

«elementos de sentido»: sentido de respecto, sentido de contenido y sentido de cumplimiento. Estos tres elementos de sentido son meramente apuntados, se aplaza su consideración detallada para la tarea de una fenomenología específica del sí mismo.

El interés de esta lección, y en general de todas las lecciones de estos años, es, como este resumen expositivo ha intentado mostrar, mucho más que «meramente arqueológico», y plantea bastantes cuestiones importantes para la interpretación del pensamiento de Heidegger, lo cual significa: para nuestro presente filosófico, determinado esencialmente, para bien o para mal, por este pensamiento.

En primer lugar, está el problema de los *aspectos metódicos* del pensamiento de Heidegger. Se ve que la adhesión a la fenomenología de Heidegger es una cuestión central en su pensamiento y que en manera alguna puede ser minimizada como a veces se hace; Heidegger se entiende a sí mismo como radicalizador de la fenomenología. Otra importante cuestión que debe ser revisada a la luz de las lecciones es la de la crítica de Heidegger a la posición husserliana, que debe ser comprendida en toda su amplitud (y, también, si es menester, criticada, pero teniendo en cuenta toda la base argumental). Por otro lado se ve que, a pesar de toda la cercanía que lo desarrollado aquí puede tener con el análisis de la mundanidad del mundo llevado a cabo en *Ser y Tiempo*, falta lo esencial: *la cuestión del ser*. Aquí la cuestión es la cuestión del origen; origen al cual, cuando se le pone un nombre, se le llama «*Vida en y para sí*» o «*Espíritu en y para sí*». (Denominaciones que suscitan otra cuestión cuyo interés es también mucho más que meramente histórico: la influencia de Hegel en el joven Heidegger. Hablando de Dilthey, dice Heidegger que todo investigador tiene una proveniencia espiritual determinada. ¿Cuál es la proveniencia espiritual de Heidegger? ¿Cuáles son sus «héroes», en el sentido de *Ser y Tiempo*?). Pero es que, además, las únicas referencias a la «ontología» que se hacen en la lección entienden a ésta como generalización de los contenidos de la ciencia y son bastante críticas. Sería de una importancia fundamental ver en qué momento, por qué motivos, con qué necesidad, se impone a Heidegger la cuestión del sentido del ser como la cosa de su pensar; las opciones interpretativas que con ello se abrirían se moverían entre ver la analítica existencial de *Ser y Tiempo* como un resto de una posición que se está abandonando o bien considerar la cuestión del sentido del ser como la profundización consecuyente de la posición anterior.

Otra cuestión central, y difícil, es la aclaración del sentido de la facticidad de la vida fáctica. En varias de las lecciones de estos años, y también en ésta, Heidegger se siente obligado a elaborar una respuesta a las posibles objeciones de escepticismo que se le puedan hacer, tanto por insistir en el carácter fáctico de la vida, como por el recurso a la historia como órgano del comprender fenomenológico (algo a lo que no hemos hecho referencia en nuestro resumen y que merecería una consideración independiente). En esta lección se responde a estas objeciones diciendo que *lo fáctico de que trata la fenomenología es a la vez expresión*, y no individuo de una especie o caso de una ley. Pero la cuestión es si esta respuesta soluciona los problemas o produce estos nuevos; una cuestión que sólo se puede responder atendiendo al desarrollo del tema a lo largo de estos años.

Ángel GALÁN BUJÁN

MARTÍNEZ, F. J.: *Las ontologías de M. Foucault*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1995, 173 páginas.

Muchos son los textos sobre Michel Foucault publicados en los últimos años; cada vez más rigurosos, cada vez más atentos a la totalidad de sus escritos, a los debates, a los espa-

cios y luchas que motivaron su producción, a sus relaciones con la fenomenología, con el estructuralismo, con la hermenéutica... Entre todos ellos es quizá en *Las ontologías de M. Foucault* donde se esboza con mayor claridad una posibilidad de actuación, hoy, fundada en el pensamiento del filósofo francés.

Martínez Martínez nos presenta a un Foucault abierto al exterior y comprometido con las luchas de su tiempo, cuyos textos son siempre respuesta a un requerimiento de actualidad, una «caja de herramientas» que es ofrecida para su utilización en las más diversas confrontaciones. La producción de Foucault aparece como la expresión de un deseo de trastocamiento fundamental, la manifestación de un anhelo de irrupción de un otro espacio a partir del cual sea posible hablar-actuar (pensar) de nuevo... El discurso foucaultiano se dibuja así como una acción con vistas a una interrupción en el continuo de la historia, a una detención, a una discontinuidad que pueda propiciar otro modo de estancia.

*Las ontologías de M. Foucault* debe su título y división (I parte: «Las relaciones con la verdad»; II parte: «Las relaciones con el poder»; III parte: «Las relaciones con uno mismo») al comentario que el propio Foucault realizara sobre su trabajo en una entrevista con sus amigos de Berkeley, Dreyfus y Rabinow: «Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre otros; en tercer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales. El texto, pues, se despliega de acuerdo con estos tres ejes, dominios o momentos ontológicos del pensamiento de Foucault: verdad, poder y subjetividad.

*Las ontologías de M. Foucault* se abre con un prólogo en que se acometen, fundamentalmente, cuestiones sobre el *lenguaje* de Foucault, constituido a partir de una serie de procedimientos retóricos, sintácticos y semánticos que permiten romper con las ideas recibidas e introducir la duda creadora en cuyo vacío puede surgir la novedad; posteriormente, en una larga *introducción*, se examinan los presupuestos ontológicos de la producción foucaultiana; la ontología de Foucault se define allí como una «ontología del ser social» y una «ontopraxeología», que tiene como centro de sus preocupaciones la historia y el lenguaje, y que se caracteriza por ser *pluralista, histórica, discontinuista, asubjetiva y abierta al exterior, sistémica y estructural, materialista y vitalista, polemológica, afirmativa y antidialectica, aleatoria y contingente*. Martínez Martínez se extiende en el análisis de estos rasgos a lo largo de toda la introducción en una exposición que, nos parece, siendo minuciosa no agota la cuestión ontológica en Foucault. La relación con Heidegger, por ejemplo —del que Foucault afirmó en su última entrevista que era su «filósofo esencial»—, aún siendo aludida (a propósito de la «ontología del lenguaje» foucaultiana), no es analizada, y ello a pesar de ser fundamental —al menos así lo creemos nosotros— para acceder a una más completa y radical comprensión de ciertas nociones esenciales en el pensamiento de Foucault. Quizá sólo puedan evitarse los tópicos de la lectura «estructuralizante» de *Las palabras y las cosas* —que hace caso omiso a una de las nociones centrales del texto, a saber, la de *acontecimiento*, y convierte las *epistemes* en intemporales y rígidos bloques discursivos independientes del *devenir* de las prácticas sociales (tal es el caso, por ejemplo, de la lectura de Alvarez Yágüez)— si se analiza con cierto rigor la conexión entre la concepción heideggeriana del tiempo y la consideración foucaultiana del lenguaje como acontecimiento ontológico que abre un modo histórico de ordenación de lo que hay, como práctica trascendental, posibilitante de reflexiones y prácticas sociales. A nuestro juicio la comprensión *topológica* (Deleuze habla en su libro sobre Foucault de una «topología temporal») del lenguaje en

Foucault, que se halla presente en sus escritos sobre literatura y en *Las palabras y las cosas*, solo es accesible a partir de esta relación, sin duda por estudiar, con Heidegger.

De la primera parte del texto -en la que el autor se detiene, al hilo de la categoría de discontinuidad, en una comparación entre las teorías de Kuhn y Foucault, y plantea la virtualidad de las ideas foucaultianas, desarrolladas en la *Arqueología del saber* y *La verdad y las formas jurídicas*, para una historia de las ideas políticas- nos parece destacable la ajustada consideración del autor, ayudándose del texto de Veyne, de la noción de «objeto» en Foucault. El «objeto» es, ciertamente, para Foucault la objetivación de una práctica que se apoya *siempre* en un referente prediscursivo que no puede ser considerado «objeto natural», susceptible de ser analizado de forma teleológica, sino pura virtualidad sin rostro definido. De este modo el rechazo del objetivismo en Foucault no supondría la recaída en el subjetivismo. Se opondría, pues, esta lectura de Martínez Martínez a la de Edgardo Castro, que hace oscilar el pensamiento de Foucault entre el subjetivismo y el objetivismo.

De la tercera parte del texto, «Las relaciones con el poder», merece ser destacado, a nuestro juicio, el análisis que el autor realiza en el capítulo quinto («La crítica de Foucault al psicoanálisis») de lo que llama, reconociendo la forma harto impropia de esta denominación para el pensamiento del francés, «las utopías de Foucault». Existirían dos posibles «líneas de fuga» en relación con el dispositivo de poder de la sexualidad y la exclusión y encierro violentos de la locura. La primera línea de fuga se atisbaría en el esbozo que hace Foucault del discurso de la sinrazón como el espacio en que se establecería una apertura de la razón «normal» que, sin embargo, no significaría la caída en el callejón sin salida de la locura como ausencia de obra. Sería Freud el que alumbraría esta experiencia de la sinrazón, que el psicoanálisis habría sido incapaz de seguir, en que la locura ya no sería tanto lo exterior, lo excluido, por blasfemo e incorrecto, como un lenguaje esotérico que se implica a sí mismo y que construye su código a partir de sí, un lenguaje que sería un *no-lenguaje* por ser un lenguaje desdoblado. Será esta experiencia de la locura la que retome la literatura, pues la obra sólo puede surgir en la cercanía de su ausencia, la locura. Se deshace, pues, el enlace que la modernidad había establecido entre la locura y la enfermedad mental al instalarse el ser de la literatura en el espacio en que desde Freud se hace la experiencia de la locura. En esta experiencia radical del ser de la literatura se muestra con toda radicalidad la no contemporaneidad del lenguaje con su propio origen; mas es precisamente en esta ausencia de origen del lenguaje donde la locura se transmuta en obra, permaneciendo el ser del lenguaje como lo que liga y separa razón y locura. De este modo, la literatura en Foucault no podrá ser un producto de la enfermedad (como querría el psicoanálisis), sino una empresa de salud en que se disuelve el lenguaje unitario produciendo nuevas síntesis y llevándolo hacia el límite de sí mismo, hacia el afuera. La literatura es así un *devenir* del pensamiento y el poeta ( y el pensador), lejos de ser un enfermo, es un médico, un sintomatólogo que interpreta los signos más equívocos de una época y dice la posibilidad que está en el tiempo.

La segunda de las líneas de fuga con respecto al poder en Foucault, la encuentra Martínez Martínez en la «nueva economía de los cuerpos y los placeres liberada del dispositivo de la sexualidad». Se trataría de «un uso de los placeres» que escapara al sexo rey y a las políticas de regulación de la población.

En el capítulo quinto («Michel Foucault, crítico libertario del estado liberal») Martínez Martínez recoge del análisis crítico e histórico del liberalismo que lleva a cabo Foucault un aspecto que siempre estará presente en el pensamiento político del francés, el referente a que «se gobierna demasiado», con la consecuente crítica al burocratismo y ordenancismo, omnipresentes en el estado moderno. Foucault criticará al estado liberal por no serlo bas-

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, deleuzeianas 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.