

tante, porque no cumple sus propias leyes ni aplica sus propios principios. Desde esta perspectiva han de interpretarse las intervenciones concretas de Foucault, en las que late siempre la preocupación por el respeto a la legalidad y el rechazo visceral de aquello que percibía como intolerable a nivel jurídico (vemos cómo esta lectura se opone frontalmente a la distorsionadora interpretación de Merquior, en la que se nos presenta a un Foucault «nihilista» y «neoanarquista»). El cuerpo sufriente, violentado y administrado y el lenguaje reducido y desvirtualizado serán la base para la actuación política, para la resistencia al poder en Foucault. El poder y la resistencia no se jugarán en relación a sujetos de derecho, sino en relación a seres vivos que escapan sin cesar a las técnicas de dominación y administración de la vida. La vida no será tan sólo un irreductible foco de resistencia al poder, sino también la instancia en nombre de la cual se realizarán las diversas luchas. Ahora bien, no hay, ciertamente, más garantía fundamentadora de la resistencia al poder en los cuerpos y en el lenguaje que en las ideas del humanismo crítico de «libertad», «autonomía» o «desalienación», pero lo que sí hay es una economía de supuestos metafísicos, ya que no es necesario postular la existencia de un *sujeto fuerte*, autónomo, totalmente libre, desalienado, que no necesita para la actuación una alternativa global, basta apoyarse en los propios efectos del poder para rechazarlos y combatirlos. Así, frente a las técnicas de sujeción del poder, que hace de los individuos sujetos productores, consumidores y portadores de una ciudadanía limitada, los cuerpos construyen una red de resistencias múltiples -en el marco de la producción, en el marco del consumo y en el marco político- que dan lugar a nuevos procesos de subjetivación ya no tratados con el esencialismo metafísico (la influencia de Guattari en Martínez Martínez nos parece aquí manifiesta).

En la última parte de su libro —«Las relaciones con uno mismo»— Martínez Martínez se centra en los análisis del último Foucault en torno a la construcción de la subjetividad, y ofrece, en el último capítulo, una lectura del «Foucault» de Deleuze. Interesa destacar, especialmente, el esbozo que lleva a cabo en el capítulo noveno («Ética y tecnologías del yo») de una ética a la altura de los tiempos que corren, a partir de las consideraciones foucaultianas y con resonancias griegas, spinozianas, deleuzeanas y acaso, también, heideggerianas. A grandes rasgos decir que no se trataría de una ética de código, rígida, cerrada, sino de una *ética axiomática*, flexible y abierta; una *ética de la responsabilidad*, no de las intenciones, al modo como ha sido pensada por Jonas en *El principio de responsabilidad*; una *ética materialista*, centrada en el cuerpo; una *ética basada en el conocimiento*, en la exploración, más atenta al *poder ser* que al *deber ser*; una *ética parrésica* que dice la verdad; una *ética de la alegría serena y de la felicidad*; una *ética vitalista* entendida como una estética de la existencia basada en las diversas tecnologías del yo, y abierta a los demás, a los que sabe como necesario complemento de su poder y de su felicidad.

Marco DÍAZ MARSÁ

RENAUT, Alain: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*. Barcelona, Destino, 1993, 408 pág.

El complicado campo de la problemática filosófica actual está atravesado por dos problemas mayores: la temática del fin de la Metafísica y la del fin de la Modernidad. Y precisamente la llamada, en los últimos años, «cuestión del Sujeto» constituye su, denso, enlace, su zona de cruce. Y lo es de tal modo que, a nuestro entender, tal cuestión constituye el auténtico «tema de nuestro tiempo». ¿Es el Sujeto el lugar del Fundamento? Quaestio disputata.

Uno de los libros que aborda esta problemática es este de Alain Renaut que ahora reseñamos. La perspectiva adoptada es, abiertamente, desarrollar una «historia de la moderna Subjetividad», o sea, una historia de la filosofía moderna como tal, desde el comienzo cartesiano hasta Heidegger. Desde aquí, se pretenden avanzar, desarrollada aquella historia, algunas propuestas que iluminen el porvenir. Se hecha de menos, de todos modos, y como complemento a esta imprescindible historia, un tratamiento más sistemático del tema, en el que se legitime el repertorio de conceptos empleados para trazarla. A esta carencia se deben, pensamos, algunas de las vacilaciones que comprometen por entero las tesis de este, pese a todo, interesante libro.

Todo tratamiento de la «cuestión del Sujeto» ha de incluir, como ingrediente necesario, una teoría sobre la modernidad, y una idea sobre su actual momento y situación. Renaut no dudaría en alinearse con Habermas a la hora de considerarla «un proyecto inacabado». A partir de aquí, desde semejante perspectiva, se perfila su diagnóstico y apuesta concretas. El diagnóstico: la modernidad acaecida, y no la modernidad aún posible, se ha caracterizado por ser la «era del individuo», el incontestable triunfo de una de las figuras de la Subjetividad. La apuesta: para corregir desde dentro los males de la época hay que recuperar y reavivar otra figura de la Subjetividad moderna, el sujeto finito de la filosofía crítica.

A decir verdad el diagnóstico nos parece dudoso, la apuesta, como mínimo, incierta. Pero examinemos esto más detenidamente, recorriendo las tres partes que articulan el libro.

La primera parte se titula «Interpretaciones de la modernidad». En ella se discute con la lectura de la época moderna propuesta, respectivamente, por Heidegger y Dumont. A su entender ambos han desarrollado una interpretación excesivamente sesgada, rígida y unilateral, que debe ser corregida. Para Heidegger la era moderna estaría caracterizada por el paulatino e imparable despliegue de la Subjetividad absoluta. Dumont se inclina, más bien, por la idea del triunfo arrollador del Individuo absoluto. Renaut señala la necesidad de acometer una lectura más compleja, matizada y menos lineal de la época moderna. Y cree conseguirlo haciendo una distinción, menos clara y tajante de lo que él cree y desea, entre dos grandes figuras de la moderna Subjetividad: el Individuo (que parece incluir, si no en el plano de los principios sí en el de las consecuencias, al Sujeto absoluto del Idealismo alemán) y el Sujeto trascendental finito.

Esta distinción, que constituye la clave de todo el libro, permite a Renaut al menos dos cosas. En primer lugar, diagnosticar la patología de la modernidad, su terrible y agudo devenir nihilista; su mal interno: el imponerse del Individuo, el retraerse del Sujeto. A continuación permite, también, una ansiada, para los decididos a permanecer en el terreno de la modernidad (o sea en la idea de Subjetividad como lugar del Fundamento), pauta de auto-crítica, una receta milagrosa de autocuración; el proyecto moderno es reactivable y recuperable, apunta Renaut, si se relanza la figura del Sujeto y se destruye su sombra maligna, el Individuo absoluto del nihilismo consumado en la sociedad del capitalismo tardío.

Desde luego hay que convenir con Renaut en la necesidad actual de una lectura matizada de la modernidad que diferencie con cuidado una multiplicidad de figuras de la Subjetividad que conviven polémicamente en esa configuración epocal. Pero esto no es incompatible, como él parece pensar, sino algo exigido, por una deconstrucción radical de ese último nombre del Fundamento. No es ésta, evidentemente, la dirección adoptada por Renaut. Prefiere aferrarse a una dudosa distinción que, como decíamos, genera un pobre diagnóstico, y una incierta apuesta.

La segunda parte, bajo el título de «Lógica de la filosofía», expone propiamente la prometida historia de la filosofía moderna en el arco que va de Leibniz a Nietzsche, pasando

por Hume y Hegel. Con ella, afirmando que este arco es el de la «era de las monadologías», o sea, del nacimiento y pleno desarrollo del individuo, pretende confirmar su peculiar diagnóstico. La progresión del nihilismo en la modernidad sería, pues, simultánea a la articulación monadológica de la filosofía. Lamentablemente las lecturas propuestas de aquellos complejos pensadores se limita, apenas, a recoger los tópicos más trillados de los parcos manualillos escolares. El problema está, de todos modos, y una vez más, en la endeble clave analítica supuesta en el trazado de esta historia: la distinción entre el Individuo y el Sujeto. Interesa notar ahora un punto importante, coherente con el esquema global del libro; si en el curso de la filosofía moderna Renault percibe un imponerse de la versión monadológica, o sea, individualista, de la filosofía de la Subjetividad que culmina en el solidario absoluto racionalismo hegeliano y el absoluto irracionalismo nietzscheano (?), sólo reconoce un momento de excepción: la filosofía crítica de Kant. Y en este oasis en el desierto que crece se detiene en la última parte del libro.

La tercera parte, titulada «Trascendencia y autonomía. El fin de las monadologías», articula el núcleo básico de la apuesta de Renault. Aquí ofrece la definición más precisa que cabe encontrar en todo el tratado de esos dos términos clave que solicita distinguir: Individuo y Sujeto. Con el primero se refiere a una Subjetividad que progresivamente, en el arco que se despliega de Leibniz a Nietzsche, deja de reconocer algún tipo de límite, y que, por ello, afirma su absoluta independencia. Lo que Renault llama «Sujeto» sería, en cambio, una figura de la Subjetividad que explícitamente reconoce su finitud; matizando más habría que añadir que esa finitud consiste en la perpetua auto-limitación: sí en reconocer límites, pero sólo aquéllos que ella misma se ha autoimpuesto. El Sujeto finito, pues, es tal porque reconoce, en el seno de su irrenunciable inmanencia a sí, pautas normativas, universalmente vinculantes, sobre lo verdadero, lo bueno y lo bello. Si el Individuo se caracterizaba por su absoluta independencia, el Sujeto lo hace, pues, por su auto-nomía, por reconocer y hallar en el seno de la inmanencia a sí elementos comunes a todo Sujeto, que, en tanto normativos, frenan su expansión y marcan su irremediable finitud.

Ante planteamientos de este cuño, cargados, nos parece, de aporías de difícil solución, no extraña que los dos interlocutores de esta parte tercera sean primero Lévinas y, después, el socorrido Kant. De Lévinas interesa a Renault una idea: la tesis de que la inmanencia a sí característica de la Subjetividad moderna está desde el principio rota por el brotar de una trascendencia: la constitutiva apertura a la alteridad, al otro como exterioridad irreductible. De todos modos Renault considera que Lévinas lleva esta fenomenología de la experiencia ética demasiado lejos, por un camino en el que se pierde y desdibuja, finalmente, la autonomía. Sin embargo coincide con él en algo decisivo: la quiebra primera de la inmanencia a sí está en la relación ética.

En Kant, decíamos, había hallado Renault un oasis en pleno desierto, un paréntesis en la imposición implacable del Individuo. La filosofía crítica parece, más bien, marcar el fin de las monadologías y la oportunidad de, hoy día, y con las pertinentes modificaciones de su mensaje, relanzar al Sujeto (finito) para intervenir en las discusiones contemporáneas sobre la verdad, el bien y la belleza. Renault, con ciertos matices, puede ser presentado como un cabal «neokantiano» (y van...). La solución a nuestros problemas en el desierto que crece, arguye, se encuentra en rehabilitar la figura de un Sujeto que se reafirma en su finitud, que se reconoce dotado de estructuras trascendentales de alcance universal. Sin hacer aquí, en este libro, otra cosa que proponer unas pautas de lectura, que esperemos desarrolle en próximas publicaciones, Renault parece llamado a la tarea de reescribir, a la altura de nuestro tiempo, las tres críticas kantianas. Otros, filosóficamente mucho más dotados, y menos lastrados por presupuestos espurios, y pensamos en Lyotard, han obteni-

do rendimientos exiguos en proyectos similares y bastante mejor trabados. Pero lo que sea sonará.

Como mínimo, y no es poco, el proyecto de Renaut supone dos cosas que, a estas alturas y después de lo que ha llovido en el siglo veinte filosófico, es muy difícil suponer. Primero: defender una radical escisión entre un plano empírico y otro trascendental (y por lo tanto duplicar al Sujeto). Pero ¿es posible hacer eso tranquilamente después de haber leído el capítulo IX de *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault o *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze o, también, la *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty? No lo creemos.

Como segundo supuesto la propuesta implica, necesariamente, hacer de la Ética la Filosofía primera, al considerar que la relación ética es la primera ruptura de la inmanencia a sí de la Subjetividad, autónoma pese a todo, al menos en la versión de Renaut, divergente aquí de la propuesta de Lévinas. Pero ¿no ha pensado Heidegger hasta la saciedad, tras el impasse de *Ser y tiempo*, que hay, o mejor, acontece, una irrupción de la trascendencia previa a toda relación ética —la del ser como Ereignis—? Si esto fuera así, como pensamos nosotros, la Ética no puede legítimamente aspirar a ser, de modo alguno, la Filosofía primera.

A nuestro entender, en este campo de problemas, sólo desde una ontología fenomenológica, que desde y por la diferencia ser/ente suspenda el primado de la conciencia, trascendental o empírica, es posible desarrollar una cabal «historia de la Subjetividad», convenientemente matizada y atenta a la diversidad de sus concepciones. Es decir, una lectura plural de la época moderna. No es ésta, desde luego, la vía auspiciada por Renaut.

Es evidente, después de lo apuntado, que a un libro como éste sólo se le responde cabalmente con otro libro, y no en el reducido marco de una reseña. Nos encontramos, sin duda, ante un tema difícil, pero decisivo y apasionante, en el que está, aún, casi todo por decir y decidir. Y hay problema para rato, el rato que dure la coyuntura actual. La lectura de este trabajo de Alain Renaut estimula a seguir pensando, sea en la dirección que él indica o por vericuetos más arduos y menos complacientes, pero, acaso, más acertados.

Alejandro ESCUDERO

RIES, Julien (Ed.): *Tratado de Antropología de lo Sagrado. Vol. I. Los orígenes del homo religiosus*. Madrid, Trotta 1995, 373 pág.

Desde que el neokantiano profesor Rudolf Otto publicara el libro *Das Heilige*, traducido al castellano por *Lo Santo*, en el que se nos muestra el interés por intentar conciliar los fundamentos de la religión y de la ciencia, de lo racional y lo irracional de la idea de Dios dentro de los límites y la posibilidad de un acceso racional al problema de lo divino, las investigaciones sobre *lo sagrado* y el discurso del *homo religiosus* en nuestros días, es tema de obligado tratamiento por diversos especialistas en la materia, sobre todo a partir del momento en que los teólogos de la muerte de Dios y los que pontifican por la secularización de la cultura anuncian el fin de la modernidad y el fin de las ideologías.

Este pesimismo se agudizó tras la hecatombe de las dos guerras mundiales en las que se vio el fracaso que experimentó toda la herencia que acumuló a lo largo de la historia toda la racionalidad científica técnica y toda la racionalidad teológica metafísica en que se amparaba la orgullosa cultura Europea. En efecto tras la segunda guerra mundial toda la civilización occidental se vio sumergida en la más dramática y caótica de las experiencias humanas jamás vividas por el hombre del siglo XX.

Visionarios o profetas de este desastre anunciado, son los llamados filósofos de la sos-