

Xabier Insausti. *Filosofar o morir. La actualidad de la teoría crítica*

Marcos García de la Huerta¹

¹ Universidad de Chile

Xabier Insausti. *Filosofar o morir. La actualidad de la teoría crítica*. Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2017.

“Esta investigación quiere comenzar allí donde termina la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno”, declara el autor al comienzo de este libro (p. 11). Eso significa preguntar cómo sería posible una “recuperación del sujeto dañado”, es decir, cómo restañar la herida que el totalitarismo nazi y el estalinismo infringieron al proyecto moderno-ilustrado. Adorno, a diferencia de Habermas, no renunció a la tradición de la Escuela de Fráncfort: esa “tradición de pensamiento pertenece a otra época, responde a situaciones ya superadas”, señaló al retomar su docencia (p. 13). Habermas habría cedido a una “resignación acrítica y renunciado a continuar filosofando... Decir pensamiento crítico es decir pensamiento sin más” (p. 14). El autor establece al respecto, una distinción entre “intelectuales” y “pensadores críticos”: “el intelectual busca corregir puntos de vista oficiales dentro del sistema aceptado...mientras que al crítico social le interesa poner en cuestión el sistema mismo” (p. 19); “la ruptura que una vez existió entre los intelectuales y la sociedad, precisamente porque los intelectuales se situaban más allá de lo real, en lo utópico, ya no se da” (p. 18).

¿Sería compatible, entonces, el pensamiento crítico con la utopía? ¿Es posible una utopía crítica? En la *Dialéctica negativa*, Adorno y Horkheimer daban cuenta de una promesa fallida de la razón ilustrada: la idea de una sociedad “reconciliada” y más justa, había conducido a la destrucción totalitaria de la razón. “El poder de resistencia ausente de las instituciones culturales, hay que buscarlo en otro lugar y Horkheimer apunta, en clara concordancia con Adorno, a las obras de arte” (p. 41); no a cualquiera, sino a “la verdadera, que es justo lo contrario de la cultura de masas” (p. 42), un espacio que ha mostrado que “las necesidades individuales pueden ser manipuladas arbitrariamente” (p. 41).

Honneth en su libro *Patologías de la razón. Historia y presente de la teoría crítica* aborda un problema hasta cierto punto análogo al de Xabier Insausti: hace un balance de lo que ha sido la teoría crítica y lo que tendría que ser en el presente. “Entiendo el término de teoría crítica en un sentido más amplio que el de Honneth –señala nuestro autor– pues creo que hay pensadores actuales que responden a la citada definición de filósofo crítico, sin pertenecer directamente a ese nombre”. Es decir, pensadores “que van en la línea ‘crítica’ ampliando y actualizando los planteamientos frankfortianos” (p. 21). Dos filósofos responderían a esta caracterización: Badiou y Deleuze, según Insausti. Y agrega: “en España falta una cultura crítica, capaz de enfrentar con autoridad la desfachatez con la que dichos intelectuales se atreven a vomitar su última ocurrencia en las bien pagadas columnas de los diarios, en conferencias o en tertulias televisivas” (p. 29).

El referente mayor de la crisis actual de la filosofía sería Adorno y, a su vez, “el caballo de batalla de Adorno es la filosofía de Heidegger” (p. 56). Por tanto, la crítica de Adorno a la deriva de la razón y a su “destrucción”, tendrían en Heidegger su mejor expresión y máximo exponente. Sin embargo, “Heidegger quiere acabar con el ideal ilustrado, en definitiva, con la filosofía misma... su recusación explícita de la filosofía contemporánea, que habría llegado a su fin con Hegel y Nietzsche, y su afirmación del carácter caduco de la ética, con Heidegger, todas las dimensiones de la filosofía son progresivamente destruidas” (p. 56). Esta cita de Emmanuel Faye refleja bastante bien el pensamiento de Xabier Insausti, pues, seguidamente, él plantea la pregunta sobre si es “posible emprender la tarea de la filosofía de Heidegger sin afrontar las dimensiones políticas de su obra”, puestas de relieve, justamente, por Faye. “¿Es posible dialogar con Heidegger?”. Y la respuesta es negativa: “no se puede...pues el modo de pensar de Heidegger no es de los que abren espacios al pensamiento libre” (p. 57).

Sin embargo, uno de los filósofos que el autor estima fundamentales para “poner en cuestión el sistema mismo”, es Badiou, y este, ciertamente, dialoga con Heidegger y en algunos aspectos decisivos es directamente tributario suyo. La ontología del “acontecimiento” de Badiou guarda estrecha relación con los “despejos del ser” (*Lichtung*) de Heidegger. Cuando este confiesa –en entrevista a *Der Spiegel*– que vio en el nacional-socialismo un despertar (*Aufbruch*), se refiere a una eventual superación del nihilismo occidental, que debería pasar por la *revolución alemana*. Esta no sería solo política sino *espiritual* o del *Geist*. La

revolución cultural de Mao es el referente de Badiou; en su contenido e intensidad es fundamentalmente distinto del *Aufbruch* heideggeriano, pero el punto es que ambos ontologizan el acontecimiento, lo revisten de un significado filosófico esencial y, en la práctica, ambos conducen a una catástrofe. La revolución cultural terminó siendo el mejor aliado de la restauración: el capitalismo se impuso en China, también en Alemania, a pesar que la revolución alemana o del espíritu, debía ser de otro modo, también antiliberal.

Según Badiou, el pensador no debe apartarse jamás de lo que le reveló el acontecimiento: es su “fidelidad” al mismo; cualquier otra conducta es simulacro o traición. Recordemos que Heidegger jamás se retractó ni pronunció una palabra de arrepentimiento sobre su actuación política. Badiou comparte con Heidegger la necesidad de una mayor aproximación de Francia y Alemania –“las dos naciones metafísicas de Occidente” (Heidegger)– como factor de equilibrio en la política mundial. Heidegger habla de una *Aus-einander-setzung* entre ambas, o sea, de una confrontación o diálogo pensante, en cambio, Badiou plantea la cuestión en términos políticos, de una política de poder.

Badiou ha señalado que “es preciso aceptar la paradoja: Heidegger fue un gran filósofo, sin duda, y a la vez, un nazi común y corriente”. Sin embargo, un nazi común difícilmente podría haber visto en el nacional-socialismo “una verdad y grandeza interna, a saber, el encuentro de la técnica planetaria con el hombre moderno”. Heidegger mismo, junto con establecer una distancia con la ideología corriente, reafirma su adhesión política. Esa “verdad es interna”, precisamente porque accesible solo a unos pocos y vedada al “nazi común y corriente”. No habría, pues, tal dicotomía; si “no hay duda de que Heidegger fue un gran filósofo”, tampoco la hay de que fue un nazi nada común. En fin: ¿Cómo conciliar la recusación de “la cultura de masas” como gran responsable de la destrucción de la razón, según Adorno, con la no menos sorprendente idea que “las masas piensan” (Badiou)? (*De l'idéologie à l'idée*. Éditions Mimésis, Paris, 2017, p. 7).

Xabier Insausti señala otra vía de salida al problema planteado: la de Piketty en *El capital en el siglo XXI*, que propone un impuesto a los capitales. Es una vía muy disímil, por cierto, de la “hipótesis comunista” de Badiou. En esta, el “comunismo no debe ser pensado como el adjetivo añadido a ‘partido’, recomienda Badiou, sino, al contrario, como una hipótesis reguladora que envuelve los campos variables y las organizaciones nuevas de las políticas de emancipación” (p. 99). Se trataría, pues, de “la idea comunista”, no del comunismo común, asociado a los partidos y a las sociedades que lo invocaron como la promesa de una sociedad “reconciliada” y de un mundo expurgado de las lacras del actual. ¿Por qué la “idea comunista” sería tan diferente del comunismo común y corriente? También este era “inmanente a la realidad”, es decir, no situado en un cielo de “Ideas”. “Platón sería un materialista, pero un materialista dialéctico... La idea no es algo alejado de la realidad, sino aquello que le es inmanente... El comunismo [es] la necesidad absoluta de realizarlo... es la verdad del capitalismo, podríamos decir con Hegel” (p. 99).

Son varias las preguntas que suscita esta “idea reguladora”, no exactamente kantiana, por lo visto, sino platónica, de un Platón “materialista dialéctico”. Aunque separada por un abismo de Piketty y su propuesta de un impuesto a los ricos, esta hipótesis no sería “utópica” ni sospechosa de “desconocimiento de la dinámica del capital”. “Pensar el comunismo sin adscribirlo directamente a lo que es una “idea” sería un error, un error malintencionado que trataría de reducir el comunismo a sus formas históricas” (p. 99). ¿Habría una verdad bienintencionada del comunismo, que es propiamente su “idea”? ¿Su “verdad interna”, inaccesible al comunista común y corriente? Irreductible, en todo caso, a sus formas históricas, pero omnipresente en “las nuevas políticas de emancipación”. No sería esta “idea” una *esperanza*, como en Jean Claude Milner, sino una “hipótesis” que conlleva “la necesidad absoluta de realizarla”. Un *resto diurno* del cientismo althusseriano, podría alguien preguntar. Me parece advertir en esta hipótesis una amenaza apenas velada: o se tolera el mundo “capital-parlamentario”, y el que lo hace se condena, porque muestra ser “rigurosamente homogéneo con el contexto”, o se admite que la “idea comunista” es la verdad del mundo, en cuyo caso uno pertenece a los elegidos y se salva.

La propuesta de Piketty “permitiría contener el crecimiento sin límites de las desigualdades patrimoniales mundiales que hoy crecen a un ritmo insostenible a largo plazo”, según el propio Piketty (p. 89). El autor descarta esta vía por utópica: supone un grado de cooperación y acuerdo mundial imposibles, además de un desconocimiento de la dinámica del capital (p. 89).

Deleuze es el otro autor decisivo para el problema planteado en este libro; en este caso, no hay un tratamiento equivalente para él, en cambio, Piketty sí es abordado, aunque más someramente.

La cuestión que se nos plantea en este libro es si una política requerida de una *verdad*, que le provee la filosofía, no atenta, justamente, contra la política, contra su especificidad. “La” verdad es despótica y quien la posee, en rigor no necesita de la política; es como la idea del Bien absoluto, que produce fanatismo del bien.