

## *A vueltas con la modernidad\**

Toda posición filosófica que se sostiene en la historia, e incluso toda forma de autoconciencia epocal (en la medida en que comporta una posición filosófica) se sitúa en alguna clase de relación con el pasado y, más precisamente, con la tradición. Para decirlo en la clave hermenéutica que domina nuestros tiempos: esa «relación» adquiere inevitablemente la forma de una interpretación. Así pues, toda posición filosófica contiene (en una dosis y en una perspectiva variable) una cierta interpretación de la tradición filosófica precedente. No es preciso insistir especialmente en que la autoconciencia epocal de la modernidad ha dibujado a menudo su propio rostro con los rasgos de una voluntad de ruptura con una tradición filosófica frecuentemente denominada *metafísica* (aunque esa denominación haya recubierto realidades intelectuales muy diferentes e incluso contradictorias). No sería difícil rastrear la presencia de este «motivo anti-metafísico» entre las constantes del discurso emanado del proyecto ilustrado, e incluso identificar en la «liberación de la metafísica» (sea lo que sea lo que tal cosa signifique) uno de los núcleos del —así llamado— proceso emancipatorio. El cientifismo y la racionalidad tecnológica —tal vez habría que hablar aquí de tecnolatría— serían la vertiente más obvia de este movimiento, y el positivismo (desde sus cristalizaciones contemporáneas en el análisis del lenguaje y la teoría de la ciencia de inspiración metodológica, pasando por el momento álgido del «empirismo británico») sería su compañero fi-

---

\* Muñoz, J.: *Inventari Provisional. Material per a una ontologia del present*. Ed. Germa-  
nia (Col.lecció Sagitari), Valencia, 1995.

losófico de viaje más leal. Pero esta descripción sería injusta, porque deja de lado el aspecto ético del proyecto ilustrado. Habría entonces que hablar, para completar el cuadro, de la encarnación político-moral del «motivo anti-metafísico» y de sus productos más relevantes (el liberalismo, el marxismo, el anarquismo y todos los «movimientos de liberalización» que constituyen su herencia), y, en definitiva, del pensamiento *crítico* (que desemboca en el siglo xx en la línea —no siempre recta— que conduce desde Max Weber hasta la Escuela de Frankfurt) como de su concreción filosófica más adecuada.

Aunque ninguna de estas dos posiciones constituye un «bloque monolítico» (hay evidentes signos de crítica radical de la modernidad tanto en el registro analítico como en el crítico), caben pocas dudas de que la obra de Nietzsche (precedida ciertamente por los «anti-hegelianos» y «anti-progresistas» radicales en la línea de Kierkegaard o Schopenhauer) inaugura una nueva mirada sobre el tópico «liberación de la metafísica». Una mirada que, en síntesis, vendría a llamar la atención sobre la sospecha de que la modernidad, en lugar de «eliminar» o «superar» la metafísica, se habría limitado a sustituir la «metafísica del objeto» (o, si se prefiere, del ente) por una «metafísica de la subjetividad» de raíces cartesianas que, al situar al sujeto como *fundamentum inconcussum veritatis*, es, en cierto modo, mucho más fuerte e imperativa que la «metafísica antigua» o «medieval»: piénsese en Gianni Vattimo, que ha hablado de una «teología della leggerezza» a propósito de Tomás de Aquino, o en otros autores que reservan el nombre de «metafísica» exclusivamente para el *Geist* tecnológico —o tecnolátrico— de la modernidad, y que ven en la sociedad técnico-planetaria y en la «administración total» la realización consumada de la metafísica. La erosión que este tercer tipo de «discurso anti-metafísico», uniendo su fuerza a la de los dos primeros, ha provocado tanto en las «ilusiones» positivistas como en los «ideales» críticos (por decirlo con palabras de McCarthy), ha generado una sensación difusa pero constante de *levedad*<sup>1</sup> (no ya «falta de fundamento» —metafísico, epistemológico o ético—, sino ausencia de toda posibilidad de hallar uno) que, identificada con el «fin de los grandes relatos», ha dado pábulo al debate acerca de si nuestro tiempo se encuentra en el umbral de una nueva época. Si la modernidad es esencialmente ambigua, y si su autoconciencia «anti-metafísica» escondía un verdadero compromiso metafísico (la metafísica de la subjetividad); si, por tanto, la más radical «crítica de la metafísica» no proviene tanto de la vertiente «progresista» (ya sea en su versión positivista de «progreso científico-técnico» o en su versión crítica de «progreso político-moral») como de la vertiente

<sup>1</sup> En el bien entendido de que esta «levedad» es complementaria de una gravedad férrea y extrema: «la fragmentación, pluralización y complejidad crecientes de la vida actual no son sino el sabio modo en que se ofrece... un primado cada vez más compacto de la instancia sistémica» (*Inventari provisional*, p. 118).

«anti-progresista» (y al menos parcialmente «anti-ilustrada») representada en su forma más elevada por Nietzsche, ¿puede el pensamiento crítico —apoyado en una raíz inequívocamente universalista— sobrevivir al objetivo envejecimiento histórico de sus ideales e ilusiones, o está definitivamente condenado a disolverse en la espectral corrosión del nuevo «fantasma que recorre Europa» —el relativismo— y que provoca esa igualmente extendida impresión de «derrota del pensamiento»?

Este es el horizonte en el que se sitúa el *Inventario Provisional* de Jacobo Muñoz, y desde el cual el libro discute con Vattimo, Lyotard o Heidegger acerca de la cuestión disputada. Aunque, ciertamente, no todos los ensayos contenidos en este inventario son homogéneos: así, el libro se abre con un trabajo («Modernos, postmodernos, antimodernos») en el que se diagnostica inquietantemente que la modernización civilizatoria «no ha hecho más que comenzar», a pesar de las apariencias, y se cierra con otro («Sólo un dios puede aún salvarnos») en que se sopesa críticamente la posibilidad de una ética no meramente instrumental, convencional o dialógica —así pues, el fundamento ético de «otra manera (¿ya no moderna?) de habitar» la tierra— defendida por Heidegger. Pero quizá este trayecto aparentemente oscilatorio —su realidad y su posibilidad, su virtualidad y su actualidad— es, en un estrato más profundo, el verdadero tema del libro o el hilo que cose sus páginas: ¿hay, verdaderamente y para nosotros, otra manera de habitar la tierra? ¿Es posible —o siquiera deseable— «salir de» la modernidad?

En este sentido, y si es cierto —como Pierre Bourdieu y el propio Jacobo Muñoz sostienen— que no hay nada más insstructivo que los recorridos genéticos y que siempre se aprende algo de una reconstrucción histórica, es enormemente significativo que el más extenso de los textos recogidos en este libro («La alternativa del diseño») sea una genealogía de la filosofía «en su versión lyotardiana, que acompaña exhaustivamente al pensador francés en su singular biografía intelectual, desde las trincheras de *Socialisme ou barbarie* y *Pouvoir ouvrier* hasta el inesperado éxito de un libro ocasional y de encargo como *La condición posmoderna* (y sus posteriores secuelas hacia el «deferendo» y hacia una relectura «disensual» del último Wittgenstein y de la *Crítica del Juicio*), pasando por la fase de encantamiento fenomenológico, por el freudomarxismo, por la polémica con el estructuralismo (*Discurso, Figura*), por la tribuna sesentayochesca de Nanterre y por el momento «libidinal». No se trata de extraer fáciles moralejas del hecho de que un pensador formado en la «izquierda radical» termine en una doctrina intelectual que bebe en fuentes ilustradas y a la que no en vano se ha catalogado como «liberalismo post-utópico». Se trata más bien de —aun aceptando la especificidad de la «pasión por la resistencia» y la irreductibilidad de las querellas entre discursos inconmensurables en las que tan brillantemente ha profundizado Lyotard— preguntarse hasta qué punto «la alternativa del disenso» no es sino el complemento cómpli-

ce y solidario de aquello mismo de lo que quiere presentarse como alternativa, es decir, del consenso (no, naturalmente, en su versión de «socialismo real», es decir, de consenso ficticio—, sino de consenso ideal en clave habermasiana). Es esta una sugerencia que, naturalmente, no puede hacerse —ni es esa la intención de Muñoz— desde el interior del discurso de Lyotard —a quien el consenso habermasiano se le aparece en última instancia como terrorismo— ni tampoco desde el interior del discurso de Habermas —quien encontraría igualmente terrorista el «disentir por disentir»—; es una sugerencia que se hace tomando distancia de ambos pensamientos e interrogándose acerca de la posibilidad de que guarden entre sí una relación distinta de la que ambos creen mantener. Del mismo modo que el Dios leibniziano consiguió fabricar el mejor de los mundos —no el único posible, pero sí el único real— mezclando en sabias proporciones la variedad y el orden, quizá el Dios de la modernidad ha suprimido toda alternativa real introduciendo el disenso (presuntamente alternativo) como un mecanismo compensatorio del consenso (o viceversa). Pero el Dios de la modernidad —Nietzsche y Weber lo vieron a su modo, pero también Marx al suyo— se llama «nada» (el último humo de la realidad evaporada o el aire en el que se disuelve todo lo sólido: es por eso por lo que el elemento convergente que termina por disolver las divergencias es siempre el nihilismo, ya sea que se presente bajo su rostro amable y creativo (pluralidad, complejidad, diversidad, incluso inconmensurabilidad) o bajo su rostro serio y legislativo (dialogismo, contractualismo, homogeneización, consenso).

Es en este contexto en donde cobra sentido la revisión del otro polo del pensamiento «posmoderno» contemporáneo («Horror metafísico»); pues, a diferencia del discurso de Lyotard, el posmodernismo filosófico italiano liderado por Vattimo —quizás porque no procede ya en absoluto del freudomarxismo sino de una lectura de Nietzsche y Heidegger poderosamente marcada por la impronta de Gadamer—, que asume plenamente su condición nihilista interpretándola como un fenómeno positivo más que negativo (en lo que podríamos llamar un nihilismo «alegre» aunque consciente de sus insuficiencias, al estilo de la defensa *temperada* de Nietzsche sostenida por Rorty) y denunciando como metafísica toda pretensión filosófica de «superación» (incluso y sobre todo de «superación de la metafísica»), que queda sustituida —y en esta sustitución residen el *dimagrimento* y la *debolezza* del «pensamiento débil»— por la más modesta y algo perversa *Verwindung* de Heidegger y por una lectura —nuevamente— «liberal» de la noción igualmente heideggeriana de «destino» (o destinación). Sucede, sin embargo, que la «alegría» de este nihilismo satisfecho de un mundo en donde por primera vez sería posible «vivir a la carta» no solamente tiene insuficiencias, sino también evidentes limitaciones de carácter negativo. No se trata únicamente de que occidente esté muy lejos de haber extendido las ventajas de «la sociedad transparente» a la mayor parte del

planeta, sino ante todo de que los llamados «progresos del individualismo» y el creciente refinamiento de la esfera privada, si bien pueden ser leídos como estribaciones emancipatorias tendentes a realizar los ideales de autoescultura y de «estética de la existencia» del último Foucault, muestran igualmente un aspecto siniestro que proyecta inevitablemente su negra sombra sobre las visiones excesivamente optimistas del «individualismo contemporáneo» al estilo de Ferry y Renaut y, sobre todo, de Lipovetsky: es posible que la notoria «individualización» de los bienes de consumo en las sociedades posavanzadas (lejos de la vieja uniformidad de la «producción en masa» de la era industrial «clásica»), así como la glorificación de lo efímero y las éticas «indoloras» (sin culpa y sin sacrificio) constituyan una genuina «liberación del individuo» con respecto a las grandes estructuras del Leviatán; pero es también inevitable que cada uno de estos «progresos en la liberación» se aparezca como un progreso en la maquinaria de disciplinamiento y control social de los individuos descritas minuciosamente por el «primer» Foucault en términos de individualización y, en última instancia, como los barrotes cada vez más sinuosos —y por ello más difíciles de combatir— de una weberiana jaula de hierro. Y es igualmente posible que este aspecto «siniestro» (y opaco) de la «sociedad transparente» constituya uno de los obstáculos objetivos para esa extensión planetaria del bienestar a la que el nihilismo priva de toda posibilidad de arraigo en el universalismo, si es cierto, como ha recordado Deleuze, que no podemos confiar en la «capacidad universalizadora» u homogeneizadora del mercado —que sigue siendo lo único verdaderamente planetario y universal—, porque el mercado es una máquina gigantesca de producir desigualdades.

Todo parece, pues, indicar que hemos transitado sucesivamente desde una confianza ingenua en el porvenir o una conciencia ilusoria del progreso «automático, a una posición filosófica cuya radicalidad crítica «maximalista» cerraba el paso a toda alternativa de futuro y a toda valoración positiva del presente y nos condenaba a las nostálgicas metáforas de la rememoración y el retorno a los orígenes (retorno a los griegos o, en todo caso, a alguna forma de vida pre-moderna), para llegar finalmente a un minimalismo relativista que, aunque nominalmente asume su compromiso complaciente con el presente, no parece querer ni poder —por estar privado de toda fuerza crítica que no sea *self-defeating*— compensar con esa complacencia los aspectos indigestos, obscenos, siniestros y literalmente insoportables de ese mismo presente sin pasado ni porvenir. En estas condiciones, la apuesta que Jacobo Muñoz extrae del análisis de esta «disputa de los modernos y los posmodernos (o anti-modernos)» es clara y contundente, aunque no esconda los escollos o las dificultades del programa que diseña: la filosofía —o, dicho de otro modo, la autoconciencia de nuestro tiempo— necesita asimilar *al mismo tiempo* la caducidad de los aspectos más ambiciosos del proyecto ilustrado (si por tales entendemos los Grandes Relatos y, en suma, el «Gran Proyecto Redentor») y la exigencia

irrenunciable de «un sujeto crítico y reflexivo, provisto de una identidad cada vez más electiva, capaz de producción de sentido y, en definitiva, asumible como soporte último de un humanismo tentativamente universalista» (p. 13). Más que un «super-objeto» o un «ser» aniquilador de la subjetividad, más que un «super-sujeto» o un «espíritu» dominador de la naturaleza, etnocida y enfático, se precisan un sujeto y un objeto a escala humana y a la altura de los tiempos. No es, desde luego, un desafío menor para el pensamiento que, aunque haya perdido algunas batallas, se resiste a ser derrotado definitivamente.

José Luis PARDO  
(Universidad Complutense de Madrid)