

sus frutos, tanto en su dimensión general como en lo tocante a casi todas las naciones latinoamericanas. La profesora peruana M^a Luisa Rivara de Tuesta –fallecida por desgracia pocos meses después de escribir su contribución– nos presenta una panorámica de las cosmovisiones precolombinas; un capítulo de gran interés, necesario a mi juicio, a pesar de que no faltarán críticos con la presencia de un estudio dedicado a las cosmovisiones indígenas en un libro referido a la filosofía. En capítulos posteriores se nos presentan estudios sobre la filosofía en la época de la Colonia (Celina A. Lértora Mendoza), en el momento de la emancipación (Carmen Bohórquez), durante el siglo XIX, momento de dominio de la filosofía positivista (Mario Magallón Anaya), y durante todo el siglo XX, hasta la aparición de la filosofía de la liberación (Adriana María Arpini).

La segunda parte comprende tres trabajos dedicados a mostrar la presencia de las diferentes corrientes filosóficas europeas en el ámbito latinoamericano, sobre todo durante el siglo XX. Clara A. Jalif de Bertranou aborda la presencia de la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica; el cultivo de la lógica, la filosofía de la ciencia y la filosofía analítica corren a cargo de Celina A. Lértora Mendoza; finalmente, Pablo Mella se ocupa de la filosofía cristiana y la filosofía de la religión.

La tercera parte la componen un grupo de trabajos dedicados a presentarnos las mejores aportaciones de la filosofía latinoamericana durante el siglo XX. De la filosofía de la liberación se ocupa Héctor Samour; Raúl Fornet-Betancourt lo hace de la filosofía intercultural; Josef Estermann, de las filosofías indígenas y del pensamiento afroamericano. Por último, Sara Beatriz Guardia trata del pensamiento filosófico feminista.

El último apartado de la obra lo constituye una utilísima Bibliografía comentada, a cargo de Manuel de Jesús Heredia Noriega, presentando los principales repertorios bibliográficos y las monografías generales en las que los interesados y estudiosos de la filosofía latinoamericana pueden apoyarse si desean adentrarse en el estudio del filósofo latinoamericano.

A la vista del conjunto resultante que conforma este nuevo número de la Colección *Guía Comares de*, no podemos por menos que agradecer a la Editorial Comares el haber propiciado su edición, y a los autores de los diferentes trabajos su buen hacer, pues sus trabajos contribuirán, sin duda alguna, a un mejor conocimiento del pensamiento latinoamericano, y servirán de ayuda a sus estudiosos para profundizar en la investigación de sus principales épocas, corrientes y autores más significativos. Una obra útil y necesaria.—ROBERTO ARETXAGA BURGOS.

DÍAZ MARSÁ, MARCO, *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Michel Foucault*, Presentación de J.M. Navarro Cordón, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, 146 págs., 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 insoluble 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 *éidos* 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 sólo 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 *chreistai* 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.

LLINÀS, CARLES, *Escatologia i modernitat. El pensament d'Odo Marquard*, Barcelona, Cruïlla – Fundació Joan Maragall, 2014, 281 págs., ISBN: 978-84-661-3726-3.

Resulta una experiencia intelectual muy grata leer un libro como el que acaba de publicar Carlos Llinàs, catedrático de filosofía política de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, por su rigor metodológico y por el impulso filosófico que lo anima y que lo ha hecho merecedor del XXIII Premio de la Fundació Joan Maragall de Barcelona (2012). Como queda de manifiesto en la primera parte, la vocación del filósofo sigue siendo extemporánea y conflictiva, pues, a pesar de que la filosofía ha visto reducida su campo de acción tradicional, mantiene su función de compensar incompetencias (p. 41). La verdad es, por naturaleza, incómoda; su búsqueda, difícil; y encontrarla a menudo causa problemas, si se quiere ser leal a ella. Aunque sea una salida de tono, podría decirse que la filosofía contemporánea ha aprendido que, aunque le sea propio investigar la verdad, la filología le ha proporcionado la posibilidad –la excusa– de dedicarse a la verosimilitud, la cual, según Aristóteles, sólo requiere coherencia.

Dicho de una manera elemental, el libro que ahora reseñamos, escrito en catalán, tematiza esta tensión entre filosofía y filología como el trasfondo sobre el que se alza, *indirectamente*, el núcleo teológico de su argumentación sobre la relación entre escatología y modernidad en el pensamiento del filósofo alemán Odo Marquard (1928-). Quien desee adentrarse en estas páginas deberá comenzar paradójicamente

por la conclusión, sin que esta estratagema le ahorre, ni mucho menos, la lectura completa. Llinàs no sólo expone detallada y sistemáticamente, por primera vez al menos en España, el pensamiento de un filósofo actual, sino que además intenta establecer *críticamente*, paso a paso, el proceso de argumentación filosófica de su obra mediante un modo de filosofar del que el autor estudiado quiere explícitamente desviarse.

El núcleo de la tesis de Marquard que Llinàs explora desde diversos ángulos (historia de la filosofía, filosofía política, ontología...) podría resumirse así: la modernidad, definida como la época de las neutralizaciones de todo énfasis y de toda intención directa de sentido, es la segunda refutación de la gnosis después de que la refutación patristica y medieval del marcionismo fracasase ante la contrarrefutación que le opusieron la teología medieval de la omnipotencia divina y la de la Reforma protestante. Llinàs sostiene que esta concepción histórica de la modernidad, que debe ser finalmente «fáctica» si quiere evitar sus aporías internas, acaba chocando no sólo con contradicciones externas sino sobre todo con la propia realidad de que la respuesta teodiceica que elabora la propia modernidad en sus orígenes (Leibniz) conduce en apariencia inevitablemente hacia las formulaciones gnósticas de las filosofías de la historia del siglo XIX (y muy especialmente, el marxismo). La pregunta que Llinàs plantea apunta a si la gnosis ha hecho fracasar siempre cualquier intento de ahorrarse el riesgo del absolutismo escatológico; o si, por el contrario, la refutación moderna ha «olvidado» su continuidad histórica respecto de la primera. La descarga de toda intención enfática de sentido, es decir, el desvío de cualquier proyección escatológica, incluso intramundana, agravaría la situación del escepticismo contraescatológico. A pesar de las propuestas de Marquard, la retirada hacia un modelo civil-burgués, hoy en crisis tras las esperanzas de la caída del Muro de Berlín, no puede satisfacer ni tan siquiera la propia construcción interna –no sólo la coherencia *estilística*– de su reflexión filosófica.

A fin de hacer frente a los resquicios que tan inteligentemente cubre el autor alemán, Llinàs construye su obra de una manera