FF 50 146

Hola, buenas noches. Un saludo a todos y encantados de que estéis con nosotros una semana más en Revista de Filosofía, un programa de la Sección de Filosofía de la UNED que coordinan Francisco Martínez y Antonio García Santes Mases. Revista de Filosofía os acompaña todos los miércoles a partir de las diez y media de la noche, las nueve y media en Canarias, para intentar acercaros hechos y protagonistas relacionados con el mundo de la filosofía.

Hoy vamos a continuar tratando un tema que comenzamos ya la semana pasada y, como sabréis los que nos hayáis escuchado entonces, vamos a hablar de sujeto y verdad. Nos acompaña, como el pasado miércoles, Juan Luis Pintos, profesor de Sociología del Conocimiento en la Universidad de Santiago de Compostela y autor de un libro al que dedicamos el programa anterior, Las fronteras de los saberes. Además del profesor Pintos están con nosotros Antonio García Santes Mases, profesor de Filosofía Política, Francisco Martínez de Metafísica y Carlos Gómez, profesor de Ética de esta universidad, que en este segundo y último programa con Juan Luis Pintos van a tratar sobre todo la genealogía del sujeto moral a partir de Habermas y de Foucault.

Buenas noches, nos acompaña hoy también a los coordinadores habituales del programa Antonio Santes Mases y Francisco José Martínez, el profesor Juan Luis Pintos de la Universidad de Santiago, con el que la semana pasada estuvimos hablando de una serie de problemas como la racionalidad y la ética, el fin de la historia que proponía Fukuyama, problemas de legitimación del capitalismo y el problema del sujeto y la ética y la reconstrucción del sujeto a partir del último Foucault. Empalmando con esos problemas que estuvimos tratando el otro día yo le quería preguntar al profesor Juan Luis Pintos que empezó diciendo que frente a una época de monolitismo, se había pasado una época de pluralismo en el pensamiento y de ahí el título de su nuevo libro, que viene en plural todos los términos, Las fronteras de los saberes, decía que, bueno, en la terminología beberiana esto sería haber pasado un monoteísmo a un pluralismo asiológico, pero yo creo recordar que beber esto lo presentaba como una especie de irracionalismo ético porque decía en el mundo de los valores cada cual se entrega a su dios o a su demonio, y recortando un texto de Adorno, que sé que el profesor Pintos es un autor por el tratado y conocido, Adorno insistía en que efectivamente la totalidad hoy día ya nos es imposible porque cualquier totalidad es de delirio, pero que eso no significaría rebajar la búsqueda de la verdad de ningún modo, es decir, la búsqueda de la verdad para el filósofo tiene que seguir siendo una cosa enfática, cómo armonizaría él precisamente este pluralismo en el que estamos y que incluso propugna con un horizonte en el que el problema del abordano quedara escamoteado y por ahí quizá después podríamos aligarlo con el problema del sujeto comunicativo de la ética. Sí, me alegro que me hagas esta pregunta porque quizás en mi afirmación del pluralismo de la semana pasada no quedó suficientemente claro la cuestión de que el afirmarse como plural no significa negarse como buscador de una posición desde la cual se pueda esclarecer el conjunto de las relaciones humanas.

Dicho de otra manera, cuando Adorno afirma que la totalidad es o no verdadero, lo afirma no tanto en su sentido de verdad lógica, cuanto el que la verdad solamente se puede realizar históricamente. Entonces, la afirmación del pluralismo histórico es una afirmación, digamos, de hecho, no de derecho, en el sentido de que no porque hoy existan posiciones distintas, esto no quiere decir que dentro de un tiempo, un siglo, algunas de ellas vayan dejando de tener su relevancia, vayan cediendo sus fundamentos, sus posiciones y realmente podamos llegar a una... Este es el problema. La verdad es algo siempre construido, no es algo revelado.

Hay que cambiar la idea de que la verdad o la unidad o la totalidad es algo que adviene de fuera al hombre y es algo construido por el mismo hombre y eso se verificará no a través de un dogmatismo, un monoteísmo, sino precisamente a través del pluralismo y por eso es de importante la posición que yo creo que es intermedia pero que, bueno, no me parece despreciable, más bien temo que se está interpretando mal de Habermas con la acción comunicativa. Habermas, cuando plantea la teoría de la acción comunicativa, lo plantea para resolver el problema de la falta en la racionalidad, digamos, instrumental en la racionalidad, en los análisis beberianos de la racionalidad, porque no se explican una serie de cuestiones o, si se quiere, el reducir todos los principios de organización de la sociedad a una relación medios-fines deja fuera precisamente los planteamientos más básicos de nuestra relación cotidiana. Entonces, cuando él afirma o plantea la necesidad de esta racionalidad comunicativa, una racionalidad que no sea la que busque el éxito sino que busca precisamente la comprensión y el entendimiento de las personas, está ya trabajando dentro de esta situación de pluralismo.

Pero cuando se dice que esto es una situación plural con una racionalidad comunicativa, no se está en absoluto negando sino que, al revés, yo creo que se está afirmando la posibilidad de que se recupere un sujeto que ya no sea el sujeto dependiente, o sea, la genealogía de este sujeto no va a ser una genealogía como, digamos, la del sujeto aristotélico basado en una determinación o, últimamente, siempre en una indexación, de tal manera que los individuos no se acaban de aclarar uno muy bien porque son diferentes unos de otros, cosa que en este momento también sucede en nuestra sociedad a través de la cuantificación, los números, etcétera, etcétera, sino que el sujeto nos vendría dado de un modo tal que se fuera producto de la interacción de unos individuos con otros y con las estructuras de la sociedad. Entonces, este sujeto que, bueno, en la terminología clásica, el ser social produce la conciencia social, por lo tanto, esa conciencia producida por el ser social es a lo que denominaríamos sujeto. Entonces, este sujeto, este sujeto en un sistema de relaciones, no es un sujeto autónomo en el sentido kantiano que puede estar por encima de cualquier limitación moral.

En el fondo, la conciencia, ese gran mito del siglo XVIII, pues ha dado de sí las máximas barbaridades, porque uno es solamente responsable ante su conciencia, sino que la superación, precisamente, de la conciencia, para Habermas, es muy importante, precisamente, para la construcción de la ética. La ética se construye en la corresponsabilidad de las acciones, no ante el tribunal de la historia, no ante el tribunal de la propia conciencia, sino precisamente en esa cuestión que es tan sencilla, por un lado, y tan difícil de explicar, que supone el entendimiento, en el sentido alemán de la palabra, es decir, el que nos entendamos entre

nosotros. Y este entenderse entre nosotros, yo quiero aquí dejar claro que no se trata de lo que aquí, en España, se llama del consenso.

No es el consenso, no es hacer unos apaños, y entonces, para perdonarnos unos a otros nuestros fallos o nuestras ambiciones, sino el consenso es que estamos buscando algo que ninguno de nosotros tenemos y que surge de la interacción entre nosotros, pero de una interacción que va a venir mediada, ¿por qué? Por la relación al sistema, la relación a las estructuras sociales y la relación a la vida cotidiana y correspondientemente al lenguaje. Este ámbito es en el cual se puede construir una ética, una ética que, bueno, pues tiene sus problemas, que realmente está discutida, pero que puede pasar un poco de estas cuestiones de la fundamentación racional o el irracionalismo subjetivo, etcétera, etcétera. Bueno, yo solamente quería apuntarte respecto a esto que has dicho, porque plantea muchas otras cosas y me imagino que mis compañeros tendrán también muchas otras que preguntarte, pero sólo querría apuntarte que efectivamente ese nuevo sujeto propuesto por Habermas, pues no abandona el horizonte de la verdad, sino que precisamente la verdad sería algo construido en el consenso, en el sentido que tú decías, no de mero perdón de falta, sino en el consenso de la comprensión, del entendimiento que surge en la discusión por todos los afectados, pero lo que no acabo de ver muy claro es lo que tú dices de la conciencia, porque aunque indudablemente en Habermas me parece que hay un abandono del paradigma de la conciencia, es decir, es legítimo no aquello que yo puedo universalizar por mí mismo en mi conciencia, como decía Kant, sino que es legítimo aquello que ha sido aceptado por todos los afectados, en ese sentido el paradigma de la conciencia se abandona y se va a la pragmática del lenguaje, pero siempre puede caber, y bueno, claro, no puedo dejar de acordarme del énfasis que Javier Mugerza hace en la posibilidad del disenso, es decir, por mucho que todos hayan llegado a un acuerdo, yo puedo estar en desacuerdo con eso, y naturalmente el que está en desacuerdo no va a imponer a los demás su propia postura, pero tampoco los demás pueden imponerle, aunque sea a un solo individuo, el acuerdo al que hayan llegado, y en ese sentido sí que el sujeto que disiente no tiene más remedio, quizá, que refugiarse en la conciencia, por decirlo en términos de beber, en beber Tomás de Lutero, aquí estoy y no puedo hacer otra cosa, es decir, un sujeto que no esté de acuerdo con el entendimiento logrado tiene derecho a disentir y me parece que en última instancia sólo podría apelar a la conciencia, digo, no para verla como un mecanismo legitimatorio universal, pero sí como verla como contrapunto de un posible disenso, no sé si ahí estaría de acuerdo.

Estoy de acuerdo integrando un concepto que no es aquí muy conocido, pero que aporta Niklas Luhmann, en su obra Sistemas Sociales plantea la ética como un problema de respeto o desdén, entonces creo que en este aspecto se podría decir que las mayorías tienen que respetar a las minorías y las minorías respetar a las mayorías y ese sería el planteamiento, digamos, que en una sistémica como la Luhmanniana se entendería la ética, es decir, yo le respeto a usted, usted me respeta a mí. Normalmente lo que se tiende en nuestra tradición occidental es a no respetarse unos a otros, pero las mayorías a las minorías y las minorías a las mayorías, en el doble sentido. Quizá convendría que para iluminación de nuestros oyentes,

aunque sea iluminación auditiva, porque no es visual el programa, tú pudieras aclarar un punto que quedó coleando en el programa anterior, que es cuando hablabas de los años oscuros, hemos salido de un cierto monolitismo.

Hemos comentado algunas veces nosotros, los sueños esporádicos que nos hemos visto en algún congreso de filosofía, algún encuentro, bueno, pues la percepción que había de un poco del clima intelectual que había en los 80, entonces ahora ya que entramos en los 90, la pregunta sería un poco cuál ha sido ese monolitismo, es decir, dónde has visto tú ese monolitismo en los años oscuros. Pues yo lo he visto por dos caminos distintos. Uno por el camino del marxismo y hay que decirlo claramente, el marxismo ha sido en este país una escuela más que una forma de pensamiento, más que un instrumento conceptual, más que muchas veces una metodología de búsqueda.

Entonces había una cierta concepción de que se tenía que ser marxista exclusivamente de una manera y difícilmente se aceptaba un pluralismo en el marxismo como, bueno, pues que fuera digamos posible el confesarse marxista, como postura, digamos, extrema en el sentido de, yo advito que haya gente que se confiese marxista, por lo tanto que tengamos sentido, hasta, digamos, el más instrumentalista que puede ser, pues muchos de los que en este momento trabajan en la universidad o investigan en ciencias sociales, son instrumentalmente marxistas. En ese sentido, pues yo creo que se ha abierto y quizás este país nuestro no fuera el más cerrado, pero creo que sí se ha roto ya con el monolitismo. Algún día habrá que hacer la historia de cómo se recibió aquí el marxismo a través de Althusser y todo este tipo de cuestiones que habría que realmente ver.

Bueno, el otro lado era el monolitismo, pero el monolitismo, el otro aspecto del monolitismo, era precisamente la otra cuestión y es que en realidad tenía que ser uno de lo último que salía. Había como una especie de desprecio de la tradición filosófica y entonces si uno se consideraba kantiano o fenomenólogo, realmente no podía serlo, porque es que realmente ser kantiano estaba pasado de moda, o ser istencialista no digamos, y así digamos había una especie de decir, lo último, pues lo último, iba siendo pues muchas veces gente como tan importante como Foucault, por ejemplo. Había que ser Foucaultiano o Lacaniano, pero siempre a lo último que está saliendo.

De tal manera que frente a una tradición, a Aikidosada, claramente a Aikidosada, nos encontramos algunos, por lo menos la gente de mi generación que estudiamos los clásicos y que no solamente sabemos de la filosofía escolástica, sino también sabemos de Kant o de Hegel, pues, o del istencialismo, o el mismo Heidegger antes de la actual situación, pues nos encontramos como un poco dejados de lado, porque bueno, pues hay que leer a Rawls, hay que leer este tipo de cuestión de que siempre lo último se entraba en una especie de mercado del cual no podía salir, y entonces claro, no podías nunca llegar a reflexionar y a pensar. Yo creo que ahora esto ya se ha visto lo que puede dar de sí, como la posmodernidad y este tipo de cuestiones que yo respeto normalmente, y que bueno, que creo que son debates que hemos tenido que hacer. Bueno, hoy por hoy ya se está volviendo a otra situación, en la cual se está,

los que nos dedicamos a estos menesteres, pues podemos elaborar nuestras propias posiciones sin necesidad de irlas cambiando cada año, cada dos años, de tal manera que uno puede ser kantiano y ir progresando dentro de su perspectiva kantiana, o fenomenólogo y pensar en su perspectiva fenomenológica, o hegeliano y pensar en su perspectiva hegeliana.

Es decir, creo que esto es muy saludable para el pensamiento de este país. ¿Por qué? Porque cada uno tratará de elaborar su propia posición con un cierto reposo y sosiego, y entonces se argumentará. Porque el problema que yo he visto hasta ahora es que no se admitían argumentos, sino que se admitían citas.

Entonces, la cita frente al argumento. Mire usted, vamos a argumentar, yo no me acuerdo ahora de la cita esta, pero había una situación en la cual, si tú citabas pues a Arciorano, si tú citabas a José, ya tenía razón. No, mire usted, vamos a razonar, vamos a volver a razonar, a ver pues el problema de los sujetos, el problema del mundo, la naturaleza, ese tipo de cosas.

Pero en el caso tuyo, a mí lo que me llama un poco la atención es, hablando de la segunda, el elemento de monolitismo que planteabas, es decir, un poco el mercado de lo último, quizás lo más interesante puede ser, en tu caso, como una personalidad bifronte, ¿no? Porque en alguna medida, frente a los filósofos, o frente por lo menos a los filósofos morales, o frente por lo menos a una tradición que ha habido en la filosofía moral en los 80, de insistir mucho en una ética neocontractualista, muy desvinculada de las mediaciones sociales, históricas o políticas, muy interesada en los problemas de fundamentación, más que de genealogía, tú aparecías como demasiado, digamos, sociólogo, digamos. Sí, sí. Pero ahora que has entrado en el campo de las ciencias sociales, no apareces como demasiado filósofo, porque el discurso que nos estás haciendo, por lo menos a nosotros nos parece muy cercano a nuestras preocupaciones filosóficas, y tal como están las ciencias sociales en nuestro país, que más bien van a otro tipo de cuestiones, de encuestas de opinión, de sondeos, incluso a otro tipo de teoría dominante.

¿Cómo te vives ahora en este campo? Bueno, de hecho siempre es difícil, pero hay sus ámbitos en los cuales todavía la teoría es una necesidad. Inclusive, yo lo voy encontrando, entre la gente que se dedica más a los empíricos, pero me lo encuentro con antropólogos o con sociólogos, cada vez están más preocupados precisamente por la teoría, porque se dan cuenta de que tener un porcentaje, ¿qué significa? Y me encuentro con una cuestión, que es la que más estoy trabajando ahora en este momento, que es precisamente el tema del orden social. O sea, cuando llegamos a la situación en la cual estamos en este momento, el problema no es ya de formas de gobierno, no es ya de formas de Estado, no es el problema de una doctrina o la otra, sino ¿cómo es posible el orden social de tal manera que no sea una imposición sobre los individuos? Entonces esto, que es una cuestión, la cuestión básica sociológica, la cuestión básica sociológica es precisamente esta.

Pues yo creo que estamos llegando a una posición en la cual no sea necesario, digamos, fundamental el orden social con todo lo que esto lleva consigo, ni legitimar el orden social, sino ¿cómo construimos el orden social sobre la base del juego de los individuos? Y yo creo que aquí

hay dos cuestiones básicas. Una, a mi entender, el papel de la mujer siempre ha estado vinculado. El papel de la mujer, la construcción del orden social, el orden simbólico y el orden laboral del trabajo, esa sería la primera cuestión básica sobre la construcción del orden social.

Y la segunda, el tema de la religión. En todas las sociedades se ha planteado el problema de las, no solamente ya las cosmogonías o las ciogonías, sino el problema del sentido ante las cuestiones de la muerte, ante la cuestión de la degradación, el mal, etc. Bueno, esto es lo que hay que repensarse ahora, con toda la tradición detrás, con el marxismo, con Nietzsche, con Freud, con Foucault, es lo que tenemos que pensar.

Y para esto no va a valer muchas de las ideologías que han sido hasta ahora, pues, bueno, constructoras o que han expresado ese orden social que yo creo que, bueno, pues está bastante caduco, como se puede ver, lo mismo en Oriente que en Occidente. Y claro, con su correspondiente, digamos, división Norte-Sur, donde claro, en el Sur seguirán viendo el orden social opresor, pero en el Norte podremos dedicarnos a ver que hay otras posibilidades de orden social. Sí, esto podría entroncarse con el problema con el cual hemos iniciado un poco la charla, ¿no? Hemos visto, al menos, que tu recuperación del sujeto no cae, digamos, en una recuperación de una identidad fuerte, de una conciencia fuerte, sino que has sumido la crítica al sujeto de Foucault, ¿no? Y por otra parte tú, en tu intervención en aquel Congreso Hispano-Mexicano de Filosofía, recuperabas las aportaciones del último Foucault para, digamos, analizar la genealogía del sujeto ético.

Entonces tú crees que, a pesar de todo, no ha sido estéril esa crítica al sujeto hecha por el estructuralismo y que debe de ser recuperada en este nuevo pensar el sujeto y pensar el individuo que se entronca, claro, en una dimensión, como tú acabas de aludir, no solamente ya ética, no solamente interior, sino en una dimensión exteriorizada, es decir, una dimensión que tiene que ver inmediatamente con el orden social, ¿no? En ese sentido, ¿qué dado de importancia le das a Foucault en esta recuperación del sujeto? Me parece irrenunciable. De tal forma que es curioso, aquí hace unos años estudiábamos más a Foucault y ahora, en los últimos dos años, yo creo que se ha trabajado mucho menos y, sin embargo, en Alemania, en Francia y en Estados Unidos se está trabajando muchísimo más a Foucault. Es decir, que realmente han descubierto, el mismo Habermas, después de despreciar y polemizar con Foucault, ha integrado en su obra del discurso filosófico de la modernidad dos capítulos dedicados a Foucault, que es al filósofo que más le dedica.

Bueno, filósofo, siempre al sabio que más le dedica. Bien, entonces, claro, creo que es imposible y Foucault lo que nos sirve es un poco, casi como diríamos, como un Freud, que no podemos ya construir ingenuamente el sujeto porque sabemos que hay por debajo muchas cuestiones. Bueno, pues con Foucault me parece que pasa exactamente lo mismo.

Foucault es uno de los hitos del cual no podemos prescindir porque nos ha dejado temblando y ese temblor que se produce después de leer a Foucault hace posible que las construcciones posteriores a Foucault ya no puedan ser tan sólidas o tan autosuficientes como se creían a sí

mismos. Y, por lo tanto, que esa arena donde el sujeto se desdibuja, pues yo creo que habrá que recogerla e ir haciendo una especie como de construcciones provisionales pero siempre cara a buscar la piedra, a buscar la roca. Bueno, pues con esta invitación a reconstruir un sujeto, ese sujeto que se desdibujaba como un rostro por las olas, ¿no?, como acaba las palabras y las cosas, pues agradecemos al profesor Juan Luis Pintos su estancia con nosotros y le volvemos a invitar para que en otra de sus próximas visitas a Madrid vuelva de nuevo a dialogar y discutir con nosotros.

Muchas gracias y buenas noches. Muchas gracias. Subtítulos realizados por la comunidad de Amara.org Y vosotros no olvidéis que el miércoles que viene a las 10.30, 9.30 en Canarias, tenéis una nueva cita con nosotros en Revista de Filosofía.