

MARCO DÍAZ MARSÁ. *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Michel Foucault*. Presentación de J.M. Navarro Cordón, Madrid, Escolar y Mayo, 2014. ISBN: 978-84-16020-10-2

El trabajo que presenta el profesor Marco Díaz Marsá acerca de la imbricación de política y antropología en Michel Foucault destaca sin lugar a dudas en el panorama de estudios actuales sobre este autor, que puede considerarse en buena parte víctima de quienes se declaran valedores de su pensamiento, con frecuencia más atentos a la formación de tópicos y férreas adscripciones que al análisis atento de la letra y su consiguiente espíritu. Y lo hace por proponer una lectura basada en la meditación rigurosa y pausada sobre los textos que dibujan las modificaciones experimentadas por las coordenadas de pensamiento del autor de Poitiers en torno a 1978 y 1979, conduciendo a conclusiones que no siempre se acomodan a la idea, a menudo preconcebida, que en la academia y fuera de ella se tiene de esta filosofía militante de la experiencia de la crítica y la libertad. Por de pronto, no queremos dejar de mencionar una nota característica de la monografía de Díaz Marsá, a saber, la capacidad para ilustrar la presencia en el pensamiento de Foucault de una ontología axial, en la que los órdenes del *saber*, del *poder* y de la *ética* resultan cooriginarios y en el que el cuerpo atraviesa toda una fenomenología, que comienza con su percepción como materia pasiva de dispositivos de control disciplinario y culmina con su manifestación como medio de expresión de la libertad del sujeto –de *cualquiera*–, especialmente de la mano de la rebelión y de la insumisión al poder establecido. Con ello, se apuesta por una lectura sistemática de la obra de Foucault, que disuelve numerosas apariencias y presuntas asociaciones, plegándose únicamente ante la autoridad de una verdad que se reclama en varios momentos de la monografía. Una sistematicidad que ilumina la capacidad del cuerpo humano, no para perderse en los laberintos de la potencia, sino para reivindicar la dignidad y la autonomía que constituyen las condiciones de posibilidad de su misma existencia. Así, no es menor la virtud del trabajo de Díaz Marsá para enlazar la noción foucaultiana de libertad con la idea de la misma manejada por I. Kant en su *Antropología en sentido pragmático* –obra que mereció un detenido comentario por parte de Foucault en los años 60–, toda vez que el concepto de juego funcionaría en ambas como medio propiciador de la relación de los sujetos con el mundo y, al mismo tiempo, con otros individuos. Una libertad, la que despliegan los argumentos de Díaz Marsá, que sirve de canal de conocimiento para el propio agente que la introduce en el mundo y para la sociedad que la recibe y reacciona ante ella.

Desde el comienzo, Díaz Marsá acierta al subrayar las declaraciones del propio Foucault acerca de lo sistemático de la dispersión y el carácter sistemático de su pensamiento (31), que él mismo anima a entender como una meditación complicada por desviaciones y espirales en torno a la unidad intrínseca al *poder*, la *verdad* y la *ética*, a las que sería erróneo someter a una mera secuencia cronológica. Foucault alude a esta voluntad de sistematicidad en lo asistemático como “lógica de la estrategia” –en *El nacimiento de la biopolítica*–, a saber, aquella que explora las conexiones posibles entre elementos dispares y heterogéneos, capaces también de hacer sentido, componer orden y formar un mundo de juego para los sujetos. Igualmente irreductibles, pero mutuamente necesarios, son los ejes ontológicos que configuran el ser que Foucault

entiende como un campo pragmático de referencias y usos en los que interactúan los hombres y las cosas (35). Como fundamento fenomenológico del triple eje mencionado actúa la libertad, a la que ya no se considera como producto del poder-dominación que penetra todas las prácticas sociales ni como ilusión de los dispositivos insertos en la realidad social, sino más bien como condición de un *factum* que se declarará esencial, desde un punto de vista antropológico y político, a saber, el *factum* de las resistencias (37), cuya multiplicidad es indisoluble de su propia emergencia. La libertad de la que hablamos nace cargada de contenido político, como Foucault reconoce en varios lugares de su obra (*Dits et écrits* (=DE) IV, 714), y se vuelve asimismo materia de la sustancia ética (*Histoire de la sexualité* (=HS) II, 37; DEIV, 394). Ahora bien, esta conexión entre libertad, ser y acción exige a Foucault proceder a serios desplazamientos o modificaciones de su propio camino del pensar, una de cuyas vetas principales se centra en una concepción muy concreta de la materia y de la experiencia del propio cuerpo, entendido en las primeras obras a la luz del esquema de la docilidad, esto es, de su extrema plasticidad y máxima descualificación. Si bien el elemento del deseo pudo eclipsar durante un tiempo al *eídos* en la reflexión de Foucault, Díaz Marsá apunta a la insuficiencia de esta operación para dar cuenta del entero arco del itinerario cubierto por la figura de este pensador. El poder deja de valorarse en términos de violencia y dominación para conformarse como una densidad siempre presente allí donde unos seres humanos entran en relación con otros, lo que aproxima considerablemente a Foucault al discurso de Arendt acerca de la especificidad de lo político como realidad constituida allí donde hay espacios de discusión y acción compartida al alcance de los individuos (76). También se muestra insuficiente la asunción del vitalismo de Cuvier para dar razón de una vida insondable en sus fundamentos y solo perceptible en sus ramificaciones discontinuas y heterogéneas (57). Tales asociaciones impiden, por ejemplo, explicar suficientemente todas aquellas exhibiciones de resistencia ante el poder, con las que en propiedad se abre un espacio externo a la vida, desde el que se intenta dignificarla y ponerla a salvo de aquellas conductas que se juzgan intolerables.

Díaz Marsá hace del *factum* de las resistencias el origen de la modificación que Foucault lleva a cabo con respecto a su propia posición ontológica, desde el momento que tal hecho obliga a procurar el armazón conceptual adecuado para pensar el movimiento de trascendencia que supone la irrupción de la libertad en el plano de la historia (69). Una atención especial merece el acontecimiento de la sublevación, al que Foucault dedicara el denso artículo *¿Es inútil sublevarse?*, en el que reconoce una ruptura de la continuidad histórica cuya irrupción está en las manos de *cualquiera*. A través de la sublevación –sostiene Foucault– la subjetividad “se introduce en la historia y le da su soplo” (DEIII, 793). Tales momentos fuera del tiempo de la vida, mediante los cuales se demarca el umbral de lo humano, suponen también motivos de configuración de la subjetividad (82) y fuente de “derechos sin restricciones” (DEIII, 794). Hablamos de aperturas dentro en el curso blindado del poder entendido como dominación, con las que éste no puede transaccionar ni negociar, manifestando su esencial impotencia. Gracias a estos movimientos contingentes y aleatorios en la historia se reivindica una universalidad no enemistada con la singularidad que encarna la subjetividad de una *humanidad no positiva* (84), a la que no es extraña la defensa de los derechos humanos ni un derecho natural que impone la propia lógica interna de la acción. La mirada que

Foucault lanza a la historia descubre efectivamente la presencia en la misma de una subjetividad que no puede reducirse ni a un código preestablecido ni a comportamientos más o menos acomodados a él, por proceder más bien de una pluralidad de modelos de sujeción que confirman el carácter absoluto de la condición de la libertad. De esa pluralidad de modalidades de sujeción darían noticia tanto el *chreístai* de Platón como cuidado de sí, cuanto el juego pragmático con que Kant conecta el *können* y el *sollen* de los que la libertad humana es capaz y que requieren obedecer a reglas y normas que son antes sociales que jurídicas, pero donde las primeras ofician como aprendizaje de las segundas. Una libertad que toma como escenario el orden pragmático en que se entablan las relaciones de unos sujetos con otros. Este escenario conforma lo que se denomina ser moral de los sujetos y permite concebir el poder no ya como una unívoca relación de dominación, sino como una dimensión constitutiva de los seres humanos y de su mundanidad, que se presenta como “una acción sobre la acción” (DEIV, 236), lo que nuevamente anima a establecer asociaciones con el pensamiento de Arendt (105). La coexistencia entre seres humanos pasa a considerarse como convivencia de múltiples juegos de poder en libertad, una libertad que está “por todas partes” (DEIV, 720) y que escinde la doble noción de lo vital como *zoé* y como *bíos*. Las reglas de derecho no serán extrañas a esta dinámica de la libertad en Foucault, sino que, por el contrario, coadyuvan a mantener a salvo el *factum* de la pluralidad de los juegos de poder con un mínimo de dominación (DEIV, 727), de la mano de una normatividad que, por decirlo en palabras de W. Schmid –en su *En busca del nuevo arte de vivir* (Pre-textos, 2002)–, no caiga en las trampas de la normalidad. La mejor tradición de la epistemología francesa, en la estela del maestro de Foucault, Georges Canguilhem, se da cita en esta reivindicación del orden jurídico como condición de posibilidad de la libertad de elección de los individuos (132). Se trata, por supuesto, de un derecho que hace de los derechos humanos, de la ciudadanía internacional y de la dignidad un motivo de resistencia constante a los abusos que los distintos gobiernos y regímenes políticos puedan llevar a cabo sobre sus poblaciones. La reclamación arendtiana de un derecho a tener derechos vuelve a resonar aquí.

Podría objetarse que esta semblanza de Foucault se beneficia de una lectura excesivamente libre de su obra. Sin embargo, nada se aleja más de la verdad, pues son los escritos de este autor los que, de manera inusitada con respecto a buena parte de los estudios foucaultianos actuales, dan la razón a las tesis sostenidas por Díaz Marsá, que nos descubre un insólito vínculo entre un principio crítico-antropológico y el plano de lo jurídico-estatal. Como se señala en repetidas ocasiones en el curso impartido en el Collège de France, *El nacimiento de la biopolítica* (1979), Foucault no ve en el siglo XX el esfuerzo por fortalecer el Estado, sino más bien por debilitarlo, junto a una cierta fobia a su agencia de la mano del creciente sometimiento de la sociedad a fuerzas económicas tan potentes como radicalmente enemistadas con los límites impuestos por la condición humana. Este estudio sobre un Foucault inhabitual merece sin duda ocupar un lugar de honor entre los ensayos especializados en su obra en lengua castellana.

NURIA SÁNCHEZ MADRID  
Universidad Complutense de Madrid (UCM)  
nuriasma@filos.ucm.es