FF 50 124

Hola, buenas noches, aquí estamos un miércoles más con todos vosotros en Revista de Filosofía, un programa de la Facultad de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco Martínez y Antonio Santesmases. Hoy vamos a hablar del pensamiento postmetafísico y vamos a hacerlo a partir de un libro de Habermas titulado exactamente así, Pensamiento postmetafísico, que ha sacado hace poco la editorial Surcamp. Nos acompaña como la pasada semana Francisco Martínez, profesor de metafísica de la UNED y coordinador de este programa, con el que querríamos tratar varios temas, por ejemplo, el actual renacimiento de la metafísica, por qué el pensamiento moderno es postmetafísico, la conciliación del ideal de una razón universal con su contextualización y algunas tareas de la metafísica.

Francisco Martínez, buenas noches. Este último libro de Habermas trata sobre el renacimiento de la metafísica, el actual renacimiento de la metafísica. ¿Qué nos puedes contar? Habermas, siguiendo su impresionante trabajo, no hace poco acaba de salir en castellano traducido su discurso filosófico de la modernidad, pues sigue planteando las raíces de la filosofía moderna, haciendo análisis que intentan explicar un poco cuál es la situación actual filosófica, bueno y no solo filosófica, sino incluso cultural, incluso social y política.

Y dentro de esa línea de pensamiento pues acaba de salir hace pocos meses un libro, un último libro, titulado precisamente Pensamiento postmetafísico, en el cual él alude, analiza el resurgir de la metafísica, al menos en dos ámbitos. Él reconoce una especie de restauración metafísica de tipo conservador en Alemania, en consonancia con el nuevo auge que el pensamiento conservador está teniendo en sus vertientes, digamos, más modernas, entre comillas, como podría ser el neoconservadurismo, o en versiones más clásicas, de tipo conservador puro y duro. Y ese tipo de pensamiento, y mejor dicho, pensamiento político, también tiene una especie de protección o de fundamentación, justificación filosófica en obras, pues por ejemplo, él analiza la de Spamant.

Es interesante que aquí, por ejemplo, quien ha traducido libros de Spamant, pues han sido pensadores del Opus Dei, por ejemplo Rafael Alvira, que acaba de traducir uno. Entonces, bueno, ahí está dentro de esa línea de justificación o de protección ideológica o filosófica al pensamiento conservador. Al mismo tiempo, él distingue, con esa visión que yo creo, digamos, mucho más discutible que la anterior, él ve que en el pensamiento francés, y no solamente en el pensamiento francés en Francia, sino sobre todo gracias a la proyección de este pensamiento, incluso en el mundo anglosajón, sobre todo en Estados Unidos, él dice que hay una especie de pensamiento metafísico en la obra de algunos de los antimetafísicos franceses.

Fundamentalmente, él está pensando en los restos de la obra de Foucault y en la obra de Derrida y de sus deconstruccionistas. Entonces, él dice que estos pretendidos antimetafísicos lo que hacen es volver a una cierta metafísica. Yo, aunque no he leído el libro, digamos, del todo, pero estando de acuerdo con la primera versión, es decir, que hay ciertamente un tipo de restauración de la filosofía peremnis metafísica clásica, no estaría tanto de acuerdo con el

análisis en general que Habermas hace del pensamiento de Derrida y de Foucault, ya en su discurso filosófico de la modernidad, y que continúa aquí de forma lateral.

¿El pensamiento moderno es postmetafísico? Bueno, según Habermas, la teoría de Habermas en este caso es clara. Él dice que la racionalidad moderna es radicalmente antimetafísica en todos los sentidos, y especialmente gracias a tres adquisiciones o tres elementos que, según él, deberían de haber acabado con la metafísica. Por un lado, lo que él denomina, bueno, se denomina el carácter procedimental de la razón, es decir, la razón no es, digamos, una sustancia, no es un atributo, sino que es un procedimiento, un procedimiento mediante el cual la gente, los humanos, se van poniendo de acuerdo, utilizando el lenguaje y dialogando.

Básicamente, la racionalidad, según Habermas, es una racionalidad dialogante que se opone, digamos, a la tradicional racionalidad monológica, es decir, de un individuo aislado. La racionalidad es la relación entre los individuos, en ese sentido es una racionalidad dialogante, conectando pues con la tradición clásica de Platón. Frente a esto, él piensa que la metafísica pues intenta fundamentar la validez de los enunciados en principios fuertes, es decir, que la metafísica intenta, digamos, una fundamentación fuerte, frente a este tipo de fundamentación dialogante, que sería una fundamentación débil.

Claro, aquí lo que se podría decir más o menos es que, claro, el problema de todas formas sigue siendo un cierto problema de fundamentación, y dado que eso no lo pueden hacer otras ciencias, otras disciplinas, podrías tener o seguir teniendo sentido llamar metafísica a eso, aunque él esto lo rechaza explícitamente, es decir, dice que no se puede considerar que el hablar sobre la razón o el razonar sobre la razón sea metafísico, sino que es otra cosa, es precisamente ese pensamiento postmetafísico. De todas formas, pienso que la fundamentación, aunque sea débil, como está el lenguaje, pues sigue siendo fundamentación, y en ese sentido yo estaría más de acuerdo con Apple, que busca una fundamentación, digamos, de tipo trascendental, pero que en última instancia es un intento de fundamentación de las normas y de los conocimientos. Bien, este es uno de los primeros aspectos.

El segundo aspecto, él dice que la filosofía moderna es una filosofía hermenéutica, y esto significa que la verdad no es una verdad intemporal, no es una verdad universal, sino al menos universal en un sentido muy fuerte, estricto, sino que la verdad siempre es una verdad contextualizada, es decir, que la verdad nace en unos contextos. Claro, como está basado en unos diálogos, pues está, digamos, en cierta manera sometida un poco al vaivén de la historia, al vaivén de las sociedades, al vaivén de las culturas. Es una verdad contextualizada.

Frente a esto, él dice que la metafísica tiene unas pretensiones de totalidad incompatibles con esto. Aquí también, bueno, se podría decir que, claro, que ese es el problema fundamental de la filosofía o de todos los problemas de fundamentación. ¿Qué tipo de universalidad podemos dar, habiendo aceptado como elemento fundamental de la modernidad la historicidad profunda del humano? Es decir, que lo universal en él está siempre limitado a contextos históricos y sociales, incluso culturales precisos.

Y por último, él dice que el pensamiento moderno pone en funcionamiento una relación entre saber y poder, o entre teoría y praxis, que se opone al primado de la teoría propia de la metafísica clásica. Y aquí yo creo que esto es perfectamente correcto. Es decir, que es realmente cierto que el pensamiento moderno, pues, establece una prioridad de la praxis, lo que él llama el giro pragmático.

Es decir, que la razón, y esto se ve en los últimos sesenta, vamos, en los últimos sesenta, setenta años, está relacionada directamente con la praxis, y fundamentalmente la dimensión de la razón no es ya tanto la lógica o la sintáctica de unir simplemente enunciados, o la semántica de referirse a las cosas exteriores al lenguaje, sino la pragmática, es decir, la relación del signo con los participantes, con los usuarios, del signo. Y ahí entra un cabo, pues, con toda la tradición marxista, la relación entre teoría y praxis clásica, y por otro lado, con pensamientos como el de Foucault, que establece la relación entre saber y poder, entre teoría y praxis, o entre teoría y política. Bien, estos son algunos de los elementos en los que se basa Habermas para decir que el pensamiento moderno es por metafísico.

Bueno, ¿cómo sitúa Habermas su pensamiento respecto a la tradición metafísica? Bueno, Habermas, dentro, él está situado, claro, es uno de los epígonos de la Escuela de Frankfurt, y bueno, él ha ido evolucionando a lo largo del tiempo en relación con la distinta posición, o distinta relación que tienen la filosofía en el sentido más estricto, y las ciencias. Él, al principio, consideraba que había un cierto, digamos, privilegio fundante o fundamentante de la filosofía. O sea, en ese sentido, él, al principio, en los años 60, seguía un poco admitiendo una cierta capacidad de la filosofía en hacer lo que hacía la metafísica clásica, es decir, pues bueno, tener un efecto fundamentador, tener un efecto, lo que él decía, bueno, pues una especie de acomodador de las ciencias, es decir, la filosofía sería quien distribuye el espacio donde se van a ir asentando las distintas ciencias.

Tendría una especie de privilegio respecto a las ciencias. Actualmente, yo creo que se va acercando cada vez más a las teorías del racionalismo crítico de Popper y Albert, con los cuales discutió en los años 60, y va, digamos, rebajando esa capacidad privilegiada, esa capacidad fundamentante, que para él siempre ha sido débil, mucho más débil que para Apple, por ejemplo, entre otros. Pero va, digamos, disminuyendo el papel de la filosofía y actualmente en sus últimos escritos, a partir de la teoría de la acción comunicativa, las teorías científicas están al mismo nivel que la razón filosófica.

Es decir, la razón filosófica tiene que entrar en contacto, en confluencia, en lucha, en discusión, con las teorías científicas, fundamentalmente para él. Claro, ciencias humanas, es decir, fundamentalmente la sociología, que es lo que analiza la obra de Parson, por ejemplo, y de Weber, ahí en la teoría de la acción comunicativa. Entonces, la filosofía ya es otra disciplina que actúa al mismo nivel que las ciencias y con el mismo criterio.

Es decir, un criterio de falibilidad. Tiene que confrontar sus hipótesis exactamente igual que las ciencias. Esto hace que él pueda hablar de que lo que él hace, su pensamiento, ya sea

postmetafísico.

Sin embargo, bueno, yo creo que con una noción de metafísica más abierta, una noción de metafísica, digamos, no exactamente identificada con la tradición metafísica clásica, pues yo creo que se puede seguir llamando a lo que hace Habermas una reflexión metafísica, en el sentido que lo que él hace, ese tipo de reflexión sobre la razón, no lo pueden hacer las ciencias empíricas, no lo puede hacer la psicología, por ejemplo, no lo puede hacer la epistemología, no lo puede hacer la sociología, el conocimiento, sino que es un tipo de reflexión, digamos, un poco especial, un poco, digamos, más libre que el científico, más en relación directa con los clásicos de la filosofía, fundamentalmente para Habermas el idealismo alemán. Entonces, claro, ese tipo de reflexión no es una reflexión puramente científica, que esté al mismo nivel que las ciencias, sino que yo creo que es una reflexión, digamos, de segundo orden, que se le podría llamar, con todas las comillas que se quiera, metafísica. En ese sentido, yo creo que, aunque él piensa que su pensamiento, y no solo su pensamiento, sino prácticamente casi todo el pensamiento actual es postmetafísico, desde otro punto de vista, una noción de metafísica más amplia, como la que defendemos algunos, pues su pensamiento seguiría siendo metafísico, en este sentido.

Uno de los motivos de rechazo de la metafísica por parte de Habermas es que acomete, de algún modo, tareas que exceden el cometido filosófico. ¿Puedes explicar un poco más esto? Sí, él viene a decir que la metafísica ha tenido, aparte de ese problema o esa tarea de fundamentación que hemos aludido, de fundamentación de la validez, en dos sentidos, es decir, fundamentación de la validez de los conocimientos, es decir, fundamentación de la razón teórica, de qué podemos conocer, y también fundamentación de las normas, fundamentación de las acciones, la segunda pregunta kantiana, qué debemos hacer. Entonces, la razón sería una razón fundamentante, o sea, la propia razón se fundamentaría a sí misma, tanto en su aspecto teórico como en su aspecto práctico.

La tradición kantiana del tribunal de la razón que, digamos, se cita a sí misma a declarar y analizar con la crítica, con el crinein, con la rejilla, la criba, para poder, digamos, distinguir entre sus usos permitidos y sus usos bastardos, sus usos metafísicos, en el sentido kantiano. Ahora bien, junto a este tipo de fundamentación de la validez, tanto de normas como de conocimientos, que Habermas sigue manteniendo como un elemento fundamental de la filosofía, considera que la metafísica ha abordado otro tema, ha intentado contribuir a la creación del sentido, es decir, ha intentado justificar el sentido de la vida, justificar el cosmos, la noción de totalidad, el mundo, ha intentado en ese sentido, con lo que decíamos al principio, con su idea de totalidad, pues dar una respuesta a las preguntas por el sentido. Y aquí, bueno, aquí se puede decir que esa ha sido la tarea también, y en este sentido ha habido una especie de mezcla, de no separación de funciones, de las tradiciones religiosas, cuya misión ha sido precisamente el mismo elemento que el de la metafísica en este sentido, es decir, explicar la totalidad bien.

Normalmente las tradiciones religiosas, por referencia a un dios trascendente, pero en última

instancia han intentado el mismo objetivo. Y claro, él piensa que eso es una mezcolanza un poco un poco peligrosa. Bueno, aquí yo creo que se podría recoger un poco lo que decía Agnes Heller, la discípula de Lukács, sobre el tema este de la pregunta por el sentido de la vida, la respuesta a las preguntas últimas y tal.

Ella decía que, claro, no podemos, la filosofía no puede abandonarlo, esto, a la religión, porque aunque la religión da respuestas y la filosofía no puede dar respuestas, porque además, claro, desde el punto de vista de Heller, de Agnes Heller, en el cual coincido, pues que obviamente a esa pregunta no hay respuesta posible, claro, porque no hay una respuesta en un sentido trascendente, una respuesta en una divinidad, en un mundo más allá del que hay, etc. Entonces, lo que debe hacer la filosofía en estos temas es acotar el problema, analizar, digamos, los distintos tipos de solución religiosa, mítica, que se les ha dado, criticarlos con los estándares, digamos, de razón, tradicionales, sin olvidar siempre, y este es otro elemento importante, el pensamiento moderno, que, por cierto, luego lo aludiremos un poco cuando analicemos otro de los campos de la crítica de Habermas, es la idea que razón y mito han estado unidos siempre en el pensamiento contemporáneo, es decir, que no es posible separar radicalmente en el tiempo el mito primero y luego la razón, sino que razón y mito van unidos, o cuando un mito desaparece, aparece otro, y esto lo analizaron los, digamos, los maestros de Habermas, Adorno y Horkheimer, en su dialéctica del iluminismo, es decir, la racionalidad iluminista está unida al mito, sobre todo a un mito, un mito, digamos, fundamental y fundacional, que es el propio mito de la ciencia, o sea, que hay una especie de remitización de la racionalidad. Entonces, esto, o sea, el ser consciente de esto, no supone abandonar el aspecto crítico sobre ese tipo de soluciones que da la religión, sino simplemente, bueno, pues analizarlo, acotarlo y, sobre todo, criticar las falsas soluciones, aunque no se pueda dar una solución alternativa.

Entonces, yo creo que este problema del sentido debe ser analizado, es un problema legítimo filosófico, casi uno de los problemas fundamentales filosóficos, y en esto yo no estaría de acuerdo de abandonarlo solamente a las tradiciones religiosas, o las tradiciones míticas, o a las tradiciones culturales, sino que yo creo que la filosofía y las ciencias sociales, y las ciencias en general, deben de seguir manteniendo, digamos, un aspecto crítico respecto a todo tipo de mitos, aunque sean conscientes que nunca se pueden deslindar completamente el aspecto mítico, o sea, parece que la dimensión mítica es una dimensión constitucional del ser humano, en todas las culturas, e incluso en nuestra civilización occidental, que teóricamente ha sido antimítica, pues de hecho sigue manteniendo este mito, crea nuevos mitos. Entonces, a pesar de esa conciencia, yo creo que se debe mantener la atención crítica y no abandonar la pregunta por el sentido, la pregunta por la totalidad, la pregunta por el principio y por el final a las tradiciones religiosas, y eso yo creo que puede seguir siendo un cometido de una metafísica, una metafísica moderna, actualizada, que está al tanto de las ciencias, pero que puede seguirse llamando metafísica en este sentido. Bueno, pues para terminar ya, porque se nos estará acabando el tiempo, como siempre, hablabas al principio de la postura de Habermas respecto a los pensadores franceses, ¿qué piensas tú de esta postura? Bueno, este tema ha sido analizado

fundamentalmente por Habermas en el discurso filosófico de la modernidad, que ya, insisto, está recientemente traducido en Taurus por nuestro buen amigo Jiménez Redondo, Manuel Jiménez Redondo, y ahí es donde está básicamente el análisis del pensamiento francés, no sólo el pensamiento francés, sino el discurso es mucho más amplio, el origen, ahí está el título, el discurso filosófico de la modernidad, análisis desde Hegel prácticamente hasta nuestra época.

Bien, el problema, lo que hice fundamentalmente, la crítica fundamental que hace Habermas este tipo de pensamiento, es que hace una crítica a la razón, que es autocrítica, pero que no se reconoce como autocrítica, es decir, que es un tipo de pensamiento que pretende superar la razón, y que entonces se sitúa en una tierra de nadie, es decir, que hace un análisis, una crítica, pretendidamente desde fuera de la razón, y no puede dar razón de su propio discurso y de su propia crítica, es decir, que mientras que Habermas se coloca en la traición kantiana y racionalista de someter la razón a su propia autocrítica, él considera que los franceses han intentado buscar lo otro de la razón, y siguiendo a Heidegger, pues lo otro de la razón es la estética y es la literatura, y piensa, según él, él piensa que los franceses consideran que no hay razón alternativa, sino que hay que salir a lo otro de la razón, por eso los llama antimetafísicos, pero que introducen una metafísica de tipo estetizante. Bien, yo creo que eso no es exactamente así, es decir, tanto Foucault como Derrida, para no hablar de Deleuze, pues ellos son conscientes de que hacen la crítica desde dentro, más que nada porque no hay fuera. Lo que pasa es que ellos pretenden situarse más que en la línea, digamos, mayoritaria del pensamiento, Kant, Hegel, Marx, y buscar un poco los márgenes, es decir, buscar un poco la frontera, buscar los pensadores, digamos, que han intentado criticar la tradición metafísica en la frontera desde fuera, y ahí recogen a Freud, recogen a Nietzsche, es decir, es un pensamiento de frontera.

Pero yo creo que hay un conocimiento, una autoconcepción de esto, y una especie de autocontrol. Lo que pasa es que, frente a la línea tradicional, racionalista, cientificista del pensamiento occidental, ellos, y eso es cierto, han recogido la crítica de los pensadores trágicos, es decir, de Nietzsche y de Heidegger. Trágico en el sentido este de que aludíamos antes de reconocimiento de que al lado de la razón está el mito, y que el mito no puede ser eliminado.

Cosa que la tradición, incluso la marxista y la liberal, es decir, las tradiciones mayoritarias del pensamiento occidental moderno, pues han intentado, por ese cuño, por ese talante cientificista, eliminar. Y claro, estos pensadores trágicos asumen la pervivencia del mito, asumen lo otro de la razón, y en ese sentido, digamos, siguen perteneciendo a la tradición occidental, pero la tradición marginal, la tradición de los románticos, la tradición de Goya, la tradición de Nietzsche y de Freud. Y yo creo, por eso, que el ataque, digamos, de Habermas es un poco desviado.

Bien es verdad que ellos explícitamente, quizá, intentan torcer demasiado, digamos, en la tradición para que luego pueda volver un poco, pero yo creo que ellos son conscientes de esa poría y que prefieren, en un plan un poco provocador, eso es cierto, digamos, torcer un poco la

varilla para que luego vuelva a corregir un poco la desviación cientificista. En ese sentido, yo creo que la política puede ser saludable, aunque parte, yo creo, de una mala comprensión del objetivo, y en absoluto, y con esto yo acabaría, creo que se pueda decir de ellos, como dice en el discurso filosófico de la modernidad, que son neoconservadores, es decir, no conservadores clásicos, no reaccionarios, pero sí que no se puede contar con ellos para un pensamiento emancipatorio. Yo creo que hay grandes análisis de Foucault, de Deleuze, incluso de Derrida, que pueden ser recuperables para un pensamiento emancipatorio, para un pensamiento crítico.

Ahora viene un pensamiento crítico que hace, digamos, las paces o que hace las cuentas con esos lados oscuros de la racionalidad que quizá los poetas, y ahí retomamos lo que hablábamos el otro día, Machado, o Scholderlin o los románticos, hayan visto mejor que los propios filósofos, ¿no? El otro lado de la razón, que sigue siendo razón, pero que es su lado oscuro, ¿no? Pues nada más, Francisco Martínez, muchas gracias. Gracias a ti, buenas noches. Pues buenas noches y gracias también a vosotros.

Y ya sabéis, la próxima semana estaremos de nuevo aquí, a la misma hora, para continuar tratando cuestiones relacionadas con la filosofía. Ahora os dejamos ya con la información sobre la universidad.