

Entre la ambigüedad y la tragedia

Sergio Sevilla

Lo actual en el pensamiento filosófico, lo que capta lo que es vivo y efectivo en el mundo presente, y no se limita a la mera contemporaneidad, es el tema de la reflexión –o, mejor, meta-reflexión– documentada y profunda de la obra de Jacobo Muñoz. Ejerce su pensamiento como un diálogo, experto y sensible, con las aportaciones más relevantes de la filosofía del siglo xx, desde Lukács y Max Weber a Habermas y Vattimo, incluyendo a Adorno, Benjamin, Heidegger y Wittgenstein, ignorando deliberadamente las fronteras entre paradigmas, para hacer su confrontación más productiva, y con un cierto distanciamiento, como quien se ocupa de un mundo que está dejando de ser el nuestro, y se nos ofrece como «una muchedumbre de pequeñas brasas» con la que todavía podemos vislumbrar algo del espacio que ocupamos. Ese espacio es caracterizado por Jacobo Muñoz desde la convicción de que el mundo histórico que se recompuso después de 1945 como un estado democrático de derecho, en un marco de desarrollo económico sostenido que posibilitaba la sociedad de bienestar, ha dado paso, aproximadamente en la década que sigue a los acontecimientos de 1989, a una crisis profunda de lo social y lo político cuyo epicentro es la reconfiguración del capitalismo; o, por decirlo con sus propias palabras, nuestra impresión es que el presente se caracteriza por «la “desterritorialización” de la actual democracia a



Jacobo Muñoz,
Figuras del desasosiego moderno.
Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo. Madrid, Antonio Machado Libros, 2003, 480 págs.

efectos del único poder totalizador, esto es, creador de mundo, hoy operante: el del capital financiero internacional», diagnóstico que completa con la pregunta, en buena medida retórica, «¿Equivale ello, dada la consecuente debilitación profunda del motor político, a una quiebra o, cuanto menos, a una degradación de consecuencias imprevisibles del contrato social moderno?» (pág. 398). Sobre el trasfondo de ese diagnóstico socio-político, las figuras con que el autor dialoga permiten alumbrar las «encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo». Las cuatro partes en que se articula el libro («De dioses y demonios», «Crear, conocer, valorar», «Hacia el sujeto» y «Del otro lado del lenguaje») mantienen la tensión entre un pesimismo sereno, que prefiere la tesitura de Weber a la de Heidegger, y la voluntad de verle un futuro al presente; no en vano el libro comienza con un texto de Schopenhauer, que sitúa el infierno en «este mundo que vivimos», y se cierra con un texto en que Adorno nos recuerda que «lo existente se halla cargado con las promesas, constantemente rotas, de eso otro».

El «desasosiego moderno», leído como figura de la conciencia epocal que oscila entre la ambigüedad y la tragedia, según se posicionen el pensador que lo expresa, tiene, para Jacobo Muñoz, perfiles bien definidos cuya aparición precede a la primera guerra mundial: el fenómeno de la alineación del hombre moderno y su búsqueda de autenticidad, el abismo entre arte y vida, o entre cultura y civilización, la ruptura de todo equilibrio entre «cultura objetiva» y «cultura subjetiva», la desaparición de todo arraigo del hombre en una comunidad de pertenencia y la omnipresencia de la sociedad racionalizada, el tránsito del natura-

lismo artístico al expresionismo, la «impotencia ética de la razón científica», las diversas formas de la crítica al «creciente dominio de lo mecánico» sobre la vida, en suma, la racionalización, en términos instrumentales, de los vínculos sociales, que Weber diagnostica como la «jaula de hierro», que ya contaba, a su vez, con la descripción nietzscheana del «último hombre», constituyen el fondo temático de una crisis de la cultura moderna en el tránsito del siglo XIX al XX, pero que va a marcar las autocomprensiones filosóficas de este último siglo; y que oscilarán entre el nihilismo y la revolución, para pasar a proponer, después de 1945, diversas fórmulas de reformismo desencantado o de pensamiento de la posmodernidad.

El cuadro que J. Muñoz traza sobre esas características elige agruparlas bajo el nombre «desasosiego» para señalar un trasfondo experiencial compartido, que luego se modula, en diferentes momentos, o según los diferentes *pathos* intelectuales que van del tragicismo al pensamiento débil, pasando por un pluralismo sobrio como el de Isaiah Berlin (uno de los muchos análisis brillantes del libro).

El análisis del siglo XX no sigue un esquema cronológico, pero no lo violenta tampoco; su arranque hace justicia a la enorme importancia del diagnóstico weberiano para las reflexiones sobre la racionalidad y/o la pérdida de sentido, y construye su primer trayecto en torno a tres ejes: el joven Lukács, Heidegger y la Escuela de Frankfurt (especialmente Adorno y Benjamin). El acierto variable de los respectivos análisis marca las coordenadas teóricas del autor, el rigor y los límites de su forma de plantear las «encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo».

Su análisis del joven Lukács en «Otras sendas perdidas» le permite plantear, en la primera figura, dos rasgos de la modernidad tardía que permanecen en todo el aná-

lisis: (a) la tesis de que «bajo la constelación capitalista la vida económica... ha dejado, pues, de ser un medio de la función vital social, de la reproducción del todo social, para pasar a convertirse en un fin en sí misma» (pág. 59); y (b) la duda sobre la realidad de una modernidad burguesa bien lograda y armónica que la alienación generalizada por el capitalismo industrial habría roto: «¿Análisis crítico de un pasado supuestamente resuelto en épocas de cultura armónica y orgánica o proyección de la utopía de una sociedad no fragmentada a un pasado ideal?» (pág. 63).

El análisis del joven Lukács permite al autor precisar una figura de la crisis de la modernidad, evitando sus dimensiones político-dogmáticas, para dejar aparecer las virtualidades de una forma de marxismo sin la que el siglo XX no sería inteligible. El análisis de Heidegger, visto a la luz de la declaración de Jünger: «nosotros no somos burgueses, somos hijos de guerras y de enfrentamientos civiles», entiende su pensamiento, y la potencia de su historia efectual hasta hoy mismo, como elemento de una lógica epocal marcada por «la creciente consciencia pública, trágica ayer, cínica hoy, del carácter nihilista de nuestro tiempo»; consciencia que encuentra su lugar en el hecho de que vivimos «el agotamiento de las premisas morales de la ilustración» junto con «el funcionamiento cada vez más automático de sus consecuencias materiales» (pág. 69). El riguroso análisis de la crítica de Heidegger a la técnica como culminación de un proceso de pérdida de sentido lleva a J. Muñoz a tomar sus distancias críticas, que centra en lo que entiende como «disolución ontológica de la ética» (pág. 78), y como pérdida del espacio propio para la decisión racional y para la reflexión específicamente política, que conlleva la postulación de la «espera» como única praxis, o ausencia de praxis.

Un comentario especial requiere su análisis de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, algunos de cuyos principales textos ha vertido J. Muñoz al castellano. Los siempre difíciles intentos de generalizar sobre las diferentes y marcadas individualidades de los frankfurtianos hacen también pagar su peaje al tratamiento que de ellos realiza el autor; existe, a mi juicio, un fuerte contraste entre las consideraciones de Muñoz sobre los modelos estéticos de Adorno, o su fino análisis de las peculiaridades del marxismo en Benjamin y su concepción de la historia, por una parte, y lo que parece ser su reproche central al programa frankfurtiano, a saber, que establece una filosofía pesimista de la historia, en la que no cabe atisbar la emergencia de un sujeto de la praxis emancipatoria (léanse las págs. 152 y 153 del libro). En cierta manera, el autor plantea como objeción lo que son elementos de su propia concepción de la historia, que no encuentra en la obra de Horkheimer y Adorno; de hecho, acaba dando la razón a Habermas, aunque desde supuestos distintos, al interpretar la «dialéctica de la ilustración» como una lógica que atraviesa el proceso formativo de la especie humana, usando la dialéctica negativa para basar una filosofía pesimista de la historia, al modo en que las versiones toscas del marxismo convirtieron la dialéctica afirmativa en un vehículo para acceder a una sociedad desalienada. El autor afirma: «No hará falta insistir en el pesimismo civilizatorio de esta teoría estética, que es el de la Teoría Crítica como tal. Una teoría en orden a cuya caracterización del todo social como lo falso parece imposible nombrar un sujeto capaz de una acción contrafáctica que, precisamente por ello, pueda traducir su crítica radical de lo existente en términos no verbales, erigiéndose así, a un tiempo, en portador de lo históricamente nuevo» (págs. 152-153). Una

tal opinión consiste en reprochar a Adorno y Horkheimer el hecho de no haber suscrito la filosofía de la historia propia del Lukács de *Historia y consciencia de clase*. Lo que escapa a esa óptica de lectura es el hecho de que ni Adorno ni Horkheimer creen posible una filosofía de la historia (ni optimista ni pesimista) como elemento de la teoría crítica; su modo de ejercer la crítica es micrológico y constelativo; su «Excurso sobre Odiseo» no es el punto de partida de una filosofía de la historia que abarcaría desde los griegos antiguos hasta la actualidad sobre los raíces de una lógica dialéctica negativa y, por tanto, pesimista. El análisis de la Odisea, o el de la Juliette de Sade, o sus notas sobre la cultura contemporánea no llevan a unidad su multiplicidad; son momentos discontinuos reveladores del carácter negativo y, a la vez, irrenunciable de los procesos de racionalización social que, de este modo, muestran sus limitaciones a través de la crítica; el proceder crítico filosófico fue, desde Kant, la mostración de los límites del uso válido de la racionalidad, y eso mismo intentan hacer Adorno y Horkheimer, incluyendo la racionalidad de los sistemas sociales como objeto de la crítica filosófica.

Es significativo que el autor cierre la parte primera de su obra con un análisis del pensamiento de Isaiah Berlin como «la otra dialéctica de la ilustración», y con una consideración de «la polémica Lyotard-Habermas».

La misma propuesta de comparar la obra de Berlin como «otra dialéctica de la ilustración» está llena de sugerencias puesto que, desde una perspectiva ilustrada y liberal, el Berlin historiador de las ideas ha contribuido decisivamente a mostrar que el avance del pensamiento ilustrado siempre fue acompañado de sus impugnaciones; ello hace necesaria, como afirma J. Muñoz, «la elevación a consciencia

de la ambigüedad constitutiva del proyecto moderno» (pág. 186). En lo que llama «la polémica Lyotard-Habermas», el autor expone un ejemplo reciente de esa ambigüedad de lo moderno en la que la sensibilidad a las limitaciones de la modernidad corre a cargo de Lyotard, que ha señalado la crisis de un sujeto que ya no puede fundamentar la racionalidad del conocimiento y de la acción en ningún meta-relato legitimador, sea la teoría del conocimiento o la filosofía de la historia; a Habermas le corresponde defender, con la articulación de las más refinadas teorías actuales del lenguaje y de la sociedad, la vigencia del discurso filosófico de la modernidad. Es brillante el análisis que Muñoz realiza del pensamiento de Lyotard, y de las claves conceptuales del pensamiento francés coetáneo, estructuralista y post-estructuralista; su análisis de la crítica de Lyotard a los conceptos de meta-relato, sujeto, representación, significante, signo y verdad da a la posición de Lyotard en el debate con Habermas una función y un relieve que hace inviable la clásica refutación del posmoderno como alguien cuya escritura incurre, por el hecho de existir, en una contradicción pragmático-trascendental. La exposición que Muñoz hace de Lyotard, y en especial de su estética, y de la «inspiración tardowittgensteiniana» de *Le Différend* esclarece en lo posible la gravedad de los retos que ha de afrontar quien quiera seguir sosteniendo un programa ilustrado renovado. De hecho, el análisis de Jacobo Muñoz no ahorra críticas a Habermas (especialmente interesante la nota 74), y prefiere apoyar, a pesar de sus riesgos que no desconoce, la «alternativa del disenso»; para Muñoz, la postura de Lyotard representa «un cinismo modulado –y, en este sentido, «superado»– por la *pasión de la resistencia...*, una resistencia que implica la lucha contra la pseudorracionalidad impuesta por el ca-

pitalismo» (pág. 250). Como se ve, todo un balance de la desasosegante convivencia «de dioses y demonios».

La génesis y el contenido del nihilismo, así como la voluntad de poner límites tanto a su alcance cuanto a cualquier desmesura en el ánimo con que es vivido, constituye el núcleo de la segunda parte de la obra. Es cierto que el análisis de su génesis hace que el autor se remonte en la búsqueda de síntomas a la *Carta* de Jacobi a Fichte, en que el primero acusa al idealismo de ser un nihilismo; pero no es menos cierto que es Nietzsche quien ha dado su contenido preciso a esa noción de nihilismo: «las categorías de “finalidad”, “unidad”, “ser”, con las que hemos otorgado un valor al mundo, son *vaciadas* de nuevo de todo valor para nosotros –y el mundo se nos presenta como *vacío de valor*» (citado por el autor en pág. 187). El nihilismo adquiere carta de naturaleza en el siglo XX, y hasta se reviste de respetabilidad científica en la obra de «ese gran nietzscheano a pesar suyo que fue Max Weber» (pág. 293). Lo que interesa a Jacobo Muñoz es analizar lo que él llama un «nihilismo sin tragedia» que ha producido, a su modo de ver, una «secularización de la filosofía»: «muerte de Dios, muerte del hombre, crepúsculo de las ideologías, muerte de la historia (o de todo proyecto y normativa histórica totalizante desbrozados desde la perspectiva de la historia como un proceso de progreso hacia “mejor”), muerte, en fin, de todo centro dador de Sentido, de todo Fundamento» (pág. 297). Ese nihilismo estaría en la base de una transformación de la filosofía que tiene lugar en Nietzsche o en Heidegger pero, a juicio del autor, también en el pragmatismo y en el segundo Wittgenstein. Esa transformación de la filosofía es una secularización que caracteriza por cuatro de sus rasgos a la filosofía actual: (a) transformación de la filosofía por «di-

solución de la metafísica, esto es, del pensar fundacional y fundamentalista»; (b) evidencia de muerte del sentido del proceso histórico o, dicho por el autor, «que la única filosofía de la historia, hoy posible, es la filosofía, precisamente, del final de la filosofía de la historia» (pág. 301); (c) «Vaciamiento, pues, de la idea de progreso... Y, paralelamente, multiplicación efectiva, irreductible a toda unidad posible, de los sistemas de valores y culturas que en la actualidad toman la palabra» (pág. 302); y (d) «conversión, por último, del individualismo en una nueva razón vital» (pág. 303). Armado con esta caracterización, que vincula la pérdida de sentido a la pérdida de fundamentación y *telos*, las variantes o manifestaciones del nihilismo incluyen al segundo Wittgenstein y a Rorty, pero se convierten, en el análisis de Jacobo Muñoz, sobre todo en el trayecto que va de la filosofía del principio esperanza del marxista heterodoxo Ernst Bloch a la religiosidad compatible con el pensamiento débil del último Vattimo. Esa es otra de las encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo, en la que el autor profundiza en un muy interesante diálogo con Vattimo, que el lector no debe perderse. Hay que hacer extensiva la invitación a la lectura de los diálogos, a la vez expertos y apasionados, que el autor mantiene con Wittgenstein, Ortega, Gadamer, N. Goodman, Davidson o Putnam, a propósito de los distintos temas en que se pone de manifiesto el carácter de encrucijada del pensamiento filosófico del siglo xx, tanto si aborda el tema de una concepción científica del mundo, el de los límites de la ciencia o la problemática del sujeto, que esboza incluso los problemas filosóficos del feminismo. Es imposible, en el marco de una reseña, dar cuenta del recorrido, sensible y laberíntico, que hace el pensamiento de J. Muñoz; pero sí me parece

orientador para el lector señalar explícitamente la doble dimensión de sus análisis; por una parte, su sensibilidad para las distintas versiones del pensamiento posmoderno y para con las diferentes expresiones de la pérdida de fundamento y de sentido; por otra parte, una fuerte resistencia conceptual, hasta donde ello es posible, a dejarse llevar por el pesimismo teórico: el nuestro es «un mundo en el que paralelamente al envejecimiento tanto del optimismo del programa ilustrado clásico, sustentado en el supuesto de la autonomía originaria del sujeto nouménico como centro básico del *Faktum* moral y racional... se afirma con fuerza tan creciente como irrenunciable la exigencia de un sujeto crítico y reflexivo... Un sujeto capaz de producción de sentido y armonizable como soporte último de un humanismo mínimo, sí, pero no por ello menos tentativamente universal» (pág. 398). Tras una hermenéutica tan sensible como la que el autor dedica a Lyotard y a Vattimo, la propuesta de un sujeto y de un humanismo, no por mínimo menos universal, son prueba del carácter irrenunciable que para el autor tiene el legado de la Ilustración, tal vez convertida en tradición.