue dans Critique n° 246 (novembre 1967)] & *Incipit Marx. Homologie marxiste de 1844 et la question de la coupure*. Paris, Traditionis Traditio, Gallimard 1972.

161 «Así pues, la palabra «deconstrucción» no es originalmente, como se piensa a menudo, «la excelente expresión de Derrida»». Reiner Schürmann «Que faire à la fin de la métaphysique?». Op. cit., nota 2, p. 366.

triple análisis prospectivo, retrospectivo y transicional, respecto a los conceptos y el pensar.

El término *deconstrucción* tal y como se utiliza en la filosofía contemporánea y ha sido popularizado y hegemonizado magistralmente por Derrida, procede directamente de Heidegger, quien, como bien expone Jesús Adrián Escudero¹⁶², ya en 1919 hacía uso del término latinizado *Destruktion* para hablar de una *destrucción fenomenológica*.

Tal procedimiento conlleva una crítica pero también una apropiación. Poco después pasará Heidegger a hablar de una *destrucción de la historia de la ontología*, desde 1921, ya concebida como un *desmontaje regresivo* que anticipa el tema del *desvelamiento hermenéutico de los prejuicios* a partir de una genealogía de reminiscencias nietzscheanas.

Se vislumbra entonces que con la crítica de la metafísica tradicional mediante el desvelamiento del olvido del ser no se trataba de un procedimiento meramente destructivo sino de un quehacer filosófico que conllevaba *destrucción* y *reconstrucción* simultáneamente. Ya en 1927, fecha de la publicación de *Ser y Tiempo* la *Destruktion* se emplea conjuntamente como medio para la reducción y la construcción fenomenológicas, adquiriendo definitivamente las connotaciones de la *deconstrucción* propiamente dicha.

162 Jesús Adrián Escudero *Guía de lectura de Ser y Tiempo*. Vol.1. Herder. Barcelona 2015. Anexo: *El concepto de Destrucción*, p. 92.

Es mérito de Jacques Derrida el haber sido de los primeros y el que quizá mejor ha leído semejante proceder desde el interior de la filosofía de Heidegger, una deuda que no ha dejado de reconocer.

Como bien explica Derrida en su texto *El silencio de Heidegger* con la deconstrucción se contraviene la interpretación hegemónica de Heidegger realizada por Jean Beaufret y sus seguidores prosiguiendo una estela abierta más bien por Sartre y Merleau-Ponty, la estela existencialista. Derrida opera forjando luego una lectura propia junto a Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, una interpretación marcada por un elevado interés por la dimensión política de los textos heideggerianos, en la que habría que incluir a Schürmann. Sin embargo, mientras sobre los demás ha sobrevolado el fantasma del nacionalsocialismo y el caso ha sido insistentemente comentado, en Schürmann, el *affaire* se supera inmediatamente, ya que al abordar la política heideggeriana leyendo al filósofo al revés, desde el final hasta el principio, se impide a todas luces que ese tema impregne su obra. El filósofo francés de la deconstrucción acierta al declarar que Heidegger «nos lega la obligación de pensar eso que él mismo no ha pensado» y valorar sobre todo la «necesidad de leer a Heidegger como él no se ha leído a sí mismo¹⁶³».

163 Jacques Derrida *El silencio de Heidegger*. Texto leído por Derrida en el Coloquio sobre «Alcances filosóficos y políticos del pensamiento de Heidegger» que tuvo lugar en Heidelberg en 1988, que recogemos de Internet en traducción de Diego Tatián.

Sin embargo, no ha sido Derrida quien mejor lo ha hecho, nos atrevemos a decir que tal operación ha sido lograda con mayor tino por Schürmann y no tanto por los derridianos, aunque haya pasado mayormente desapercibido y haya quedado sorprendentemente silenciado.

En realidad, el inventor de la deconstrucción no fue otro que Nietzsche cuando, al abordar el fenómeno de la moral adherida al conocimiento, acuñó esa estrategia de desenmascaramiento que fue la *genealogía*, una operación proseguida por Heidegger, a su manera, y proseguida también por Foucault y por Derrida. Tanto la genealogía y arqueología de Foucault como la deconstrucción de Derrida trabajan como un procedimiento de reescritura, heredan de Nietzsche el trabajo filológico, minucioso, historiográfico y erudito, como requisito previo al acecho del detective filosófico que avanza a través de la metafísica, atravesándola y mostrando que sus más firmes fundamentos eran nada. Así, frente a la búsqueda metafísica del origen puro lo que procede es la búsqueda filosófica del origen caótico y azaroso que ha juntado piezas extrañas al azar. El mundo no se constituye racionalmente encajando piezas un inteligente Demiurgo.

El comienzo metafísico es un principio prístino, claro y distinto, puritano e inmaculado, mientras que el comienzo histórico es sucio, está manchado, borroso, entreverado de

una diversidad y pluralidad que solamente con posterioridad se irá solidificando y puliendo en dogmatismos.

Mientras que Foucault a través de la genealogía conjura la quimera del origen como principio acudiendo a la historia, Schürmann da un paso más, y conjura la metafísica mediante la ontología siguiendo a Heidegger más de cerca. Nuestro origen radica en el azar de un devenir entendido como ser-fluyente, algo que en un momento posterior cuasi-inmediato irá cogiendo adherencias históricas hasta quedar finalmente estático, petrificado, fosilizado. Foucault recae en la metafísica al focalizar el emergentismo como principio y ley singular de una aparición y en eso Deleuze habría estado más avisado, porque la emergencia de la lógica del sentido proviene siempre del sin sentido, de un *anarché* paradójico. Por eso, mientras Schürmann deconstruye para encontrar la fuente del juego azaroso de todas las liberaciones, Foucault lo hace para localizar los diversos sistemas de sometimiento y acceder al juego no azaroso de las dominaciones.

La genealogía en Nietzsche iba dirigida hacia una transvaloración de los valores, un ateísmo consistente en no tener deudas o culpa ni para con los dioses ni para con los antepasados. Lograr la condición de espíritu libre es quedarnos libres de acreedores. En la dirección de desenmascaramiento de las ilusiones tenidas por verdades originarias de todo un sistema de comprensión le seguirá Foucault, también un hermeneuta de la sospecha. Hay un

origen originario abierto de las cosas pero Nietzsche y Foucault buscan los momentos en los que los hombres inventaron la ficción de un origen puro, absoluto e inmaculado, creación posterior retrotraída a principio. Con Heidegger podemos decir en ese sentido que los seres humanos inventaron el conocer y olvidaron el pensar.

Cruzando líneas y desatascando equívocos, tras un lento rumiar, podemos extraer ya hoy de la genealogía de la moral que los benefactores de la humanidad, los verdaderamente altruistas, los que más aportaron y aportan sin exigir nada a cambio, nunca fueron los cristianos, ni los trabajadores, tampoco los capitalistas, tampoco los egoístas o los poderosos, sino todos aquellos a los que todos éstos han odiado, perseguido, encarcelado o asesinado; procurando impedir su despliegue, su autoconstitución, porque del despliegue de los creadores los dogmáticos temen su ocaso. Cuanta ausencia de represión eres capaz de soportar sin ser destruido es lo que te dará la medida de tu desmesura. Y por ello compañero de viaje habrás de buscar, no alumnos ni discípulos, sino seres que también son universos, que han establecido una lejanía en torno suyo, soportadores de la soledad con quienes podrás compartir la nostalgia, que es ese dolor que se experimenta ante la proximidad de lo lejano; aquellos quienes también buscan encerrar la eternidad en la jaula del instante. Una comunidad así habrás de querer, sin concesiones, sin rebajas, en la que brille el lema: «De cada cual según sus capacidades y a cada cual

según sus necesidades», pero por fin, verdaderamente, esto es, una comunidad que haga regalos, en la que abunden los que tienen muchas capacidades y muy pocas necesidades. De modo que será siempre una comunidad excedentaria, sobreabundante, altamente nutritiva y contraria a nuestra famélica sociedad de la abundancia. Eso sería una comunidad *an-arché*, como dicen, por-venir, pero que de algún modo ya siempre está presente en su forma de ausente. Todos los instantes se convierten allí en decisivos porque en todos ellos te la juegas. Ahí el dolor dice pasa mientras que el placer pide eternidad y formas parte de una comunidad libre.

Dentro de semejante movimiento del pensar se juegan los temas más importantes del pensamiento actual y no ha sido otro sino Reiner Schürmann quien más y mejor supo explotar el anti-humanismo heideggeriano, profundizándolo, hasta el punto de sacar de él sus mayores consecuencias. El fin de la metafísica y la muerte del Hombre son la misma cosa, se co-implican y retroalimentan. En Heidegger, semejante posicionamiento deriva completamente de su noción de acontecimiento (*Ereignis*) como presencia fenomenológica independiente de lo humano. A partir de la lección de Schürmann, el «acentuar la centralidad de la noción de acontecimiento significa pasar de una definición puramente negativa del fin de la metafísica a una reformulación positiva»¹⁶⁴. El concepto de lo humano devino el principio

164 Alberto Martinengo *Anti-humanisme et anarchie chez Reiner*

que fundó una modernidad que ha llegado a su final, luego la Historia tiene ahora que ser concebida como un proceso sin sujeto, atendiendo a la epocalidad del ser que se auto-instituye. Y entonces es cuando vemos que el anti-humanismo es una de las máscaras de la deconstrucción de la metafísica. *Podemos auto-constituirnos como sujetos anárquicos en la medida en que atendamos a la epocalidad nueva del ser que se autoinstituye.*

Solamente una vez que han desaparecido los principios que fundan una era pueden surgir otros nuevos, o, mejor aún –y como propone Schürmann– puede que ya haya llegado el momento de que ya no sean necesarios los principios fundacionales y se pueda, por fin, habitar la tierra sin ellos. Como dijera Foucault el dominio no es algo necesario. Por eso los caminos del bosque, la madera y la materia de la que estamos hechos, no llevan a ninguna parte y no hay necesidad de una teología ni de una teleología. La deconstrucción del sujeto vuelve insostenible toda escatología, ni la Historia colectiva ni la historia individual o biografía tienen ya finalidad alguna. La praxis se convierte en la condición misma del pensar, quedando la metafísica prioridad de lo teórico sobre lo práctico invertida y

Schürmann: «una lectura que podría ser definida como esencialmente de izquierdas». Cff. en:
http://download2.cerimes.fr/canalu/documents/utm/Communication_A._Martinengo.pdf (bajado 22/02/2018).

transvalorada, la teoría es una praxis¹⁶⁵.

Schürmann recoge el gesto anti-humanista de Marx, Nietzsche y Heidegger, pero sin olvidar que también lo recogen Althusser, Foucault o Levi-Strauss. En los maestros de la sospecha se produce una experiencia de plurificación fruto de una ruptura, de un giro o viraje del pensamiento que marca el pasaje de la era moderna a la era postmoderna en la que ya estamos: «Para el pensamiento y a partir de la clausura, el origen significa un surgimiento múltiple de la presencia¹⁶⁶. La clausura de la metafísica es a la vez el final de la filosofía moderna desde Descartes y del programa filosófico tradicional que comenzó con Platón. La triple ruptura con el humanismo por los antihumanistas mencionados está vinculada con las temáticas paralelas de la ideología, de la fábula, y del olvido del ser, en una historia de la metafísica centrada en el ente: «El antihumanismo de Marx resulta, no del descubrimiento de un continente científico nuevo (Althusser), sino de la práctica originaria y de su alotropía atomista, monádica»¹⁶⁷. Lo que nos lleva a

165 Véase: «Los intelectuales y el poder». Entrevista a Michel Foucault por Gilíes Deleuze en: Michel Foucault *Microfísica del Poder*. Editorial La Piqueta. Madrid 1994, p.77. Donde Foucault dice: «la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica» y Deleuze añade: «una teoría es exactamente como una caja de herramientas. (...) Es preciso que sirva, que funcione».

166 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. cit., p. 70.

167 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Ibid. p.71. Althusser al final de su vida y desprendiéndose del determinismo marxiano propondrá concebir la *estructura* como *abierta* en su *materialismo aleatorio*: «¿En qué se

una distinta economía de la presencia, en la cual, el ser originario se retrotrae a la actividad por la cual los seres humanos sustentan sus vidas.

Esto supone una ruptura y un paso a «una economía postmoderna de cosas, de acciones y de palabras. Ya no hay referente último, sino solamente una profusión de acciones originarias a partir de las cuales los hombres satisfacen sus necesidades elementales. El origen se fragmenta¹⁶⁸ y el pensamiento se inserta en un espacio eminentemente político. Una nueva economía que al añadir a Nietzsche, a partir de su hipótesis sobre el eterno retorno, de su noción de correlación de fuerzas y su concepción postrera del Ser entendido como Devenir; produce un desplazamiento radical: «la transmutación del origen como principio único en el origen como actividad polimorfa»¹⁶⁹. Y todo ello tiene lugar en una comunidad de la era postmoderna, la nuestra, en la que se tendrá que volver a plantear de nuevos modos la clásica apuesta marxiana relativa a la reapropiación colectiva de los medios de producción.

Una comunidad de iguales, sin servidumbre, en la que no

convierte en estas circunstancias la filosofía? Ya no es el enunciado de la Razón y del Origen de las cosas, sino teoría de su contingencia y reconocimiento del *hecho*, del hecho de la contingencia, del hecho de la sumisión de la necesidad a la contingencia». Louis Althusser *Para un materialismo aleatorio*. Op. cit., p. 34.

168 Ibid.

169 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Ibid. p. 72.

hay principio, ni príncipes, ni líderes ni profetas, ahora dispersa, es cada vez más abundante. ¿Los reconoces cuando los ves pero os miráis con desconfianza? Claro, porque vivimos en una época de transición, en un suelo en el que lo viejo ya está caduco y lo nuevo no acaba de surgir, en el que no hay que pasar a ningún otro lado sino sostenerse en esa grieta y agrandarla, pues ese espacio no ocupado por lo viejo ni sustituido por lo nuevo es el de una ontología de la presencia plena, el de la libertad y la revolución permanente. No cerrar la apertura sino habitar en ella y dejarla ser resulta necesario para poder ser en ella, hasta que logremos hacerlo sin la angustia por la incertidumbre, sin recelo, sin necesidad, sin esclavitud, pues la aceptemos sin sentido.

La actitud del anarcántropo es la de participar en una revolución sin sujeto revolucionario y en una comunidad de las diferencias enlazadas. Su antítesis, si la hubiera, sería el randroide, el anarcocapitalista o libertariano, ese psiconarcisista cínico bien acorde con el capitalismo mundializado que cuanto más se funde con la masa individualista de los adictos al interés y a lo privado más idéntico es a los de su calaña consumista; aunque se crea más libre y diferente que ninguno. Ahora hay que cobrar conciencia de desclasados, excluidos, extranjeros y refugiados, para poder acceder a la acción radical que exige nuestro tiempo. Esa es la situación histórica en la que nos encontramos ahora, cuando de lo que se trata es de no

colaborar con el sistema y de mostrar en la inmediatez, en todo momento, nuestra más profunda disconformidad con lo establecido.

Con Heidegger bien podrá pasar lo mismo que ocurrió con Marx y con Freud, de modo que en el futuro, mediante el despliegue del anarquismo ontológico implícito en su pensamiento, un despliegue que ya ha impregnado notablemente al postestructuralismo, a la hermenéutica y a la postmodernidad en su conjunto, pueda llegar a configurarse una nueva formación discursiva que logre mostrar y articular un actuar para la era de la técnica.

Articular un actuar acorde a nuestra era es algo que no podrá surgir de ninguna de las ciencias sino tan solo de la filosofía y de las artes, tras un movimiento de constitución semejante a lo que ocurrió con el marxismo y con el psicoanálisis, en el pasado. Pues como dijera Michel Foucault en los años 70 del pasado siglo al distinguir entre la fundación de una ciencia y *una instauración discursiva* : «el reexamen de los textos de Freud modifica el psicoanálisis mismo y los de Marx el marxismo»¹⁷⁰, motivo de que no se trate de un dominio estrictamente científico que evolucione como tal y en el que se desarrollen, solamente, redescubrimientos y reactualizaciones; sino de un proceso que se caracteriza también por un *retorno a*, esto es, por una

170 Michel Foucault *Entre filosofía y literatura*. Obras esenciales vol.1. Editorial Pai- dós. Barcelona 1999. 20. «¿Qué es un autor?», pág. 348.

vuelta a los inicios que ha de abordarse desde el final. Foucault vuelve aquí a confluir con Schürmann, o viceversa, pues en el momento inaugural de un nuevo discurso:

«Apostar por la verdad es entonces preservar la novedad de esta puesta en obra: para el freudismo o el marxismo, invertir en la verdad sería guardar viva la insurrección organizadora de «el conjunto de los entes» tal como lleva los nombres de Freud y de Marx; sería salvaguardar (*bewahren*) su constelación aletheiológica (*wahr*), no en su fijación doctrinal, sino en su comienzo innovador. Los dogmatismos freudianos o marxistas, con su cortejo de sistemas de opresión individual o colectiva, muestran a voluntad hasta qué punto es fácil para lo original pervertirse, haciéndose principio»¹⁷¹.

Con las corrientes de pensamiento hay que practicar una re-visión. No para rescatar ningún origen puro primigenio sino tanto para ver lo que ya estaba allí desde el comienzo pero nadie se había dado cuenta hasta el presente, así como para atisbar lo que no estaba y tiene que ser hoy incorporado. Con todo, este momento está en consonancia con el segundo periodo de Heidegger, con cuando se pasó del tema de la comprensión al tema de la epocalidad. Y luego Schürmann reconocerá incluso todavía un tercer periodo, siendo este último el más relevante, aquel en el que no se trata ya solo de ser fiel a un momento innovador en la

171 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. cit., p. 220.

historia, sino también de atender al surgimiento de la presencia, a su emergencia, donada a partir de la nada:

«“Eso” que da, no solamente no porta ningún nombre humano sino que se halla situado en el lenguaje de modo tal que impide pensar el origen de otro modo que como an-arquico, no principal, múltiple: eso neutro, *Es*, no es ni el ser ni el tiempo. Y si «es» la palabra, lo es en tanto que un acontecimiento «para la determinación del cual nos faltan aún las medidas». «Eso», la venida a la presencia, no es nada –como la visibilidad de lo visible no es nada–. Al mismo tiempo esa venida es todo: es la mostración de lo visible y en ese sentido su verdad. Aquí ya no hay riesgo alguno de dogmatismo y nula posibilidad de gestación sistemática, ya sea del pensamiento o del actuar»¹⁷².

Un saber o una verdad o un mundo no proceden en última instancia de un dónde asible mediatamente por causas, la genealogía no llega hasta ese punto inicial, sino a su falseamiento, pues hubo un momento *originario* en el cual algo surgió, un acontecimiento, un evento por el cual se presentó algo, algo que advino, emergió, primitiva y diferencialmente a la vez como presencia y como ausencia, como oculto y desocultado simultáneamente; sin el concurso de los hombres. No un solo y único algo, sino una pluralidad, un advenimiento múltiple. Una pluralidad que no

172 Reiner Schürmann *Le principe d'anarchie*, Op. cit., Ibid.

estaba antes aconteció, emergió, como por ejemplo el surgimiento de un campo teórico, ya sea el del marxismo o el del psicoanálisis, o como por ejemplo una revolución, como la de la Comuna o la francesa o la rusa. Emergencias plurales no predecibles que sin embargo se pueden escuchar en su emerger para adherirnos a esas corrientes, o para ser sordos a ellas.

Solamente después acabará *eso* emergente articulándose como un orden y, de éste, sí que puede realizarse una genealogía, un regreso que nos lleve a unos comienzos ya no *originarios* sino *originales* –importante distinción schürmanniana– procediéndose así a cierta comprensión de una era o, si rebasamos la metafísica, accediendo a su incomprensibilidad originaria y deconstruyendo con ello su metafísica fundacional. Por eso una vez situados en este punto aún hay que distinguir entre el acontecer del ser y la conformación de las distintas modalidades de ser de las distintas épocas de la historia, ya que las épocas son diferentes y no homologables, de ahí que no sea cierto que quien desconoce su historia esté condenado a repetirla, porque la historia no se repite.

Cuidado habrá que tener entonces con los retornos pues no se trata de un volver al origen como pretensión de regresar a un *arché* fundacional, a cuando se supone que surge la ley, el gobierno, la autoridad. De ese modo dogmático es como con frecuencia el cristianismo y el marxismo han pretendido volver al origen, al Cristo

originario o al Marx originario con los que renovar sus corrientes, vivificadas entonces por un supuesto origen inmaculado; regresiones con las que se ha pretendido conjurar y limpiar la Inquisición o el Estalinismo o, más bien, con las que se ha pretendido reinstaurarlos bajo otro nombre. Falso retorno entonces a un origen que ya es sucio desde sus inicios y que contiene tanto virtualidades positivas como gérmenes destructivos. Repensar es otra cosa, requiere tanto atender a la innovación que significó como atender al momento de transición epocal en el cual se gestó la gesta.

Reiner Schürmann no pretendió retornar a ningún Heidegger originario, por fin puro, limpio de sus excrecencias, ya que, precisamente, el caso Heidegger está en el comienzo de su filosofar. Sus errores humanistas vinculados a su participación en el nacionalsocialismo proceden de la fenomenología y del idealismo que aún impregnaron el laberinto de *Ser y Tiempo*. La estrategia hermenéutica para sacar una filosofía práctica de la ontología heideggeriana procede leyendo al primer Heidegger desde el segundo, corrigiendo al primer Heidegger con el último, pues tratamos con un pensador que, como Wittgenstein, tiene que ser leído empezando desde el final hasta llegar al comienzo. Quizá ese modo de leer sea el más idóneo con todos los pensadores, ya que con ello nos libraríamos de sus bandazos y recogeríamos lo fructífero alcanzado por toda su labor discursiva. No

obstante, lo que se encuentra al comienzo y final del viaje por el pensar heideggeriano es un vacío, una nada intersticial en las grietas y fisuras de un inicio nunca suturado del todo, abierto siempre, por más que mediante múltiples procesos de retroalimentación llevados a cabo desde el final hacia el comienzo, se volviese una y otra vez a reinterpretar. Volver a los inicios de una instauración discursiva es una necesidad constante pero, con ello, no se retorna a un principio u origen sino que se retorna a ese vacío productivo que es sistemáticamente traicionado y que vivifica toda reflexión, ya que, ninguna puede agotarlo.

Una obra como la de Marx, la de Nietzsche, la de Freud o la de Heidegger, no es el paradigma de un gesto fundador definitivo sino la emergencia contingente de un legado discursivo precario que tendrá que ser leído desde el final hasta el vacío de sus comienzos una y otra vez, para sacar de ese legado sus mejores logros. Así, en la misma dirección que Schürmann o que el Foucault antes mencionado se ha manifestado Slavoj Žižek, al declarar acudiendo a una analogía con el cristianismo –que en este caso no es del todo equívoca– que, cuando se retorna al marxismo se aprecia que éste se compone de una serie de desplazamientos y de cortes violentos sin los cuales no sería hoy una formación discursiva universal:

«De la misma manera que Cristo necesitó la «traición» de Pablo para que el cristianismo surgiera como una Iglesia universal (¡recuérdese que, entre los doce

apóstoles, Pablo viene a ocupar el lugar dejado vacante por el traidor Judas!), Marx necesitó de la «traición» de Lenin para poner en marcha la primera revolución marxista: es una necesidad interna de la enseñanza «original» admitir y sobrevivir a esta «traición», sobrevivir a este violento acto por el que uno se ve arrancado de su contexto original y arrojado a un paisaje extraño donde tiene que reinventarse a sí mismo»¹⁷³.

Para que nazca la anarqueología ontológica tiene que traicionarse a Heidegger, para serle realmente fieles hay que forzar su pensamiento en su dirección más radical, rechazando toda universalidad monolítica en aras de una pluralidad surgida de la nada. Somos los posthumanos en transición los primeros en responder a la pregunta ¿por qué hay ser y no más bien nada?, y respondemos con, ¡hay nada!, ¡no hay ser! Si no hay *arché* no hay ser, en tanto en cuanto sea entendido a la vez como ente privilegiado, primero, y como fundamento último. El más general de todos los conceptos no es nada, es una grieta, una apertura, un *chaos*, del cual emergen acontecimientos. Entonces es Gorgias quien se sobrepone finalmente a Parménides tras una batalla cósmica de dos milenios y medio: el ser no es, si fuese no podría conocerse y si pudiese conocerse no podría ser comunicado a los demás. Las tres cargas de profundidad

173 Slavoj Žižek *On practice and Contradiction. Mao Tse–Tung*. Editorial Verso. New York 2007. Introduction: Mao Tse–Tung, The Marxist Lord of Misrule, p. 2.

sobre la línea de flotación del platonismo lanzadas por la mejor sofística explotan en Nietzsche y en una filosofía trágica que es alegre y cómica a la vez que la más seria y más profunda. La detonación de esa explosión se escuchará en Heidegger y Reiner Schürmann la expondrá. A nosotros nos toca vivir en ella, habitar en ella, ser en ella. La vida es ya un alegre proceso de demolición para los que habitamos en los oasis de la desertización capitalista del planeta, construyendo, creando, pensando, sintiendo, puesto que deconstruir no es sino desmontar un artilugio para con sus piezas construirnos otra cosa distinta, resignificar y reinventar conjuntamente. No se trata de poner una flor en el cañón de un fusil sino en convertir un fusil en una rosa, de transformar el dolor en gasolina o la docta ignorancia en la más alta sabiduría. Esa detonación conforma una comunidad que transforma las pasiones tristes en pasiones alegres.

La comunidad *an-arché* parte de una relación, de un don unilateral que no requiere restitución. Su regla inicial es la hospitalidad absoluta, el vínculo entre donadores mutualistas que, debilitada, constituye el *donum* y el *munus*, esto es, la desapropiación que se hace en común. Acoger al otro radicalmente implica acoger lo inhóspito suyo. Se trata entonces en esta comunidad de acoger una falta o una nada, en común, dada por desapropiación circulante y mediada por donaciones y hospitalidades compartidas a partir de la contingente finitud de cada cual. La hospitalidad absoluta se nos presenta como aporética y paradójica porque la *filoxenia*

requiere de la virtud que hace regalos recíprocos, requiere de un intercambio de presentes entre un anfitrión y un huésped, palabras que originariamente significaban lo mismo (*hostis*) y que muy tardíamente derivaron en enemistad –como bien sabemos por Mauss, Benveniste, Esposito o Derrida.

El dar originario no es un hacer deudor al otro porque el que aporta y recibe son todos e indistintamente iguales cuando la tierra ya es de todos y los frutos son de nadie. En el intercambio de dones consiste la hospitalidad condicionada más buscamos la absoluta porque la justicia está siempre por encima del derecho. Lo primero es acoger lo Otro múltiple y polimorfo radicalmente. Luego viene el acoger al otro, humano o animal o vegetal, también radicalmente, lo cual requiere tener cabida para el afuera absoluto. El afuera absoluto, la exterioridad, es algo que nos amenaza con la destrucción en tanto en cuanto tengamos identidad, derecho, cultura o biología, todas ellas áreas en devenir que no hay que fosilizar en un ser estático y petrificado.

La metáfora organicista, biologicista, es inevitablemente racista pues siempre acaba planteando el problema de un huésped parasitario que destruye a un organismo sano. Hay que evitar esa metonimia que nos habla de la expulsión de los cuerpos extraños alojados en nuestro interior. Al cuerpo social lo extraño le es benéfico siempre y nunca perjudicial. Por eso necesitamos más bien un cuerpo social sin identidad,

una comunidad *an-arché*, que no solamente de cobijo al afuera sino que cifre su existencia en mantener ese espacio vacío, ese lugar de nadie en el que, inicialmente, todos caben. De ella puede uno excluirse a posteriori pero todos son bienvenidos a priori. Nuestra comunidad se asienta sobre una extranjería esencial que nos constituye y de la cual brota ese espíritu de disidencia y transgresión sin el cual toda agrupación no es sino otra iglesia dogmática. Mantener la potencia del afuera constitutivo es lo que requiere un mayor gasto. Feliz derroche entonces el de aquel grupo excedentario en el que las necesidades sean pocas y las aportaciones muchas. La pregunta por el ser en común se libra en una titánica lucha entre discursos, y así, frente al discurso neoliberal de la guerra de todos contra todos enarbolamos el discurso de los comunes, en el que todos somos metecos pero estamos juntos en semejante condición. Todos lo somos cuando compartimos porque la vida no nos advino en propiedad sino tan solo en usufructo, después que haya terminado, habrá que restituirla a la naturaleza. De ahí que sea necesario conservar el anonimato y ser capaces de perder el rostro.

Originariamente no se acoge lo inhóspito en el terreno de lo óntico sino que esa acogida es primeramente ontológica, es decir, tiene que empezar con el no-principio como condición de posibilidad de la existencia de la comunidad. Entonces la llamamos an-arquica, una comunidad en la que reside por tanto también lo salvaje, lo bárbaro, lo extraño, lo

indómito, y también lo nuevo, lo inquietante, lo posible, como condición precultural y prejurídica de una civilización no xenófoba y de un pensamiento no dogmático. La tenaz cruzada empleada por los enemigos de la libertad para cerrar y cercenar ese tipo de aberturas da la medida del miedo que generan. Un miedo que se traduce en relatos de horror inimaginable si se le da rienda suelta a cualquier grupo de existencias liberadas en común.

El comunitarismo identitario y sustancialista también es lo contrario de esa comunidad de la que hablamos. Al igual que el liberalismo ciudadanista que se le opone. De ahí que este nuestro an-arquico estar juntos o estar con otros sea lo opuesto a toda sociedad racista, hipercivilizada o nacionalista. Ya en el prólogo al famoso libro de Roberto Espósito sobre la comunidad reconoce Jean-Luc Nancy que en esa comunión subyace el *comunismo*, tan frecuentemente tergiversado. Y por eso indica que no hay que olvidar «los comunismos que declaran que la comunidad es una praxis y no una sustancia» e indica que:

«el con no es nada: ninguna sustancia y ningún en-si-para-si. Sin embargo este nada no es exactamente nada: es algo que no es una cosa en el sentido de un dado-presente-en-algún-lado. No está en un lugar, porque es más bien el lugar mismo»¹⁷⁴.

174 Roberto Espósito *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2003, p. 17.

El ser-con en lo abierto es una topología anterior a cualquier contrato, la del claro o la de un estado de naturaleza armónico. La posición es rousseauniana y kropotkiana antes que hobbesiana y darwinista social. No desconfiemos de que lo abierto sea la generosidad, la gratuidad, el regalo, la amplitud en la hospitalidad y la largueza en el don, aunque tenga que ser también condición de co-existencia de singularidades finitas. Solamente el que se pretende inmune puede permanecer ingrato. La nada-algo que vincula a la comunidad an-arquica exige una ontología de la relación que se pervierte cuando se sustancializa:

«El pliegue mitológico que todos los filósofos de la comunidad experimentan como irreducible punto ciego de la propia perspectiva consiste en la dificultad de tomar –y sostener– el vacío del *munus* como objeto de reflexión. ¿Cómo pensar el puro vínculo sin llenarlo de sustancia subjetiva? ¿Y cómo mirar sin bajar la mirada la nada que circunda y atraviesa la *res* común? Pese a todas las precauciones teóricas tendientes a garantizarlo, ese vacío tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, a reducir lo general del «en común», a lo particular de un sujeto común. Una vez que se la identifica –con un pueblo, una tierra, una esencia–, la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y separada de su exterior, y la inversión mítica queda perfectamente cumplida. Esta reconversión koinocéntrica atormenta a la tradición

occidental, más que como un simple residuo, casi como una contra-tendencia periódica, que le imprime en contrario su creciente impulso inmunitario. Hoy como ayer, y más que ayer, ella se presenta constelada, saturada, de comunitarismos, patriotismos, particularismos que no sólo difieren de la *communitas*, sino que constituyen su más evidente negación. La forma paroxística, y a la vez paródica, que se produce cada vez que en la «impropiedad» de lo común vuelve a asomar el llamado de lo «propio», la voz de lo «auténtico», la presunción de lo «puro». No está de más señalar que *communis*, en su acepción primitiva, significaba no sólo «vulgar», «popular», sino también «impuro»: *sórdida muñera*. Parecería que justamente este elemento mixto, mestizo, es lo que no sólo el sentido común, sino también el discurso filosófico-político no logra tolerar, cuando vuelve a abocarse a la búsqueda del propio fundamento esencial. Entonces lo que está simplemente expuesto –el *cum*– asume el carácter de presupuesto destinado a la realización. Se trata de la dialéctica de pérdida y reencuentro, alienación y reappropriación, fuga y retorno, que vincula a todas las filosofías de la comunidad a una mitología del origen: si la comunidad nos perteneció como nuestra más propia raíz, podemos –es más, debemos– reencontrarla, o reproducirla, según su esencia originaria»¹⁷⁵.

175 Roberto Esposito *Communitas*. Op. cit. p. 44–45.

Por eso Sócrates no es ingrato a las leyes aunque demuestre que son injustas sino su más firme valedor. El más ateniense de los atenienses era extranjero en su propia tierra, un extraño al que un *daimón* hablaba al oído cosas bárbaras. El filósofo estaba *eudaimoniado* por el afán de justicia y por eso le tuvieron que encarcelar y matar, porque con su quehacer filosófico deconstruía los cimientos de la ciudad, desbarataba los fundamentos o pilares de una ciudad injusta, los templos erigidos por los mercaderes, los religiosos, los políticos y los sofistas, laminaba la esclavitud y su barbarie. La comunidad socrática o filosófica y otras comunidades semejantes, igualitarias, participativas y deconstructivas, como las sociedades piratas del pasado o los hackers serios del presente, son lo que Hakim Bey ha denominado «zonas temporalmente autónomas»¹⁷⁶, una topología anticipada de lo posible, el otro comienzo siempre diferido. Esas zonas han existido siempre y siempre existirán. Reiner Schürmann con Foucault nos dice que en ellas es donde se autoconstituye el sujeto an-árquico, donde podemos mejor constituirnos a nosotros mismos como sujetos prácticos en la era de la tecnología planetaria. Esos colectivos no son una utopía a alcanzar sino una actitud en acto ya realmente existente en una multitud dispersa por todo el orbe y ya activa en todas partes. Solo resta finalizar entonces diciendo con uno de los más famosos poetas: que

176 Hakim Bey T. A. Z. *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Autonomedia Anti-copyright, 1985, 1991.

todo cambie en todas partes.

Anexo:

REINER SCHÜRMANN

SOBRE CONSTITUIRSE A SÍ MISMO COMO SUJETO ANÁRQUICO ¹⁷⁷

TRADUCCIÓN:

Simón Royo Hernández

«No es el poder sino el sujeto lo que constituye
el tema general de mis investigaciones»¹⁷⁸.

177 N.T.: Artículo aparecido originalmente en inglés: Reiner Schürmann «On Constituting Oneself as an Anarchist Subject», en *Praxis International*, vol. 6, n° 3, octubre de 1986. Tendremos en cuenta también la versión francesa: «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», traducida del inglés por Maria Villela– Petit en *Les Etudes philosophiques*, n° 4/1986. Juntamos las referencias a pie de página de ambas para de ese modo contar con las notas tanto en inglés como en francés.

178 Michel Foucault, «Why Study Power: The Question of the Subject», in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p. 209. & M. Foucault, «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, avec un entretien et deux essais de M. Foucault, trad, de

Existe una opinión común acerca del lugar que ocupa el sujeto en la obra de Foucault que él no se ha privado de reforzar. Con el fin de bordear las invariables tanto humanistas como estructuralistas propone una arqueología–genealogía con la que trazar las configuraciones cambiantes del saber y del poder. Ciertamente el sujeto humano aparece en tales configuraciones pero son *ellas* las que le asignan un lugar como variable dentro de las regularidades discursivas o como efecto dentro de las estrategias de poder. De acuerdo con esta opinión lo que quedaría definitivamente descartado de su investigación sería el sujeto práctico: me constituyo a mí mismo como actor en medio de otros actores.

Sea cual sea la variante de la arqueología–genealogía de Foucault que se examine el yo práctico no sale bien parado. En cuanto «hombre» en la *episteme*¹⁷⁹ moderna es recibido con una «risa filosófica»¹⁸⁰ y comparado con una «figura dibujada en la arena en el límite del mar» que pronto será borrada¹⁸¹. Como originario hacedor de eventos acaba

l'anglais par Fabienne Durand–Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

179 Episteme es el conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas. Conocimiento objetivo y metódicamente razonado, en contraposición al basado en opiniones subjetivas. [N. e. d.]

180 M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, transi, from the French (New York: Vintage Books, 1973), p. 343. & M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 354.

181 M. Foucault *Les mots et les choses*, Ibid., p.398. [Véase la última línea de las palabras y las cosas: «Si esas disposiciones desaparecieran tal como

siendo destronado por el descubrimiento de dispositivos epistémicos y de poder en la historia que sufren incesantes mutaciones. «Preservar, contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto» fue una obsesión típica del siglo XIX. No puede haber una historia significativa –es decir, lineal– sin el sujeto como su agente duradero y como su otorgador sintético de sentido. «La historia continua es el correlato indispensable de la función fundante del sujeto». Nada sorprendente que corran algunas lágrimas cuando se descubren umbrales y rupturas en la formación de nuestro pasado: «Lo que de ese modo es lamentado con tanta vehemencia no es la desaparición de la historia sino el borramiento de aquella forma de historia que estaba, secreta y enteramente, referida a la actividad sintética del sujeto»¹⁸². En sus genealogías de las instituciones Foucault trata de mostrar que el sujeto auto-consciente ha sido realmente *producido* por la conjunción de poderes externos, como el confinamiento solitario, en sí mismo resultado de condiciones económicas. 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-poder¹⁸³. Con lágrimas y miedos, entonces, el sujeto

aparecieron, (...), el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena»].

182 M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, transl, by A.M. Sheridan Smith (New York: Harper and Row, 1972), pp. 12 and 14. & M. Foucault, *Earchéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 21 et 24.

183 Biopoder es un término acuñado por Foucault para referirse a la práctica de los estados modernos de "explotar numerosas y diversas técnicas para

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. Sea cual sea la perspectiva arqueológico-genealógica el sujeto es fabricado desde el exterior. Esto excluye cualquier constitución desde adentro o autoconstitución, ya sea trascendental (como en Kant, a través del acto de apercepción como polo de la espontaneidad en la autoconstitución del objeto) o de otra manera.

Hay sin embargo otra opinión común que tampoco Foucault se ha privado de reforzar. Y es la que tiene que ver con el estatuto de ese «hombre» de apenas tres centurias de antigüedad y ya en vías de desaparición. ¿En qué sentido puede «el hombre» ser llamado «una invención reciente»?¹⁸⁴. Foucault retoma aquí con mayor fanfarria y sentido lúdico una aseveración que fue realizada antes que él¹⁸⁵. Esta tiene que ver con la epocalización de la filosofía

subyugar los cuerpos y controlar la población". [N. e. d.]

184 M. Foucault *The Order of Things*, op. cit., p. 387. & M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 398.

185 In a lecture course of 1943, Martin Heidegger said: «Modern man, who is barely three centuries old...». *Heraklit*, in Gesamtausgabe, vol. 55 (Frankfurt: V. Klostermann, 1979), p. 132. & Dans un cours de 1943, M. Heidegger déclarait : «... wenn für den modernen Menschen, der knapp drei Jahrhunderte alt ist... », cf. *Heraklit*, GA, 55, Frankfurt, Klostermann, 1979, p. 132. [En un curso de 1943, M. Heidegger declaraba: «si para el hombre

occidental de acuerdo con efectos discursivos en cada uno de los lenguajes en los que ha hablado. Cada era-lenguaje estaría determinada por la postulación de un centro de significación al cual los fenómenos habrían de ser referidos para poder tener sentido. En el contexto griego ese supremo postulado sería la naturaleza, en la época latina y medieval, Dios, y en el contexto moderno sería «el hombre, ese postulado pasajero»¹⁸⁶. Solamente como imaginario, aunque, último punto focal, puede la figura del hombre para la constitución de su propia fenomenalidad, elevarse y declinar. Esta figura es una invención reciente en tanto en cuanto con anterioridad al siglo XVII la inteligibilidad de las cosas no fue buscada y construida en relación a ese sujeto que afirmaba su posición central diciendo «yo pienso». Esta segunda opinión común sostiene que es solamente para el *cogito* que puede el mundo devenir objetivo. Solamente en cuanto representadas ante el ego se tornan las cosas objetos y puede la naturaleza tornarse lo otro del ego y quedar apta para ser dominada. También los individuos caen bajo ese proceso general de objetivación y dominio. Se tiene entonces que distinguir entre el «hombre» en cuanto el postulado último de organización epocal, el «ego» en cuanto efectuando ese centramiento y dominio, y el «individuo» en cuando objetivado y dominado (por ejemplo, a través de las ciencias del lenguaje, el trabajo y la vida, o a través de

moderno, que tiene escasamente tres siglos de antigüedad»].

186 M. Foucault, *Historie de la folie à Tage classique*, 2nd éd. (Paris: Gallimard, 1972), p. 582.

tecnologías de poder como las institucionalizadas en asilos, hospitales y prisiones). En otras palabras, se tiene que distinguir entre el sujeto epocal, trascendental y objetivado. Si la genealogía de Foucault consiste en desvelar los modos de objetivación y dominio, parece que, siguiendo la lógica de su argumento, el cometería una exclusión más del dispositivo llamado modernidad: la exclusión del sujeto ético.

Este último permanece fuera de las tres nociones de sujeto que acabamos de mencionar, ninguna de las cuales puede generar proposiciones acerca del modo en que uno podría *constituirse a uno mismo* como el agente de actividades y prácticas. Sin embargo, la autoconstitución del sujeto práctico –en sus dimensiones tanto éticas como políticas– toma una importancia cada vez mayor en el pensamiento de Foucault, incluso si esto sucede más a través de sugerencias y declaraciones que mediante desarrollos metódicos. Más allá de los *ipssisima verba*¹⁸⁷ de Foucault lo que pide ser examinado es el estatuto de la cuestión «¿Qué puedo hacer?», así como el de la naturaleza de ese Yo que se lo plantea y que eventualmente responde actuando. Dicha cuestión difiere de la kantiana «¿Qué debo hacer?» en dos puntos decisivos. Desde el punto de vista del positivismo de pies ligeros foucaultiano el Yo no designa en modo alguno al sujeto autónomo, sea este individual o colectivo (como

187 Ipsissima verba, en latín "las mismísimas palabras," es un término legal que se refiere a la autoridad material, generalmente establecida, a la que un escritor u orador se está o que está citando. [N. e. d.]

cuando Lenin pregunta «¿Qué (hay que) hacer?». El Yo aparece siempre más bien como sometido a las restricciones que impone el aparato (*dispositif*) de un periodo dado. El mismo positivismo impide hablar de «deber». Gobernados como estamos por formaciones discursivas y efectos de poder extra-discursivos, podemos sin embargo interrogarnos sobre el margen limitado que se le deja ocupar al sujeto práctico en un momento dado. Hay poco que pueda hacerse dentro de cualquier coyuntura histórica dada.

Lo que «debo» hacer, entonces, es algo que presupone demasiada autonomía en el sujeto, la autonomía de darme a mí mismo una ley moral obligatoriamente universal.

Un estructuralismo puro, por otra parte, admite demasiada poca autonomía en el sujeto; la «risa filosófica» del primer Foucault reniega de la importante cuestión de la autoconstitución práctica. Luego, con el reconocimiento de que su arqueología de ordenes epistémicos permanecía anclada en la *episteme* (estructuralista) del día, se produjo una re-consideración de las múltiples maneras en las que decimos «Yo» y modificamos al Yo. Será necesario en un primer lugar interrogarnos sobre el estatuto de la cuestión «¿Qué puedo hacer?» dentro de una historia arqueológico-genealógica. Después será de utilidad puntualizar algunos ejemplos paradigmáticos de autoconstitución en el interior de esa historia tal como nos la cuenta Foucault. Para acabar preguntándonos: ¿Qué puedo hacer en mi/nuestra propia coyuntura histórica?

¿Qué puedo hacer en una historia arqueológico-genealógica?

En la introducción a *El uso de los placeres* Foucault opone su método arqueológico-genealógico a lo que denomina «una historia de los comportamientos y representaciones». Estas últimas narrativas investigan positivities: datos observables que recogen lo que la gente ha hecho efectivamente y datos imaginarios que recogen lo que han fantaseado que estaban haciendo. Hay buenas razones para conjeturar que en ello hay un doble rechazo que implica a Marx y Freud. La narrativa propia de Foucault pretende trazar las «*problematizaciones* a partir de las cuales el ser se da a sí mismo como capaz de ser pensado y como exigiendo ser pensado»¹⁸⁸. Pretende además trazar «las prácticas reflexivas y voluntarias a través de las cuales la gente busca transformarse a sí misma, modificarse a sí misma en su ser singular, haciendo de sus vidas una obra (*oeuvre*). Habiendo reformulado su primera arqueología le asigna ahora esas problematizaciones como su objeto específico, y habiendo reformulado su genealogía, retiene esas prácticas como su asunto principal. El estrato de la narrativa de Foucault permanece en un positivismo de segundo grado: narra la

188 M. Foucault, *Histoire de la sexualité* vol. II: *Eusage des plaisirs*, p. 16 y ss. Paris, Gallimard, 1984.

secuencia, no de los datos sociales o ideológicos mismos, sino de las redes epocales en las cuales pueden aparecer. A la arqueología le sigue correspondiendo trazar las configuraciones discursivas de los dispositivos epocales y a la genealogía sus configuraciones extra-discursivas. En su proyecto más reciente la reivindicación foucaultiana de las configuraciones epocales es aún más fuerte. Siguiendo los desplazamientos de la configuración griega hasta que da lugar a la helenística y romana y se torna luego en la patristica, se revela como las problematizaciones y prácticas se han ensamblado juntas para imponer a los individuos sistemas variables de constreñimiento. Pero de la investigación de tal secuencia se espera obtener algo más que estimaciones sobre el nacimiento de reglas epistémicas y normas estratégicas. Arqueología y genealogía traen ahora a primer plano «una historia de la verdad»¹⁸⁹. 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»¹⁹⁰, escribe. El término mismo de «problematización» recoge un término técnico de Heidegger que cuestiona las positividades transmitidas –en este caso las ramas de la metafísica especial– a partir de un punto de

189 «Le retour de la morale» (Interview), Les Nouvelles, (June 28, 1984), p. 40.

190 «Le retour de la morale» (Interview), Les Nouvelles, (June 28, 1984), Ibid.

vista de segundo nivel que consiste en dar un paso atrás a partir de las positividades recibidas. Antes incluso de intentar trazar una historia del ser Heidegger había indicado la necesidad de ese paso atrás en el título de su libro *Kant y el problema de la metafísica*. Hacer de la metafísica un problema, problematizarla, es indagar las condiciones y fundamentos que la hacen posible. Del mismo modo, para Foucault, dar un paso atrás desde los datos sociales e ideológicos dados hasta el nivel donde aparecen como problemáticos para su época, es ahora, indagar en la constelación de verdad en que se inscriben. Foucault no hace, me parece, sino un uso retórico del paso atrás adicional hacia las condiciones, que en Heidegger, conduce desde la verdad como entramado epocal en el que las cosas son dadas a la «donación» misma. En definitiva, no sigue su indicación según la cual a través de las problematizaciones recibidas «es el ser el que se da». Pero tampoco la historia que el narra es la mera concatenación de hechos materiales y representacionales sino que es la historia de la verdad de los hechos, *verdad* entendida como constituida por la intersección estratégica de los discursos y el poder. Sus efectos se manifiestan discursivamente en eso que se descubre como aquello que no puede pasar sin objeción en su época, en eso que uno encuentra problemático. En ese sentido es que actos de placer llegan a ser problematizados por enseñanzas morales. Además, 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. De manera que los mismos actos de placer entran en las «artes de vivir» a través de las cuales el hombre libre en la antigüedad confería a su existencia un cierto estilo. La historia de la verdad puede ser narrada en la medida en que uno descubre tanto la secuencia de problematizaciones y prácticas como los desplazamientos dentro de dicha secuencia. Este reajuste del método sitúa al sujeto en un primer plano. Donde la constelación de verdad se torna problemática y donde dicha problematización se traduce en la práctica, emerge, «una historia del sujeto»¹⁹¹.

Cuando los límites en los que estamos inscritos se vuelven problemáticos y solicitan una deliberación práctica la cuestión «¿qué puedo hacer?» está siendo respondida. Igualmente, el estatuto de esa cuestión en la historia arqueológico-genealógica se vuelve explícita: la cuestión está directamente implicada con los límites impuestos en una era por los dispositivos predominantes de saber y de poder. El sujeto que dice «Yo» difiere del «hombre», del «ego» y del «individuo» tal como se definió antes. Y también difiere del ilusorio Yo como «autor». El sujeto problematizante y práctico torna manifiesta la clausura en la cual está ubicado. Reconociendo esto Foucault «ya ha puesto en entredicho el carácter absoluto del sujeto y su papel fundacional». Ninguna profundidad de un sí-mismo originario se expresa en las problematizaciones y prácticas. Dar pruebas del sujeto autoritario –tanto del *auctor* u

191 Ibid., p. 37.

originador como del detentador de la *auctoritas*, responsabilidad y prestigio– pierde su pertinencia. ¿Qué pruebas acerca del sujeto son entonces pertinentes? Solamente aquellas que tematizan su inserción en un orden epocal.

Una investigación semejante con lo que tiene que ver es con las aperturas en las cuales la problematización y la práctica son en definitiva posibles: «¿Cuáles son los lugares discursivos donde hay espacio para eventuales sujetos?». Esta es la cuestión clave en cualquier investigación sobre lo que podría o puede ser hecho en una época dada. El viejo tópico de la libertad así como el más reciente tópico sobre la finitud son más bien colaterales a las topografías epocales. «Libertad» y «finitud» son paráfrasis de «los puntos de inserción del sujeto» en un dispositivo. Otra cuestión pertinente es la que tiene que ver con hacer propias las instancias de discurso y de poder: «¿Quién puede apropiarse el discurso para sí?». Por ejemplo, en el contexto griego de los actos de placer: ¿Quién puede «poseer» y penetrar a quien sin hacer de su vida una anti–estética, algo repugnante, (como ocurre cuando un hombre libre yace bajo un esclavo)? En el contexto moderno, no cualquiera puede hablar como médico, psiquiatra o juez, ni tampoco llevar a cabo los actos correspondientes. Y aún otra cuestión tiene que ver con la latitud del espacio dejado abierto para la constitución de uno mismo hasta la plenitud de los confines dados, ya que ese espacio varía de acuerdo con la propia

posición dentro de un *dispositivo*: «¿Quién puede llenar estas diversas funciones de sujeto?»¹⁹².

En una historia arqueológico–genealógica la cuestión «¿Qué puedo hacer?» no solamente tiene un estatuto positivista, que implicaría que las respuestas que le son dadas solo pueden ser recuperadas a través de una narrativa (discontinua); sino que, más allá, el estatuto de la cuestión es heurístico¹⁹³. En los asuntos que los hombres se plantean a propósito de un comportamiento que es rechazado se expresan los límites mismos de una época. Pero su estatuto no es ontológico: tan pronto como es realizada la enunciación del ser por Foucault, se la deja caer. Los límites de una era no están determinados por «el destino del ser» (Heidegger). Su estatus tampoco es trascendental ya que la cuestión investigada no es sobre el «debo» sino sobre el «puedo». Es entonces una investigación cuasi–trascendental en la medida en que está dirigida hacia la red de restricciones que condicionan una época y en tanto que investiga los puntos de posible inserción en ella. Al preguntarnos «¿Qué

192 All quotes from «What Is an Author?». *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), pp. 118–120. & Citations tirées de «Qu'est-ce qu'un auteur?», conférence parue dans le Bulletin de la Société française de Philosophie, séance du 22 février 1969, p. 95.

193 En algunas ciencias, manera de buscar la solución de un problema mediante métodos no rigurosos, como por tanteo, reglas empíricas, etc. La heurística (en griego antiguo: εὐρίσκειν, romanizado: heurískein), que significa «hallar, inventar» (el pretérito perfecto de este verbo es eureka), aparece en más de una categoría gramatical. Cuando se usa como sustantivo, se refiere a la disciplina, el arte o la ciencia del descubrimiento. [N. e. d.]

puedo hacer?» tomamos una indicación que no es sobre los entes fácticos ni sobre el «ser en sí», sino sobre ese reino intermedio donde los órdenes de las cosas se revelan en el comportamiento problemático, siguiéndose una cosa de la otra.

Aunque Foucault denomine a semejante diacronia de los órdenes «historia de la verdad», la verdad no es algo que permanezca. Es el modo de conexión de los fenómenos del cual emerge una red epocal. Pero el sujeto no obstante puede constituirse a sí mismo de acuerdo con esta verdad, sincrónicamente abierta. Puede moverse dentro del espacio para tal autoconstitución en el modo en que cada red epocal lo permita. Un sujeto puede hacer suyas las figuras del discurso corriente y los efectos de poder o combatirlos. Puede asumir o no asumir esas funciones de sujeto. A través de la intervención discursiva puede también hacer sentir a sus contemporáneos la severa ley de inclusión y exclusión.

Si el estatuto de la cuestión «¿Qué puedo hacer?» está determinado por la historia de la verdad así entendida, entonces uno desearía saber si puede o no –quizá en determinados virajes (*turns/tournants*) de la historia– si sería posible, no solo tematizar, sino, incluso luchar contra el confinamiento cuasi–trascendental de uno mismo en los puntos de inserción de una sucesión de dispositivos. ¿Cuáles son algunas de las formas pretéritas de autoconstitución? Y también: ¿cómo puedo constituirme a mí mismo como sujeto práctico hoy? ¿Podría ser que la situación actual nos

permitiese contestar en la práctica a la premisa misma de la inserción en un dispositivo?

Algunas de las formas pretéritas de autoconstitución

En su más riguroso trabajo sobre un texto –su lectura de las líneas concernientes a la locura de las *Meditaciones* de Descartes– Foucault distingue entre dos «redes» textuales: una demostrativa, la otra ascética. Sin la estrategia demostrativa el texto de Descartes no podría formar un sistema de proposiciones, de igual modo que sin la estrategia ascética no podría ser llamado una meditación. De acuerdo con el primer modo de leer el sujeto no estaría implicado, y leer, aquí, es seguir la secuencia de los eventos discursivos vinculados por reglas formales a fin de deletrear un argumento razonado. De acuerdo con el segundo, por el contrario, «el sujeto pasa de la oscuridad a la luz». ¿Qué sujeto? Uno que se determina a sí mismo. «En la meditación, el sujeto es alterado sin cesar por su propio movimiento; su discurso suscita efectos en el interior de los cuales queda preso; lo expone a riesgos, (...) produce en él estados y le confiere un estatuto o una cualificación que no tenía en el momento inicial. En suma, la meditación implica un sujeto

móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen»¹⁹⁴. Los eventos discursivos aquí son textos–evento, pero la motilidad que manifiestan, si es que forman parte de una meditación, está localizada fuera del texto, en el sujeto meditante. Las dos estrategias, analítica y ascética, se intersectan en el «yo» que medita. Conforman un quiasmo¹⁹⁵. El asunto de la discusión foucaultiana consiste en que la locura hace imposible para el sujeto el efectuar una meditación demostrativa y, más específicamente, el constituirse a sí mismo como dudando de forma universal. Lo que es pertinente para la cuestión del sujeto práctico, sin embargo, es que la verdad afirmada por la secuencia de eventos discursivos debe «afectar» al lector en un ejercicio concreto. La locura es descartada en la progresión de la meditación cartesiana ya que, si estuviese loco, no estaría cualificado como sujeto sometido a la prueba de la duda. Esto no implica que la locura esté también

194 M. Foucault, «My Body, This Paper, This Fire», Geoff Bennington, transi. Oxford Literary Review. (Autumn, 1979) 4, p. 19. & M. Foucault, «Mon corps, ce papier, ce feu», in *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2a éd., Paris, Gallimard, 1972, p. 593–594.

195 El quiasmo es una figura literaria basada en la repetición. Se trata de un paralelismo cruzado, es decir, de la repetición de una estructura sintáctica; con la particularidad de que en el caso del quiasmo los elementos que se repiten aparecen primero en un orden (por ejemplo, AB) y luego en el orden contrario (por ejemplo, BA). El nombre de la figura procede del griego χιασμός, 'disposición cruzada', en referencia a la forma de la letra griega ji: X. Una manera precisa de identificar un quiasmo es considerarlo un mecanismo que emplea la simetría bilateral alrededor de un eje central. Un ejemplo sería: “Cuando busco recordar no recuerdo, pero en ocasiones recuerdo sin buscarlo”. [N. e. d.]

excluida de la trama demostrativa, sino que aquí aparece como objeto de conocimiento, no como una amenaza paralizadora del meditante en su itinerario desde la opinión hasta la duda y la intuición. La distinción entre sistema y ejercicio introduce el sujeto práctico en la juntura misma de la historia, aunque, ambas, la arqueología del discurso y la genealogía del poder, parecían haberlo *desenmascarado*: la arqueología como una simple variable dentro de las disposiciones epistémicas de corta duración, y la genealogía, como el efecto de las tecnologías de poder también de corta duración. Así, en los comienzos mismos de la modernidad, cuando se supone que «el hombre» movió su centro epistémico y objetivó todo alrededor suyo incluyéndose a sí mismo como individuo, el sujeto práctico se afirmó simultáneamente, y no por casualidad o por accidente. El propósito de Foucault leyendo a Descartes es precisamente que el cogito, para ser establecido en su supremo rol epocal, requiere de una meditación. Requiere de una estrategia textual que apela a un lector móvil y modificable. Por lo tanto, a un sujeto que se constituye a sí mismo en un ejercicio (*askesis*) y que, en ese sentido, es un sujeto práctico. ¿Cuál es la naturaleza del yo ascético y práctico? ¿Por qué es necesario para establecer la supremacía del «yo pienso»?

La naturaleza del yo práctico, así como el proceso de su autoconstitución, claramente no puede caer bajo el criterio cartesiano de verdad. No es de ningún modo perceptible

clara y distintamente. No es algo que esté dado junto con la intuición «yo pienso–yo soy». Por contraste con el yo que piensa, el yo práctico no es ni simple ni absoluto, sino «móvil», lo que quiere decir que no puede servir como un principio. El método deductivo no lo encuentra ni como punto de partida de un argumento ni como conclusión. El sujeto práctico no es ni idéntico ni derivado de lo dado originariamente –el *cogito*– y tampoco es «realmente distinto» de él, como lo es el cuerpo. No cae bajo la alternativa entre pensamiento y sustancia extensa. Esto resulta del contraste, que Descartes adopta de su uso no filosófico, entre *dementia* e *insanitas*. El primero es un término jurídico, el segundo un término médico. Ser demente quiere decir ser sin mente, descalifica para participar en un litigio. Estar insano, sin salud, por otra parte, requiere de la intervención del propio cuerpo. Solamente los dementes están trastornados en cuanto personas, es decir, en su *unió compositionis* entre pensamiento y sustancia extensa. Lo que Descartes excluye en orden a proseguir su meditación es la demencia: «Pero esos son dementes y yo no aparecería como menos demente si procediese a tomar su conducta como modelo para la mía»¹⁹⁶.

196 En la sentencia que precede Descartes describe la locura y sus causas en términos médicos: «...aquellas personas insanas cuyos cerebros están tan confundidos por los negros vapores de la bilis que continuamente insisten en que son reyes...». Cuando excluye la locura, emplea, sin embargo, el vocabulario legal. René Descartes, *Meditations on First Philosophy* (AT VII, 19), transi, by Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett, 1980), p. 58

Una vez establecido en su soberanía el *cogito* sirve de punto de partida de todas las demostraciones, pero no puede a su vez ser demostrado. Solamente puede ser establecido a través de una serie de exclusiones. ¿Quién es el agente de tales exclusiones? No puede ser el yo intuitivo con certeza ni el yo compuesto de cuerpo y alma. El agente de las exclusiones solamente puede ser el yo meditante. Su necesidad sistemática resulta de la forma como el *cogito* puede en definitiva ser asegurado, es decir, a través de una intuición. Descartes se guía a sí mismo a través de esa intuición. Por lo tanto la naturaleza del yo práctico no es algo dado sino algo auto-dado en el proceso de meditación –yo en cuanto me constituyo a mí mismo como completamente en mis cabales.

El yo práctico no es una sustancia ni una unión de sustancias sino enteramente un acto, una práctica. Como tal, sus auto-alteraciones no solo acompañan al discurso demostrativo, sino que liberan el terreno para que ocurra la intuición «yo pienso–yo soy».

La estrategia de Foucault al establecer la exterioridad de la

(traducción modificada por Schürmann). & Cf. R. Descartes, *Méditations sur la philosophie première*, Pléiade, 1958, p. 268. N.T.: [Mais quoi, ce sont des fous [sed amentes sunt isti], et je ne serais pas moins extravagant [et je ne paraîtrais pas moins privé de sens moi-même, nec minus ipse demens viderer], si je me réglais sur leurs exemples [si quod ab iis exemplum ad me transferrem]?].

locura (en contra de Derrida¹⁹⁷), satisface, entre otras necesidades, un requerimiento heurístico. Revela que el estatuto de la cuestión, «¿Qué puedo hacer?», tanto como el del sujeto práctico que la contesta haciendo lo que hace, pertenecen a la extraterritorialidad. El sujeto «móvil y modificable» ocupa un territorio otro que el del razonamiento silogístico. Aunque razonar sea la manera más propia que tiene de actuar sobre sí mismo. A través de su meditación demostrativa Descartes se constituye a sí mismo como sujeto racionalista.

Analizar los modos más recientes de autoconstitución práctica fue un proyecto de Foucault. Tras el volumen introductorio de su *Historia de la sexualidad* planeó estudiar de qué manera eso que hoy es llamado «sexo» quedó investido tanto de un poder manifiesto ilimitado como de una insondable y profunda significación, de qué manera se convirtió en «sexualidad». Tal cosa sucedió durante el siglo

197 El ensayo de Foucault es una respuesta a Jacques Derrida, «Cogito and the History of Madness», in: *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), pp. 31–63. En esta obra Derrida critica las tres páginas sobre Descartes de Foucault expuestas en: M. Foucault, «Folie et Dérason»: *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961), pp. 54–57, no incluidas en la traducción de la versión abreviada, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Richard Howard, trans. (New York: Pantheon, 1965). & El ensayo de Foucault es replica a: «Cogito et l'histoire de la folie», de J. Derrida, in: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 51–97. En sus reflexiones Derrida criticó las tres páginas de Foucault sobre Descartes de: *Folie et déraison. L'histoire de la folie à l'âge classique*, 1ª ed., Paris, Pion, 1961, p. 54–57.

XIX (y puesto que la palabra «sexualidad» es ella misma una invención de comienzos del siglo XIX, el título general de la serie era y permanece tan ambiguo como el más temprano título de *Historia de la locura*: dado que el interés de Foucault en ambos casos fue el de mostrar que la locura y la sexualidad no eran precisamente esencias permanentes). Para el arqueólogo del discurso la sexualidad del siglo XIX era un tópico de oro desde que nadie hablaba más de ello que el maestro de escuela victoriano y el sacerdote confesor. Para el genealogista del poder no era menos revelador ya que le permitía transformar las ideas recibidas acerca de la represión en la centuria pasada y acerca de la liberación en la nuestra. En efecto, las «tecnologías» del sexo sugieren que en las sociedades modernas el poder ya no actúa de acuerdo con un modelo monárquico y sus leyes, sino como un agenciamiento productivo que utilizaría innumerables mecanismos a través de «una sutil red de discursos, de conocimientos especiales, de placeres y de poderes». El genealogista tenía que «concebir el sexo sin la ley, y el poder sin el rey¹⁹⁸». Acerca de las tecnologías particulares a través de las cuales nos constituimos a nosotros mismos como sujetos de la sexualidad, recordemos que eran cuatro: la histerización de las mujeres, el onanismo infantil y las tácticas para combatirlo, la psiquiatrización de las

198 M. Foucault, «The History of Sexuality». Volume I: An Introduction, trans. by Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), pp. 72 and 91. & M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. I: «La volonté de savoir», Paris, Gallimard, 1976, p. 120.

perversiones y la socialización del comportamiento procreador¹⁹⁹.

Los volúmenes, dos de los cuales ya han sido publicados (en inglés), aparecen de manera completamente diferente. En ellos Foucault analiza lo que en una frase recurrente denomina «la manera como uno se constituye a sí mismo como sujeto moral, es decir, la manera como se sitúa uno a sí mismo dentro del complejo y móvil juego de mando y subordinación»²⁰⁰. La autoconstitución del sujeto ético o moral resulta trazada, en tantos volúmenes, a través de los contextos de la Grecia clásica, la época romana y el cristianismo temprano. De este modo Foucault no solamente se retracta de su abandono de todo lo pre-moderno sino que también expande el método arqueológico-genealógico. Este es ahora usado para «buscar las formas y modalidades a través de las cuales uno se relaciona consigo mismo, esto es, en las cuales el individuo se constituye y se reconoce a sí mismo como sujeto»²⁰¹. Estos volúmenes, entonces, cuentan en detalle como desde la antigüedad hasta los Padres de la Iglesia, el sí mismo pudo modelarse a sí mismo a través de variadas

199 Ibid., pp. 153 ff. Estos cuatro elementos juntos constituyen «una teoría general del sexo». Frase omitida en la traducción al inglés sin duda por su resonancia esencialista. & Ibid., p. 137–139.

200 M. Foucault, «Le souci de soi», vol. 3 of *Histoire de la sexualité* (Paris: Gallimard, 1984), p. 115.

201 Ibid., p. 84.

prácticas. Describen como el individuo fue capaz de situarse a sí mismo dentro de una red discursiva y de una cuadrícula de poder. Para cada uno de los tres momentos históricos examinados, responden con mucho detalle a la pregunta, «¿Qué puedo hacer?».

Lo que le choca a uno inicialmente de inmediato es la inadecuación del concepto genérico de «sexualidad». Para los griegos, la representación directriz para la auto-modelación fue más bien la de uso de los placeres (*chresis aphrodision*, en Platón y Aristóteles); para los romanos, un aprendizaje más severo de la alegría («disce gaudere», en Seneca); y para los primeros cristianos, la carne (*sarx*, en San Pablo). Foucault de ese modo descarta cualquier concepto unitario de la sexualidad. Busca las relaciones cambiantes entre «el sujeto como agente sexual y los otros dominios de la vida en los cuales ejercía su actividad»²⁰². Para los griegos toda respuesta a la cuestión «¿Qué puedo hacer?» permanecía inscrita bajo determinantes como el orden de vida doméstica, las exigencias dietéticas y la problemática elección de un objeto sexual, tres dominios de relaciones de poder en las cuales el agente debía imponer su dominio. El giro al contexto romano no añade ningún factor decisivo a esas tres áreas de supremacía del hombre libre, sino que «conciérne al modo en que el individuo debe constituirse a sí mismo como sujeto moral (...). El sujeto debe asegurarse de su dominio, pero el

202 Ibid., p. 49.

acento recae ahora más en la debilidad individual, en su fragilidad²⁰³». En las formas monásticas tempranas esos factores cambian de nuevo, así como lo hace la forma de dominio. La irresistible lucha del sujeto monástico que busca constituirse a sí mismo como sujeto moral, aspira a la perfecta castidad.

Lo que le choca a uno una vez más en estos volúmenes es el propio concepto foucaultiano de auto-constitución del sujeto, que ahora se transforma en una invariante²⁰⁴. 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.

Desde el dominio del ciudadano griego libre y del magistrado romano sobre sus familias y amantes, hasta el mandamiento de los Padres de la Iglesia contra el «espíritu de la fornicación» (Casiano), pasando por la exclusión de la

203 Ibid., pp. 84 nn.

204 Justo antes de su muerte Foucault manifestaba: «Lo que le faltó a la antigüedad clásica fue el haber problematizado la constitución de sí mismo como sujeto». En: «Le retour de la morale», op. cit, p. 4L Lo cual deja a uno perplejo cuando se da cuenta de que en *L'usage des plaisirs* reitera que una tal auto-constitución del sujeto era el cimiento mismo de la ética griega, op. cit., pp. 10 n, 33 nn, 45, 50, 56, 73, 96, 100–103, 123, 154, 193.

locura por Descartes, una clara línea puede ser dibujada que exhibe la violencia como rasgo permanente de la auto-constitución en Occidente, en definitiva, una línea que va desde la antigüedad hasta la modernidad temprana. Además, esa línea justifica lo que aparece como premisa no justificada en los escritos más recientes de Foucault, a saber, que la tarea tanto como la posibilidad de modelar el sí mismo son constantes.

A pesar de las muchas instancias de «desplazamientos, reorientaciones e inflexiones de acentuación»²⁰⁵ en los modos en que la gente ha podido actuar sobre sí misma, el sujeto en cuanto sujeto práctico no es una figura epocal ligada a una era particular de nuestra historia. Al contrario, siempre está llamado a situarse en el estrecho y movedizo lugar dejado abierto por las constelaciones discursivas y los efectos de poder.

Si la violencia de la imposición de dominio también caracteriza lo que puede ser hecho en la era de la clausura de la modernidad, es decir, en la nuestra, es algo que queda por examinar.

A riesgo de parecer demasiado sistemático, para trazar los sucesivos modos de auto-constitución práctica nos será útil hablar del sujeto «ético» solamente en el contexto griego. Originariamente *ethos* designaba la propia morada. Los tres

205 «Le souci de soi», op. cit., pp. 84 n.

aspectos a través de los cuales Foucault describe la práctica de sí griega –dietéticos, económicos y eróticos– valen para dichos emplazamientos del sí mismo. Una dieta de placeres le sitúa a uno en el lugar del propio cuerpo; la moderación en la autoridad sobre los miembros de la familia y los esclavos le sitúa a uno dentro de la esfera doméstica; y el respeto hacia el efebo cortejado –o, a la inversa, el autocontrol del efebo para entregarse al pretendiente– determina la reputación del sujeto y le sitúa en el interior de la ciudad. Estas situaciones corporal, doméstica y política son el asunto originalmente ético. El término «moral» significa estrictamente el modo en que un romano se modela a sí mismo. Hablar de *mores* (costumbres, usos, conducta) indica una gran angustia acerca del lugar de los placeres, acompañada por una insistencia en la contención y la austeridad en la literatura médica y filosófica que no está connotada de modo alguno en el término griego. Autoconstitución sigue significando autoposicionamiento, pero el énfasis yace más en el cultivo sagaz de las propias disposiciones naturales: en el cultivo de sí mismo en el sentido de *colere*, de «tender a» y «estar atento a». De forma análoga, el sujeto «ascético» es específicamente aquel que se efectúa a sí mismo a través de las tempranas tecnologías cristianas de autoconstitución. Y finalmente, si la práctica cartesiana de una meditación demostrativa ha de ser leída en definitiva como paradigmática para su era, entonces el sujeto «racional» habrá sido producido por medio de un estilo de ejercicio propio de los comienzos de la

modernidad. En verdad, esta epocalización de las figuras ética, moral, ascética y racional de las prácticas sobre uno mismo no debe ser tomada rígidamente. Por otra parte, y aunque Foucault no los sitúa aparte, tratar estos términos como vagos sinónimos tendría como resultado difuminar los desplazamientos mismos en la historia que todas sus investigaciones tendían a dramatizar. El término que Foucault reclama para nuestro lugar histórico propio es el más genérico de los mencionados, el denominado *askesis*, «ejercicio» o «entrenamiento». Agustín lo tradujo por *exercitatio*. En una sociedad que tiende hacia la uniformidad global, ascetismo designará sin embargo algo bastante diferente del dominio de los apetitos que denotaba la palabra griega; y algo bastante diferente también del cultivo de la espiritualidad remarcado por su equivalente latino. Cada uno de los fenómenos designados por estos conceptos antiguos acarrea una angustia específica. Para el *erómenos*, era la angustia de someterse sexualmente como las mujeres y los esclavos, mientras se pertenecía a la clase de los hombres libres; para el *erastes* brotaba del hecho mismo del deseo físico mientras se instruía el alma. Para los cristianos tempranos se originaba, en términos agustinianos, de la dialéctica del reposo: el corazón no conocerá reposo mientras no haya ya encontrado lo que busca; e incluso, tras haber encontrado su paz, permanecerá aún inquieto. En nuestra configuración contemporánea, la *askesis* estará de nuevo acompañada de angustia. Localizarla nos ayudará a especificar el ascetismo genérico. Esa especificación

aparecerá en la medida en que se describan las luchas a través de las cuales los sujetos pueden hoy constituirse a sí mismos.

¿Qué puedo hacer en una sociedad isomórfica?

«No existe una sola cultura en el mundo en la que todo esté permitido».²⁰⁶

A partir de algunos virajes decisivos de nuestra historia es que Foucault ha analizado los límites siempre móviles del campo que ha marcado por adelantado lo que hemos podido hacer. Ha mapeado las fuerzas discursivas y extra-discursivas que han asignado a los sujetos a una residencia restrictiva en la que pudieran constituirse a sí mismos. Estas fuerzas heterónomas circunscriben estrechamente el campo de la autoconstitución autónoma. No se puede evitar ayudar investigando acerca de la constelación actual de la heteronomía y de la autonomía posible: ¿qué es lo que estas fuerzas nos permiten hacer en nuestro emplazamiento contemporáneo? Foucault no ha rechazado del todo plantearse esta pregunta, aunque lo ha hecho con un tono más bien programático. Afirma que «hace falta

206 *Histoire de la folie*, op. cit., p. 578.

promover nuevas formas de subjetividad»²⁰⁷. Esto implica una lucha que conjunta estrategias varias.

En el sujeto, como ya Kant había reconocido, estrategias de constitución autónomas y heterónomas se intersectan. Sin embargo, el arqueólogo-genealogista, no cree ya que la autolegislación autónoma pueda en definitiva ser universal. Por consiguiente, tiene que indicar, en el contexto contemporáneo, modos posibles de autoformación o *subjetivación* que sean tan positivos como los modos de heteroformación o *sujeción*.

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. Estas, 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. Aprender de las ciencias blandas quién y qué somos, y reconocernos en sus *dicta* es interiorizar un poder bajo la forma de un saber. En efecto, al decir –al reconocer, al confesar– «Esto es lo que soy», el sujeto se objetiva a sí mismo dentro de sí mismo. Como objetivación cognitiva, la heteronomía interiorizada

207 «Why Study Power,» op. cit., p. 216. & «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», op. cit., p. 308.

ejemplifica el postulado moderno de la posición central del hombre en la fábrica epistémica; en cuanto sujeción bajo un poder, ejemplifica la versión moderna de la búsqueda de dominio, el único rasgo diacrónicamente permanente que abarca toda nuestra historia hasta ahora.

Un quiasmo comparable caracteriza la posible autoformación o subjetivación. *Una subjetivación externa aunque autónoma* –para Kant, una contradicción en los términos– yace en el corazón de lo que Foucault tiene que decir acerca de la lucha por una nueva subjetividad. El ciudadano libre de la *polis* griega, el romano cosmopolita, el miembro de la Ciudad de Dios de la cristiandad temprana, las comunidades protestantes de la Reforma, Descartes como portavoz de la temprana comunidad racionalista moderna (a la cual propone el ejercicio de la meditación), Kant como portavoz del movimiento de la Ilustración, todos constituyen sus subjetividades en la esfera pública²⁰⁸. Su autonomía es una posibilidad que se torna concreta en

208 «Cuando Kant se pregunta en 1784: Was heisst Aufklärung? (¿Qué es Ilustración?), quiere decir, ¿qué está pasando ahora?, ¿quiénes somos nosotros?, en ese preciso momento de la historia», Ibid. p.216 & Ibid.p 307. Se podría objetar que el ensayo de Kant es más probable que plantee la cuestión de lo que estaba sucediendo en el período histórico de Kant, solamente, cuando lo leemos en la traducción francesa. *Les Lumières* (al igual que el italiano *L'Illuminismo*) es un término que designa una era en la modernidad, mientras que ambos, el alemán *Aufklärung* y el inglés *enlightenment* (al menos cuando no va en mayúsculas) denotan primariamente un proyecto intelectual, y no una centuria –la del dieciocho– en la historia intelectual.

instituciones o redes: el *bouleuterión*, el *comitium*, los destinatarios de instrucciones o colaciones como las de Casiano²⁰⁹, las asambleas de las iglesias reformadas, la audiencia de la correspondencia de Descartes (Mersenne, Bérulle, Christine), el «público lector» de Kant. En ninguno de estos la autoconstitución del sujeto se produce fuera del mundo. No se trata del sí mismo descontextualizado de la interioridad, sino de un sí mismo que deviene autónomo cuando hace suyas las posibilidades que le son ofrecidas a su estrecha esfera de libertad, tal como le quedan epocalmente abiertas.

Cuando se descubre la secuencia de enfoques en Foucault y se le sigue desde su análisis de las prácticas discursivas hasta el de las técnicas del poder, y por último, hasta los modos de subjetivación o autoformación, uno no debería sospechar que se trate de algún tópico retiro hacia la vida interior. En realidad, tanto la interioridad cristiana como la postcristiana prueban que han sido determinadas por factores heterónomos aunque interiorizados, así como exteriores aunque autónomos. Pero de manera más decisiva, tal y como Foucault analiza la constelación contemporánea de los modos posibles de autoconstitución, el sí mismo está enteramente inscrito dentro de luchas

209 Véase el análisis que hace Foucault de las *Instituciones y las Colaciones* de Casiano en: «Le combat de la chasteté». *Communications* XXXV, Seuil 1982, pp. 15–25.

públicas.

Nuevas formas de subjetividad, escribe, pueden ser hoy promovidas a través de luchas contra «los efectos de poder en cuanto tales». El da algunos pocos ejemplos y enumera algunos de los rasgos que tienen en común. Los ejemplos son la «oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre las maneras en que la gente vive»²¹⁰. O también, en una diferente enumeración de los objetivos: «la autoridad familiar, el impacto de la policía en la vida ordinaria, la organización y la disciplina impuesta en las escuelas, o el rol pasivo que alienta en la prensa»²¹¹. Estas listas describen formas particulares y dispersas de dominio. Más decisivos son los rasgos de acuerdo con los cuales la subjetividad se constituye a sí misma en esas luchas. Aquí, de nuevo, es necesario ir más allá de las escasas afirmaciones de Foucault y examinar esos rasgos a partir de la perspectiva de la búsqueda de dominio. Desde las griegas a las modernas formas de autoconstitución esta búsqueda ha aparecido como una constante. Ganar y preservar la ascendencia sobre lo doméstico, sobre el cuerpo, sobre la locura, resultó ser la

210 M. Foucault, «Why Study Power: The Question of the Subject», p. 211. & «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», in op. cit. t p. 501.

211 M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. by Donald Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 218. & M. Foucault, *Interview*, *Actuel*, n° X IV (novembre 1971), p. 43.

primera característica de las diversas técnicas para modelar el sí mismo. Los efectos de poder no vienen en forma de universales. Tomados abstractamente, la autoridad y el dominio no figuran entre ellos. Más bien hay que preguntarse: ¿podría ser que el dominio constituye hoy un rasgo destacado, no ya de los objetivos de la autoconstitución sino, por el contrario, de sus *obstáculos*? Esta hipótesis puede ser verificada a lo largo de las dos líneas de la sujeción y la subjetivación.

Las luchas referidas están dirigidas a modos distintivamente contemporáneos de colusión entre el poder y el saber. En ese sentido son ejemplos de una resistencia, posible en la actualidad, contra la *sujeción*. Lo que se opone aquí son pretensiones de ultimidad cognitiva. El «esto es lo que eres» del experto se mantiene en paralelo con las pretensiones de saber que conciernen a los estándares postulados, mencionados antes, para los cuales el «hombre» bien podría ser el último. El educador, el psiquiatra y el médico, igual que el metafísico especulativo, postulan una evidencia que, en cuanto evidencia, solamente puede ser coercitiva. Una verdad de boca de un experto que habla –«no olvides que eres un adolescente», o «una mujer», o «un neurótico»– se impone por sí misma. La prueba de su poder reside en el grado de asentimiento e interiorización que esas verdades generan. Tal fue el régimen mismo de los referentes epocales últimos. Ellos dieron a la ciudad su orden y al sujeto su centro.

Un argumento en contrario para demostrar que la afinidad formal entre las pretensiones del experto en conocimiento y los postulados metafísicos se puede formular a partir del destino del más obvio agente heterónomo de sujeción: la ley positiva. Su destino probablemente no sea el mismo hoy en el continente europeo que en el americano. En el Nuevo Mundo, una aserción tal como «es la ley» permanece asegurada por un grado de interiorización y, por tanto, de fetichización, que ha sido enteramente perdido en el Viejo. Pocos estarían en desacuerdo con Foucault en que «sólo una ficción puede hacer que uno crea que las leyes están hechas para ser respetadas (...). «La ilegalidad es un elemento absolutamente positivo del funcionamiento social cuyo rol está incluido de antemano en la estrategia general de la sociedad»²¹².

Las pretensiones de ultimidad promueven representaciones varias de acuerdo con el contexto. Para las luchas en cuestión, la tarea elemental consiste, entonces, en detectar esos fetiches artificialmente dotados de ultimidad, y revelar cómo el saber y el poder concurren en ellos para sujetar al sujeto.

¿Qué formas de *subjetivación*, es decir, de autoconstitución, son posibles hoy en día? Foucault ha sido reacio a nombrar alguna, prefiriendo invocar «el derecho a

212 M. Foucault, «Des supplices aux cellules» (interview), Le Monde (Feb. 21, 1975), p.16.

ser diferente» e urgiéndonos «a imaginar y a construir lo que podríamos ser»²¹³. Sin embargo, el impulso general de su razonamiento no es muy difícil de señalar. Esto puede hacerse mejor tras distinguir entre individualismo y anarquismo.

El Estado moderno, escribe Foucault, ha colocado a sus ciudadanos en un «doble vínculo». «Jamás, en la historia de las sociedades humanas, ha existido, en las mismas estructuras políticas, una combinación tan tramposa de técnicas de individualización y de procedimientos totalizadores»²¹⁴. La individualización no designa únicamente la condición atomizada de la vida en las sociedades modernas, sino más radicalmente, la exposición inmediata e íntima de cada cual ante el Estado. El origen del Estado del bienestar en el cuidado cristiano de las almas ha sido señalado antes de Foucault. Al igual que la Iglesia estaba presente para la conciencia de cada cual, el Estado en los regímenes liberales está presente para la vida de cada cual. Con la institución de democracias «un poder de tipo sacerdotal (...) se extendió repentinamente por la totalidad del cuerpo social». El doble vínculo consiste en la tarea estatal de unificación de sus miembros en un todo mientras que organiza todas las dimensiones de su existencia privada. Bajo estas condiciones –esto es, si el vínculo

213 «Why Study Power», op. cit., pp. 211 and 216. & «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», op. cit., p. 302 et 308.

214 Ibid., p. 213. & Ibid., p. 304.

organizacional-totalitario acompaña necesariamente al vínculo liberal-atomístico- la autoconstitución no puede significar realzar el individualismo. Esto es ya muy patente a nivel cultural: no hay fórmula más segura para el isomorfismo social que apelar a la particularidad de cada uno. Al exacerbar uno su personalidad única –sus sentimientos, gustos, estilo de vida y creencias– lo que hace uno es exactamente lo que hace todo el mundo y de ese modo promueve la uniformidad en el propio acto de denegarla. Al individualismo, entonces, Foucault opone el anarquismo: «El problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es el de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino el de liberarnos *a nosotros mismos* del Estado y del tipo de individualización ligada a él»²¹⁵.

Sólo bajo la condición de que se cese de soñar con mega-unidades sociales la autoconstitución será pública y, sin embargo, autónoma. «Imaginar otro sistema equivale a aumentar nuestra participación en el sistema presente (...). Si deseas remplazar una institución oficial por otra institución que cumple la misma función –mejor y de manera distinta– entonces ya estás absorbido por la estructura dominante». El reformismo pertenece al mismo grupo de fenómenos que el individualismo, el liberalismo y el totalitarismo. Al recordar lo que ha sido dicho sobre el «hombre», «ese postulado pasajero», se podría tener que añadir al humanismo en ese grupo; y al recordar la génesis

215 Ibid. pp. 215 f. (traducción modificada). & Ibid., p. 308.

del Estado moderno a partir de las técnicas cristianas de control del alma, se podría añadir también al espiritualismo. En todos estos casos, la autoconstitución, aunque interiorizada, permanece heterónoma. Lo que emerge como gesto de una autoconstitución posible hoy en día es la lucha polimórfica contra las totalidades sociales. «*El conjunto de la sociedad* es precisamente aquello que no debería tenerse en cuenta, excepto como algo a destruir»²¹⁶. Las luchas mencionadas «son luchas anárquicas». Lo que las convierte en tales no es sólo la intención de romper totalidades, sino aún más esencialmente, su naturaleza polimorfa, esporádica, «transversal», «inmediata»²¹⁷.

Foucault no es menos explícito respecto al discurso filosófico posible hoy en día, así como sobre el estatuto de sus propios escritos. De la filosofía, si está viva, dice que se trata de una «*ascesis*, un ejercicio de sí, en el pensamiento». En otras palabras, tal y como en el caso de Descartes, filosofar sería la actividad misma del sujeto pensante que se constituye a sí mismo. Pero, dada la pérdida del ego capaz de centrar la totalidad de los fenómenos en su acto de «Yo pienso», el sujeto que hoy puede modelarse a sí mismo mediante un ejercicio ascético no sería el sujeto racionalista. Tampoco el trazado de sus pensamientos producirá una

216 *Language, Counter–Memory, Practice*, op. cit., p. 233. & *Actuel*, op. cit., p. 46 s.

217 «Why Study Power», op. cit., p. 211. & «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», op. cit., p. 301.

meditación. Más bien producirá un «ensayo». Este género literario «tiene que ser entendido como prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad». Foucault añade que sus propios escritos proceden precisamente de tal ejercicio. Han sido una prueba y han requerido ascetismo en la medida en que consistieron en un intento de «pensar de forma diferente». Ve así entonces el cuerpo entero de sus estudios, al igual que los de la sexualidad, «justamente, como otros que había emprendido antes», como el «protocolo de un ejercicio» en curso. La tan reclamada tradición filosófico–ascética se lleva a cabo sobre un nuevo contenido, en relación a un asunto constante: «Ha sido un ejercicio filosófico cuyo asunto era saber en qué medida, en el trabajo de pensar su propia historia, se puede liberar al pensamiento de aquello que piensa silenciosamente»²¹⁸. Lo que está en juego es la lucha contra la premisa misma de la inserción incuestionada en las obras discursivas y de poder del día.

Lo que el pensamiento ha pensado de manera tácita son las constelaciones de verdad conjuntadas a los efectos de poder. Hemos estado constantemente pensando en lo que una época dada ha producido como su propio orden heterónomo; y hemos estado pensando ese orden de manera silenciosa, interiorizándolo a pesar de su heteronomía. Si algún ejercicio filosófico autónomo consiste en «pensar de forma diferente», entonces el ascetismo requerido es, en

218 *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 15.

efecto, una prueba –no sólo como intento o ensayo, sino también como una ordalía. El lugar de este intento y desafío, el lugar de cualquier discurso que «ninguna cultura puede aceptar inmediatamente» y que por tanto es «transgresivo²¹⁹», es el de la escritura. En ella reside el linaje que Foucault reclama con Descartes, una afinidad que no se dejaba presumir exactamente en sus primeros comentarios sobre el ascenso y la caída del postulado moderno del «hombre». La prueba de Foucault, padecida en la escritura, ha consistido en desplazar las líneas de frontera tácitamente dadas por sentido, como por ejemplo entre lo normal y lo patológico o entre la inocencia y la culpa. En sus escritos arqueológicos y genealógicos, se ha ejercitado –a la vez que se ha entrenado en ello y lo ha llevado a cabo– en la constitución de él mismo como sujeto transgresor.

Si además de a esos escritos se tienen en cuenta las afirmaciones esparcidas sobre su lugar como contemporáneo, se podría suponer que constituirse a sí mismo como sujeto *transgresor* es o ha sido una posibilidad epocal disponible para culturas distintas de la nuestra. Sócrates y muchos otros se encontraron acusados de «pensar de forma diferente». Pero lo novedoso en el orden de verdad y poder actuales es su tendencia a la homogeneidad planetaria. Las formas de lucha mencionadas antes pertenecen exclusivamente a este contexto. Lo que puede hacerse en una sociedad tan isomorfa es, entonces,

219 *Histoire de la folie*, op. cit., p. 578.

constituirse a sí mismo como sujeto *anárquico*. Las transgresiones, decía Hegel, son esencialmente necesarias –no epocalmente– para que la ley sea posible. Por otra parte, el anarquismo aparece como posibilidad práctica solamente una vez que el Estado moderno triunfa. Y sin embargo, el sujeto anárquico comparte ese medio de lucha por el cual se han constituido a sí mismos públicamente tanto el sujeto racionalista como el sujeto transgresor: a través de la «escritura» o de la intervención discursiva. Habiendo estudiado los efectos de poder del discurso, ¿cómo podía Foucault no haber deliberado acerca de los desplazamientos efectuados en la esfera pública por sus propios pronunciamientos?

La diferencia entre la lucha transgresora y la lucha anárquica reside en sus respectivos blancos: para el sujeto transgresor, cualquier ley, para el sujeto anárquico, la ley de totalización social. Esa diferencia también apunta al tipo de angustia que acompaña al modo de autoconstitución práctica posible en nuestros días. Nuestra angustia radica en la imposibilidad de postular referentes últimos. En las metas concretas de sus luchas –contra instituciones penales, la colaboración entre el establishment médico y la «interrogación forzada» institucionalizada (no sólo en los países sudamericanos), etc. Foucault estuvo de acuerdo con organizaciones y movimientos ideológicos. Sin embargo, no abrazó las razones para la acción de ninguno de ellos. ¿Por qué entonces se unió a sus luchas? Definitivamente no fue

por un imperativo moral que sería universalmente válido. «La búsqueda de una forma de moralidad aceptable para todo el mundo, en el sentido de que todo el mundo tendría que someterse a ella, me parece catastrófica»²²⁰. Le adviene a uno el recuerdo de Lutero: «Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa». En contraposición al anarquismo del siglo XIX, el que es posible hoy es más precario, más frágil. No posee un relato lineal para justificarse a sí mismo, sólo la historia de la verdad con la historia del sujeto que la acompaña. Pero ambas se encuentran fracturadas por rupturas. El sujeto transgresor fetichiza aún la ley atreviéndose a lo que está prohibido. El sujeto anárquico le hace eco al *Zarathustra* de Nietzsche: «Este es *mi* camino; ¿dónde está el tuyo? (...). Porque tal cosa como *el camino* no existe»²²¹. El anarquismo a través de las intervenciones discursivas es hoy una posibilidad, pero no un deber.

Ciertamente, subyace una paradoja *prima facie* al declarar que constituirse a sí mismo como sujeto anárquico equivale a contraponerse a la inserción misma dentro de una disposición dada de discurso y de poder: «El objetivo de estas luchas reside en los efectos de poder en cuanto tales». ¿En cuánto tales? ¿No es acaso contradictorio sostener, por un lado, que no existe ningún Enemigo Número Uno sino

220 «Le retour de la morale», op. cit., p. 41.

221 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Part III, The Portable Nietzsche, trans. By Walter Kaufmann (New York: Viking, 1968), p. 307. & F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III.

sólo metas precisas para escaramuzas y, por el otro, que el objetivo de las luchas contemporáneas es combatir el principio de ocupación mediante el cual las totalidades sociales confinan la vida de uno a un lugar preestablecido dentro de sus dispositivos omniabarcantes? La impresión de paradoja disminuye si se comprende que contraponerse a los efectos de poder «en cuanto tales» conduce a la estrategia de exponerlos donde y tal y como suceden. Así pues, el establecimiento médico necesita ser denunciado «porque ejerce un poder incontrolado sobre los cuerpos de las personas, su salud y su vida y muerte»²²². Apuntar a intervenciones dispersas contra blancos heterogéneos no implica que alguno de los efectos de poder llegue a ser extirpado, que la libertad sea por fin apropiada o que todo lo inhibido «hasta ahora»²²³ sea desinhibido. A esta ideología de liberación Foucault opone tácticas más modestas entre formaciones reticulares de saber y estrategias capilares de poder. Oponerse a los efectos de poder «en cuanto tales» continúa siendo una operación puntual. Significa intervenir contra todas las nuevas formas de dominación (que no son *instancias* de ningún Gran Opresor), empezando siempre una y otra vez, desplazando las coordenadas del

222 «Why Study Power», op. cit., p. 211. & «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», op. cit., p. 301.

223 «La tarea revolucionaria está dirigida (...) contra la ley del «hasta ahora»». Language, Counter-Memory, op. cit., p. 233. Tomo esta afirmación ambigua como una advertencia contra el utopismo, cf. ibid., p. 232. & Actuel, op. cit., p. 47. Cf. ibid. p. 46.

pensamiento tan lejos como sea estratégicamente posible. El sujeto anárquico se constituye a sí mismo en micro-intervenciones que apuntan hacia los patrones resurgentes de sujeción y objetivación.

¿Acaso el proyecto de trazar la historia del sujeto se dejó llevar hacia el mismo malentendido esencialista que la historia de la locura y de la sexualidad? Sí, si por «sujeto» entendemos el portador de cualidades tales como una consciencia y el agente detrás de tales actos de reflexión; no, si esa historia es leída como una instancia de la historia de las constelaciones de la verdad, con sus muchas muertes diacrónicas y sus múltiples comienzos nuevos. Para una cultura obsesionada con lo que hay de profundo en el sí mismo –oculto, inconsciente, profunda e insondablemente mío–, la autoconstitución anárquica significa la dispersión de la reflexión intro-dirigida en una diversidad de reflejos extra-dirigidos, en tanto en cuanto haya «sistemas de poder que cortocircuitar, descalificar e interrumpir»²²⁴.

224 «Des supplices aux cellules», op. cit., p. 16.



ACERCA DEL AUTOR

SIMÓN ROYO HERNÁNDEZ

Doctor en Filosofía e Investigador Independiente. Profesor de enseñanza secundaria y profesor-tutor en la UNED, actualmente trabaja en el Ministerio de Inclusión, labor que compatibiliza con su actividad filosófica.

Ha escrito en publicaciones periódicas artículos filosóficos como *Nietzsche and Unamuno: The Meaning of the Earth*. *New Nietzsche Studies* 5 (1/2): 42-56 (2002). Es autor de los libros *Pasajes al posthumanismo: historia y escritura* (Dykinson, 2012) y *El sujeto anárquico. Reiner Schürmann y Michel Foucault* (Arena Libros, 2019).

FORMACION ACADEMICA Y EXPERIENCIA LABORAL

1987-1993: *Licenciado en Filosofía* UCM.

1993-1994: Certificado de aptitud pedagógica (CAP).

2005 *DOCTOR EN FILOSOFÍA* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

2006-2008 *Becario Postdoctoral* en la UNED. Beca de la Fundación Caja de Madrid.

2008-2012 Oposiciones julio 2008. Profesor de Educación Secundaria Interino en los Centros: IES Miguel Delibes (Ciudad Lineal); IES Antonio de Nebrija (Móstoles); IES Las Veredillas (Torrejón de Ardoz); IES Antonio Machado (Alcalá de Henares). IES Federica Montseny (Fuenlabrada). Asignaturas impartidas: Filosofía 2º y 1º de Bachillerato; Psicología 1º Bach.; Educación para la ciudadanía 2º y 4º ESO.

2010-2012 Profesor tutor (UNED) de la asignatura Historia de la Filosofía griega.

Profesor en el MASTER THEORIA Eudomediterranean Institute (EMUI).

2012-2019. Ministerio de Empleo y SS.

PUBLICACIONES DE FILOSOFÍA

Autor del libro: *Pasajes al posthumanismo: historia y escritura*. Editorial Dykinson. Colección Pensamiento Contemporáneo. Madrid 2012.

Nietzsche and Unamuno: The Meaning of the Earth. *New Nietzsche Studies*. *Nietzsche's Ecology & Kant, Neokantianism, Nietzsche*. Volume 5:1/2 Spring/Summer 2002, pp.42-56. Fordham University, New York (USA). ISSN-1091-0239.

El sujeto anárquico. Reiner Schürmann y Michel Foucault. Madrid. Editorial Arena Libros, 2019, 168 pp.

Anarkía / Anarkolepsis, Editorial Manuscritos, 2024, 164 pp.

Otras publicaciones en:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=173082>