... Un saludo a todos. Esto es la Universidad Nacional de Educación e Instancia y lo que ahora comienza, Revista de Filosofía. Revista de Filosofía es un programa de la Facultad de Filosofía de la UNED que está en esta sintonía todos los miércoles, alrededor de las 10 de la noche y que coordinan Francisco José Martínez y Antonio García Santes Mases.

Vamos a continuar hoy comentando el libro al que dedicábamos el programa anterior, Las Ontologías de Foucault, de Francisco José Martínez, que como muchos de vosotros sabéis es uno de los coordinadores de esta revista y además profesor de Metafísica de la UNED. El libro recoge una serie de trabajos sobre Foucault a lo largo del tiempo. El pasado miércoles comentábamos, por ejemplo, a qué se refería exactamente Foucault cuando hablaba de ontología. Su interpretación del sujeto, de la historia, su debate con Habermas. Hoy vamos a referirnos sobre todo a su visión de la modernidad y a su relación. Y con la ética. Vuelven a acompañarnos Francisco José Martínez y Andrés.

Antonio García Santes Mases, coordinadores de esta revista, que van a actuar de nuevo como entrevistado y como entrevistador. Buenas noches. Buenas noches. Vamos a dedicar hoy también un programa a un libro reciente de nuestro compañero de departamento y de revista de filosofía, Francisco José Martínez, una obra denominada Las ontologías de Miché Foucault. Ya los que nos hayan seguido en el programa anterior recordarán que hemos dedicado un programa para plantear qué entiende Foucault por ontología, cómo es ese tipo de ontología, qué entiende por presente, cómo entiende su interpretación de la historia del sujeto. Y nos quedábamos un poco intentando de ahí pasar un poco a la visión de Foucault de la propia modernidad, del propio Estado de Derecho, del liberalismo. Hay trabajos en este sentido extraordinariamente interesantes como Foucault crítico libertario del Estado liberal, pero quizás el que nos pueda ayudar, o por lo menos me ha ayudado a mí como...

como lector, a intentar a partir de ahí ver un enfoque, es uno de los trabajos que aparece al final sobre ética y tecnologías del yo, pero sobre todo la primera parte del trabajo, que es enormemente interesante, que es esta caracterización de la situación del final de siglo al hablar de la postmodernidad. Al hablar de la postmodernidad, dice Francisco José Martínez, como la otra cara de la modernidad, incluso en un momento determinado como autorreflexión de la modernidad, es como conciencia de las carencias y dificultades de la propia modernidad. Y ahí estableces cuatro puntos que yo creo extraordinariamente interesantes. Primer punto, cómo es en la postmodernidad el mundo económico. Segundo, cómo lo es en el campo político. Tercer punto, cómo lo es en el campo cultural. Y cuarto punto, cómo eso de alguna forma afecta la imagen que hay de los individuos. Entonces podríamos intentar plantear un poco estos puntos para a partir de ahí ver... ...cómo podría...

Enlazar la obra de Foucault, incluso una obra de otros autores a las que queremos dedicar también programas. En ese sentido, tú planteas la postmodernidad como un mundo caracterizado por la mundialización de la economía, la producción flexible y descentralizada, el predominio del sector terciario. En segundo lugar, a nivel político, como un mundo donde ese dominio mundial del capitalismo, en el que no hay ningún sistema global con pretensión hegemónica que se enfrente, plantea una degeneración autoritaria y plebiscitaria de las democracias. Tercer punto, donde estaría el problema de que los valores culturales de la modernidad, entendiendo por tales el progreso científico, el universalismo moral, aparecen de alguna forma puestos en cuestión por una cierta vuelta a aparición de irracionalismos

que van unidos a la vuelta de fundamentalismos de tipo religioso, de tipo nacionalista, pero a la vez también a una imagen de la humanidad.

del individuo donde convive desde un narcisismo individualista más apegado al corfumismo, al hedonismo, hasta la visión también de valores post-economicistas, de autorrealización, sin descartar también una cierta vuelta a concepciones calvinistas y ascéticas de la vida en ese retorno de la religión. En ese contexto de todos esos elementos, que yo creo que son extraordinariamente interesantes para poder caracterizar el final de una época, podríamos intentar profundizar en cada uno de ellos un poco. ¿Por qué se produce la mundialización de la economía y la sustitución del taylorismo por ese tipo de producción flexible? Yo creo que había unas tendencias a partir de la Segunda Guerra Mundial, pero fundamentalmente a partir de los años 70, con la crisis del sistema económico y del sistema monetario sobre todo, con la crisis del petróleo, problema de los petrodólares. Es decir, hay... El proceso económico...

El sistema económico producido después de la Segunda Guerra Mundial, de reconstrucción del mundo capitalista, fundamentalmente, después de las destrucciones de la Segunda Guerra Mundial, lleva un momento de desarrollo que a partir de los años 70 empieza a hacer crisis. El sistema económico está recalentado, los flujos de capital no encuentran dónde invertirse y entonces empieza una serie de catástrofes ligadas fundamentalmente a la elevación de los precios de las materias primas, pero también al hundimiento del sistema económico financiero ligado a Brenton Hood, a la convertibilidad del dólar, etc. Entonces, ahí es donde empieza la crisis. Hay un hundimiento de la economía y una especie de surgimiento de una economía en la cual estamos ahora, es decir, la importancia fundamental del capital financiero, además un capital financiero ya prácticamente, absolutamente…

liberado de la producción. Este capital financiero está conectado a nivel mundial, en las pantallas de los ordenadores, en tiempo real. Y entonces las crisis que antiguamente tardaban días en pasar de un país a otro, ahora tardan segundos. Es decir, es posible que pequeñas decisiones, o mejor dicho, decisiones en un pequeño número, no tanto de personas como de instituciones, unas 300 a lo largo del mundo, que son bancos centrales, grandes empresas, financieros individuales incluso, pueden hundir una moneda, pueden producir una catombe y no monedas cualquiera, sino por ejemplo el franco francés o la libra, para no hablar claro de la lira y la peseta. Es decir, que esta mundialización se ha producido por primera vez ahora. Es decir, solamente en los años 80-90 se ha producido el mercado mundial, que empezó a haber ya Mars, luego...

analizó Lenin con el imperialismo, pero solamente actualmente, en los últimos años, se ha hecho. Esto a nivel financiero y a nivel económico, industrial, productivo, el abaratamiento tremendo de las comunicaciones y la conexión informática ha permitido la descentralización de la producción. Entonces ya las fábricas son fábricas dispersas por todo el mundo y cualquiera solamente tiene que intentar enterarse un poco de cuáles son las piezas o el origen de las piezas de su coche o de su televisor y verá cómo cada elemento ha sido producido en una parte del mundo y al final se ha ensamblado en otra y al final se ha vendido en otra, pero que en realidad cada objeto tecnológico es mundial, porque sus componentes vienen de prácticamente todo el mundo. Entonces esto es un efecto

absolutamente inédito y se ha producido además en un momento en el que, digamos, la distorsión pequeña, pero posible distorsión, que suponían los países del este, el de ambas.

El llamado socialismo real también se ha hundido. Es decir, que ya esa pequeña distorsión, digo pequeña distorsión porque en realidad era ficticio que ahí hubiera un plan económico, que se hubieran separado del capitalismo, estaban enormemente conectados al capitalismo a través de los flujos tecnológicos y de los flujos monetarios, incluso de los flujos de materias primas. Pero bueno, actualmente ya esa ficción se ha hundido. Es decir, por primera vez el mercado mundial es único y el mercado mundial además está unificado en tiempo real. Las decisiones económicas son el tiempo real. Esto, claro, tiene unos efectos realmente impactantes para lo que supone la visión marxista e incluso para actividades como, por ejemplo, la acción sindical. Claro, desde el punto de vista de lo que eran mercados más reformados. Regulaos, donde se podía hacer una acción en la medida que había una base social más homogénea, donde se podía plantear unas políticas de intentar regular.

el ciclo económico, donde podría haber una intervención del Estado de cara a garantizar derechos sociales, laborales, donde podría haber una presión sindical, en fin, todo ese tipo de planteamiento efectivamente está muy vinculado al Estado-Nación, ¿no? Entonces, claro, en la medida en que el Estado-Nación entra en crisis, pues eso se plantea la enorme dificultad de poder intervenir en esa situación de mundialización económica. Pero eso quizá va unido a un segundo punto que tú planteas ahí, que es la degeneración de las democracias representativas, desde el punto de vista de los mecanismos plebiscitarios o de una cierta crisis de la política. Claro, se produce el efecto patético de que cuando, como decía Fukuyama, no hay ya un proyecto alternativo a la democracia liberal, pues la propia democracia liberal presenta cada vez más deficiencias y más contradicciones. No ya, digamos, vista desde un mundo exterior que evidentemente era...

absolutamente peor a nivel político, es innegable, ni siquiera los sistemas más democratizados de los países del este podían comparar en libertades y en participación ciudadana real, casi con las democracias más imperfectas de Occidente, pero claro, ahora se plantea el problema de poner a Occidente frente a su propio ideal y frente a sus propios objetivos, y ahí es donde se ve, Difucola y fue un gran analista de esto, las disfunciones tremendas del sistema y cómo un elemento que nosotros hemos analizado numerosas veces en estos micrófonos y en este contexto de revista de filosofía, los problemas cada vez más graves de intentar compatibilizar capitalismo y democracia. Y ahí, pero ahí sin embargo hay un punto que ya puede tener extraordinario interés para nuestros oyentes que nos hayan seguido en otros programas, y es cuando planteas... Y es cuando planteas tú que de alguna forma eso hace que...

se entre en crisis también valores esenciales como la ciencia, el progreso, la modernidad y la vuelta de lo que significa planteamientos de tipo fundamentalista. Y entonces ahí es donde quizás está un poco la discusión que a veces hay gente que tiene desde ese punto de vista con la modernidad y con la postmodernidad. ¿Qué habría que hacer frente a eso? Es decir, habría que intentar recuperar una especie de sentido profundo de la modernidad donde frente a lo que son carencias, deficiencias de la democracia representativa, pues insistir fundamentalmente en los derechos humanos, en el Estado de Derecho, en el papel del Estado. O por el contrario, frente a ese tipo de vuelta de elementos de tipo

fundamentalista, la oposición a eso, digamos, de una especie de fundamentalismo débil como el que plantea la postmodernidad o incluso de una cierta disolución. ¿Qué es lo que se puede hacer? ¿Qué es lo que se puede hacer?

¿Eso nos abocaría a una condena a tener que elegir entre fundamentalismo y postmodernidad? ¿O se podría recuperar el sentido más profundo de la modernidad? Sí, bueno, yo hay que reconocer que en eso, como en casi todo, soy revisionista. Es decir, yo mi concepción de la postmodernidad, y eso lo hemos adudido aquí algunas veces, es muy moderna. Es decir, yo creo que hay una continuidad esencial en muchos campos, pero una en los valores entre postmodernidad y modernidad. Es decir, yo, al menos en la concepción que yo defiendo de una postmodernidad de resistencia, por supuesto los elementos esenciales de la democracia y los valores de universalidad, derechos humanos y demás, pueden ser criticados a nivel... Por ejemplo, de su utilización ideológica, pueden ser criticados a nivel de su fundamentación ontológica en un humanismo.

pero nunca combatidos en su encarnación práctica, en su aplicación práctica. Es decir, uno puede no tener una concepción humanista, entre comillas, de los derechos humanos, uno puede ser incluso anti-humanista y en cambio luchar que los individuos tengan derechos políticos, derechos económicos, derechos sociales, derechos incluso, como has audido, post-economicistas, derechos a la autorrealización, a la paz, al medio ambiente, etc. Es decir, que en ese sentido, al menos mi visión de la postmodernidad no rompe, no es antimoderna, es decir, no rompe con los valores esenciales ilustrados. Y en este sentido se opone radicalmente al discurso postmoderno-antimoderno que dice la postmodernidad ha sido un error, volvamos al fundamento real. Y el fundamento real de la ética, de la verdad y de la historia incluso, de la sociología es una idea de bien común, una idea de...

de verdad fuerte, una idea de ética fuerte, como por ejemplo está en el renacimiento del fundamentalismo, no sólo el islámico, aunque digamos ha sido el más impactante, sino del católico y del judío, del hebreo, es decir, del sionismo. Yo no me decía en ese punto, porque ya eso ya creo que queda claro, que nuestro planteamiento no sería favorable a una visión crítica con la modernidad desde una posición antimoderna o premoderna o de vuelta a un fundamento fuerte, sino si en ese proceso en el que algunos vuelven a ese fundamento fuerte es suficiente como contrapeso un fundamento débil, o a lo mejor es el único contrapeso al que podemos... aspirar y entonces no es que sea mejor o peor, sino que es lo único a lo que podemos aspirar. Quiero decir que ahí se puede dar quizás la diferencia de algunas lecturas...

de la interpretación de Habermas o la interpretación de Foucault, la de decir, bueno, es verdad que la modernidad ha llevado a estas aporías, a estas paradojas, a estas carencias, que tenemos esta situación de dificultad, entonces frente a eso algunos dicen, volvamos a un fundamento fuerte, frente a eso otros dicen, no, volvamos a recuperar lo mejor que tiene la propia modernidad. Pero es verdad que también en una tercera posición, que en su idea de disolver todo planteamiento de tipo teleológico, esencialista, de fundamentación, pues quizás opone únicamente un fundamento débil a eso. ¿Cómo sería ese fundamento débil compatible con una defensa de una modernidad que no se agota en sí misma, sino que tiene su otra cara? Claro, ahí el fundamento débil, yo aquí he hablado también a veces de que yo veo dos fundamentos, hombre, que pueden ser débiles, pero que a mí yo creo que

son bastante fuertes. Uno en esencia. Estoy de acuerdo con Habermas y con Apple de la forma en que se hace

fuerza constrictora del lenguaje y del diálogo. Es decir, yo creo que ahí las pretensiones que hay cuando uno inicia un diálogo son pretensiones muy fuertes, quizá no fundamentadoras, pero sí que dan una cierta base para establecer acuerdos, acuerdos sobre valores, acuerdos de decisiones. Luego hay un elemento materialista que son los cuerpos, los individuos, en tanto que hay seres con necesidades y con exigencias biológico-culturales, que son elementos también importantes. Lo que pasa es que esa fundamentación es débil en el sentido en que acepta y admite su origen contingente, pero no es débil en el sentido en que dice, una vez que la burguesía, una vez que el capital, una vez que Occidente ha creado estos valores, no podemos echarnos hacia atrás, dicho de forma muy brusca, sin que se nos quede

que se nos caiga la cara de vergüenza, es decir, no podemos quedar por debajo de nuestros propios valores. Yo creo que ahí está la pregnancia fortísima del pensamiento burgués, del pensamiento capitalista, y que la noción de democracia, la noción de derechos humanos, es una noción muy fuerte, que aunque su origen es contingente, una vez ya, digamos, que tiene vigencia, al menos vigencia normativa, tiene unas constricciones muy fuertes para la actuación, y en ese sentido yo creo que tanto Foucault como Deleuze, como todos estos pensadores, coinciden con Habermas, en que ellos no ponen en absoluto en tela de juicio estos valores. Ahora bien, lo que sí niegan es, digamos, una fundamentación humanista, una fundamentación necesitarista, en una filosofía de la historia necesaria, teleológica, ellos admiten la contingencia, admiten la interrupción. Pero son valores vigentes, que ellos precisamente no ponen en tela de juicio y que intentan aplicar.

Esa es la cuestión. Por eso el fundamento es débil en el sentido en que se sabe contingente, se sabe azaroso, pero no es débil en el sentido en que dé todo lo mismo o podamos ser libres respecto a los valores de libertad, a los valores de igualdad, a los valores de derechos humanos, al trabajo, a la vivienda, a la salud. Es decir, frente a eso, ellos los consideran tan fuertes como para dedicar su vida a combatir por ellos. Es decir, que en ese sentido, en su actuación práctica, Foucault se demostró a sí mismo como un gran defensor del Estado de Derecho. Hay dos puntos que quizás, como al tema del Estado de Derecho hemos dedicado ya algunas palabras en los dos programas que hemos dedicado a Foucault, y efectivamente aparece en el libro en muchas ocasiones, pero quizás hay otros dos puntos que podrían tener un cierto interés. La pregunta es, ¿qué tipo de ética sería la ética que...

Entonces, en esta situación de fin de siglo, tú defenderías, hablas aquí de una ética de la responsabilidad, de una ética materialista, de una ética parrésica, una ética de la vida, de una ética que rompa de una vez por todas con el cristianismo y con sus avatares secularizados como el cantismo, de una ética que recupere lo mejor de la antigüedad clásica, de una ética sin culpa ni pecado. Podrías profundizar un poco cómo es ese tipo de ética. Yo creo que ese es el planteamiento último de Foucault y el planteamiento de Lesiano, por ejemplo, como podríamos ver también. Hombre, yo creo que es una ética, eso sí, es verdad que hay un problema, hay un problema que no es que Foucault no dé margen en sus textos para sacarlo o para fundamentarlo, pero sí es verdad que él, al menos cuando

le preguntaban, aunque no combatió el universalismo directamente, no puso tanto el acento en el universalismo.

como en la autonomía, es decir, como en la idea de la ética en última instancia. Es una ética individual, es una ética de carácter, una ética de construcción, una ética de autoperfección y, mucho más importante, que una moral de códigos universalizable. En ese sentido, su ética es una ética muy ligada al individuo, es decir, el individuo, en tanto que, y por eso es una ética materialista, el individuo corporal, individuo sexuado, individuo con necesidades. Ahora bien, ese es el individuo que habla también, entonces ahí está, por ejemplo, lo de la ética parrésica, que fue el último curso que dio en su vida, la idea, que tiene mucho que ver con el intelectual, la idea, una ética para todos, pero especialmente para los intelectuales, que se pone a sí misma, en lo que dice, o sea, la parresía es esa vida.

la vinculación entre el acto de enunciación y lo enunciado, entre el individuo que dice y el individuo que hace, o el individuo que hace diciendo. En ese sentido es la ética perfecta o la ética obligatoria del intelectual, es decir, la necesidad no tanto ya de decir la verdad, sino de comprometerse efectivamente con los valores que uno dice en la teoría, es decir, ahí en ese sentido es una ética absolutamente de implicación. Y sin culpa ni pecado. Ahora bien, esa ética es una ética de propio de autoperfección, ahí recoge toda la tradición griega, es una ética sin culpa y sin pecado en el sentido en que, claro, es una ética afirmativa, no acepta la negatividad, no admite la culpa, en el sentido en que, claro, admite que la interacción con el otro y con el mundo es una interacción en que el individuo es un hombre de la vida. Es un individuo débil.

Es un individuo que no es todopoderoso, que puede lo que puede, pero no todo, y en ese sentido considera que la culpa y el pecado es algo que le cae ajeno. Es decir, que viene a ser, haz lo más que puedas y si no haces más, pues no puedes más. Es decir, que no hay culpa y no hay pecado en el sentido en que es una ética puramente de la afirmación, una ética intensiva, una ética vitalista. Bueno, ética de la responsabilidad porque, claro, es una dimensión cósmica, es una ética no ya antropocéntrica, sino cosmocéntrica. Es decir, una ética que tiene en cuenta los problemas del medio ambiente, los problemas del cosmos, y en ese sentido es una ética cuyo valor fundamentante es la vida, no ya el individuo, no ya el sujeto de derechos. Es decir, en ese sentido entronca con algunos de las tradiciones, vamos, de la naciente ética. Es decir, una ética ecológica y cosmocéntrica.

no ya antropocéntrica bueno, tenemos que terminar aquí ya y despedir en esta ocasión a Miché Foucault despedirle, aunque le volveremos a tener en cuenta siempre porque nunca nos abandona, es recomendar este libro que acaba de salir, Las ontologías en Miché Foucault publicado por Francisco José Martínez en la Fundación de Investigaciones Marxistas, libro donde se plantean las relaciones de Foucault con Kuhn las relaciones de Foucault en su visión del Estado y su crítica al Estado liberal, su relación con el marxismo y con el psicoanálisis y ese último Foucault y su noción de tecnologías del yo y su relación con la ética que es de lo que acabamos de hablar ahora para finalizar este segundo programa dedicado a Miché Foucault nada más y muchas gracias49 ay

Hasta aquí han llegado los dos programas dedicados al libro de Francisco José Martínez, coordinador de este programa, Las ontologías de Foucault, que ha salido en Ediciones

Libertarias. A este programa le hemos dedicado las dos últimas revistas de filosofía. Nos han acompañado a lo largo de estas semanas su autor, Francisco José Martínez y Antonio García Santes Mases. Gracias a los dos, gracias también a vosotros y recordad que el próximo miércoles os esperamos. Buena semana.