

Modernidad y violencia

AGNÈS DENISE MARIA BÉLIÈRES*

e-mail: agnesbelieresb@yahoo.com.mx

Recepción: 20-02-13

Aprobación: 15-03-13

RESUMEN

Los ideales de la modernidad prometían la emancipación, en realidad contenían una violencia implícita. Ésta se manifestó en la historia del siglo pasado y diversas corrientes filosóficas contemporáneas la desenmascararon. Su proyecto de hacerse dueños y señores de la naturaleza contenía en sí la posibilidad del dominio del hombre sobre el hombre y de la instrumentalización de la razón. Su confianza en el progreso por medio de la técnica desembocó en un mundo hiper tecnificado y depersonalizado. Su punto de arranque en el *ego cogito* abrió la puerta a una ética centrada en el yo. En algunas de esas corrientes contemporáneas no sólo hay denuncias sino propuestas positivas para paliar esos males, en particular en la de Lévinas.

Palabras clave: Modernidad, violencia, posmodernidad, racionalidad, progreso, otro.

ABSTRACT

The ideals of modernity promised emancipation; in reality they contained an implied violence. This fact was manifested itself in the history of the last century and various contemporary philosophical currents unmasked it. Its project to become owners and lords of nature contained in itself the possibility of the dominion of man over man and the use of reason as instrument. Its confidence in the progress through modern techniques resulted a hyper-technical and depersonalized world. Its peak in *ego cogito* opened the door to an ethics centered in "I". In some of these contemporary currents there are not only denunciations but also positive proposals to alleviate these evils, in particular that of the Lévinas.

Keywords: modernity, post-modernity, rationality, violence, progress, other.

* Licenciada en Filosofía por la Université de Provence, Francia; Maestra en Filosofía por la UNAM. Actualmente es profesora de asignatura en Licenciatura en filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

“Es un mero hecho el que los seres vivos se quiten ya mutuamente el aliento... Esto, y no otra cosa, obliga a filosofar” (1989: 364).

Esta frase escrita por Adorno en la *Dialéctica negativa*, pensando en el “asesinato administrativo de millones de personas” (1989: 362) en los campos de concentración nazis, tiene todavía su vigencia, aunque la violencia a la cual hoy asistimos tenga, por lo menos en apariencia, un carácter más anárquico que administrativo. La violencia ha acompañado siempre la historia de la humanidad. Testigo de ello es el viejo adagio *homo hominis lupus* retomado por Hobbes en el siglo XVII; sin embargo, esa violencia ha cobrado en la época contemporánea dimensiones nunca vistas. ¿Cuál puede ser el origen de este desencadenamiento violento? Varios autores de la segunda mitad del siglo XX, desenmascararon en los ideales mismos de la modernidad que prometía la emancipación de la humanidad, una violencia implícita. Nos proponemos en el primer momento de esta breve reflexión, retomar esas grandes promesas y examinar, de la mano de algunos filósofos contemporáneos, cómo subyace en ellas la posibilidad de la dominación del hombre por el hombre. En un segundo momento examinaremos una propuesta positiva, la de Emmanuel Lévinas, como una alternativa posible contra esos males.

Los modernos, siguiendo el impulso de Descartes, confiaban en el poder de la razón, capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de la falso, facultad innata y por lo tanto igualmente repartida entre los hombres. Pensaban que el desarrollo de esa facultad permitiría a todos los hombres lograr su plena autonomía, su libertad. Por medio de la ciencia, la razón podría conocer las leyes de la naturaleza o su racionalidad inmanente, y la técnica permitiría controlarla. El gran proyecto moderno expresado por Descartes en los términos de “hacerse dueños y señores de la naturaleza” podría llevarse a cabo paulatinamente. La humanidad, gracias a la educación, se emanciparía y lograría una auténtica felicidad. Las utopías como la *Nueva Atlántida* de Bacon expresan esta convicción. De manera especial con la Ilustración el optimismo moderno alcanza su apogeo con la idea de progreso. Emmanuel Kant se atreve a pensar en la posibilidad de una paz perpetua. Hegel ve la historia como necesariamente progresiva, cada época siendo mejor que la anterior. Sin embargo, la Revolución Francesa que pretendía poner en práctica este ideal Ilustrado con el lema

“Libertad, igualdad, fraternidad”, rindiendo culto a la diosa “Razón”, desembocó en una época de “Terror”, en la cual se desató una violencia inaudita. Si seguimos el ensayo de Walter Benjamín, *Para una crítica de la violencia*, podríamos analizar esta violencia como fundadora de derechos. Lo es, sin duda alguna, sin embargo, nos está permitido dudar de su total legitimidad. Si le añadimos los grandes conflictos bélicos del siglo XX, que por primera vez en la historia alcanzan un nivel mundial; las guerras civiles, la represión sistemática de todo tipo de oposición en países con regímenes políticos muy diversos, podemos formular esta pregunta: ¿La modernidad que prometía la emancipación de la humanidad no contiene en realidad una violencia implícita? Varios pensadores de la segunda mitad del siglo XX han sostenido esta hipótesis. Examinemos algunos de sus argumentos.

En el ideal de dominio de la naturaleza está, de hecho, la posibilidad del dominio del hombre por el hombre. En palabras de Emmanuel Lévinas: “Lo que marcará (...) la modernidad es el empujar la identificación y la apropiación del ser por el saber, hasta la identificación del ser por el saber. El paso del *cogito* al *sum* lleva hasta acá (...) El hombre moderno persiste en su ser soberano preocupado únicamente de asegurar los poderes de su soberanía. Todo lo que es posible está permitido (...) Sólo ante la muerte está desarmado” (2006: 13). Este afán de soberanía puede revestir varias formas. “Igual que los Estados-naciones se han peleado para dominar territorios, después para dominar la disposición y explotación de materias primas y de mano de obra barata, es pensable que se peleen en el porvenir para dominar las informaciones” (Lyotard, 1998: 17). Lo que intuía Lyotard en 1989 es hoy un hecho en nuestra sociedad caracterizada como sociedad de la información. El objeto de las miras imperialistas es efectivamente en la actualidad, la información.

Esta dominación del hombre sobre la naturaleza pasa necesariamente por el desarrollo tecnológico: “La sociedad tecnológica es un sistema de dominación” (Marcuse, 1994: 26). Se hubiera podido esperar que este desarrollo trajera consigo una mayor autonomía para el ser humano. En muchos casos ha ocurrido lo contrario. “Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización” (Horkheimer, 2002: 43). “Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmen-

samente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca” (Marcuse, 1994: 20). Ya Marx en el siglo XIX denunciaba la alienación económica producida por la sociedad capitalista burguesa que transformaba al hombre en apéndice de la máquina. El acto productivo despersonalizaba al trabajador y no le permitía relaciones interpersonales de igual a igual. El fruto del trabajo no era propiedad del trabajador, sino del dueño del medio de producción. Pensemos por ejemplo en la ilustración de esta realidad presentada por Charlie Chaplin en la película titulada precisamente “los Tiempos Modernos”. Vemos al héroe atrapado en el movimiento de las máquinas, como si fuera parte de un engranaje. Marcuse en la segunda mitad del siglo XX, descubre otro tipo de alienación, más peligrosa aún que la alienación económica, la de la conciencia crítica adormecida y manipulada por los medios masivos de comunicación que crean necesidades ficticias. “En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales” (1994: 26-27). El paradigma cinematográfico de este nuevo tipo de alienación podría ser la serie de películas “Matrix”. El hombre se ha convertido en esclavo de sus propias creaciones. Sólo un cierto distanciamiento con respecto a la sociedad consumista, como el de Neo en “Matrix”, podría permitir a la conciencia desembrazarse de esta alienación.

Horkheimer analiza esta situación afirmando la aparición de una nueva forma de racionalidad: la racionalidad subjetiva o instrumental que busca los medios para alcanzar un fin que puede ser perfectamente irracional. El contenido de la razón se ve voluntariamente reducido. Eso va preparando el terreno para el dominio de la violencia en el ámbito de lo político (Horkheimer, 2002: 58). El nazismo es una de las más llamativas ilustraciones de esa racionalidad instrumental. Todos los recursos de la razón, su capacidad de planificación fueron puestos al servicio de un fin destructor e irracional. Las carreras armamentistas de muchos países es otra ilustración de esa racionalidad instrumental. A una escala local puede parecer racional producir armas para defenderse, crear fuentes de trabajo. A escala planetaria es absurdo consagrar tantos recursos a la destrucción. Esa racionalidad

instrumental es la que posibilita una creciente productividad unida a una creciente destructividad y hace decir a Marcuse: “(...) su pomposa racionalidad, que propaga la eficacia y el crecimiento, es en sí misma irracional” (1994: 23).

No sólo los productos son comprados y vendidos, lo es también el mismo conocimiento, dando lugar a una verdadera mercantilización del saber: “En lugar de ser difundidos en virtud de su valor “formativo” o de su importancia política (administrativa, diplomática, militar), puede imaginarse que los conocimientos sean puestos en circulación según las mismas redes que la moneda” (Lyotard, 1998: 19). Ya Bacón había dicho “Saber es poder”. Los posmodernos, cuatro siglos después, repiten el mismo refrán: “Saber y poder son las dos caras de una misma cuestión” (Lyotard, 1998: 24). El saber se compra, se vende y se consume. Esta mentalidad afecta el mismo sistema educativo. Los conocimientos adquiridos han de ser rentabilizados. Las carreras universitarias pueden ser consideradas como una inversión a mediano o largo plazo. Lo no rentable está llamado a desaparecer.

En este contexto, la tesis a favor del progreso es insostenible. Adorno, judío que vivió la segunda guerra mundial, lo expresó de manera conmovedora en la *Dialéctica negativa*: “Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de este trágico destino” (1989: 361). Al hablar de sentido, hacía referencia a la dialéctica de Hegel que veía en cada acontecimiento histórico, así fuese el más trágico, un valor positivo en el sentido del progreso histórico. No sólo la idea de progreso se hace impensable, sino también la de historia como un proceso homogéneo y unitario. Walter Benjamin en la *Tesis sobre la historia* critica esa imagen del tiempo y la ve como una manifestación de la cultura de los dominadores, al final de cuentas una cultura violenta. El mismo concepto de totalidad puede aparecer como dictatorial. Lyotard define de hecho la posmodernidad como “guerra al todo”.

Para terminar este examen crítico de los posmodernos a los ideales ilustrados, hay que añadir la pretensión a la universalización, “esa perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes” (Lyotard, 1998: 9). En Kant, por ejemplo, está el ideal del saber uni-

versal y necesario, caracteres sin los cuales ningún conocimiento puede aspirar a la cientificidad. Se redactan en varios países manifiestos a favor de los derechos del hombre, suponiendo que existen derechos universales de todo ser humano. Aunque universal no signifique siempre uniformización, contiene en sí el riesgo de una homogeneización de lo humano, la imposición de un ideal entre otros a culturas diferentes, o la eliminación de las minorías. Pensar en términos de universalidad o de totalidad es pensar en la aniquilación de lo diferente. “El genocidio es la integración absoluta, que cuece en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos (...)” (Adorno, 1989: 362).

Creemos suficientes las denuncias recolectadas contra la modernidad en los pensadores más recientes. Muchos de ellos, en particular los llamados posmodernos, ante la constatación de que la razón de los modernos ha conducido a callejones sin salida, de que está al servicio de la voluntad de poder, prefieren renunciar a ella y orientarse hacia otros ámbitos, desarrollar una filosofía del deseo, por ejemplo, o una filosofía estética. Lyotard habla del fin de los grandes metarrelatos que daban de lo real una explicación totalitaria. Vattimo analiza la posmodernidad en términos de pensamiento débil, de racionalidad débil, de ontología débil para caracterizar las tendencias filosóficas actuales que renuncian a un fundamento metafísico sólido, a una verdad absoluta. Nos parece interesante y quizá más positivo el análisis y la propuesta de Emmanuel Lévinas que intentamos resumir a continuación.

Lévinas, judío como muchos filósofos de la escuela de Frankfurt, ha sufrido también las consecuencias del nacional socialismo. Como los posmodernos, critica la modernidad (Gallardo, 2004), pero sin caer en un relativismo tan fuerte como muchos de sus contemporáneos. Se centra esencialmente en el problema antropológico. A su parecer, la antropología moderna basada en el *cogito* de Descartes, al comprender al hombre a partir del yo, lo aísla de la comunión con el otro. Califica esta antropología de egológica e individualista. Existen dos maneras, según Lévinas, de concebir al hombre: como un ser individual orientado hacia un mundo en el cual hay otros hombres o como un ser en comunión con otras personas en un mundo. La diferencia parece muy leve, sin embargo, en la primera opción es el “Ser-en-el-mundo” lo que tiene la primacía sobre el “ser-con-los otros” y lo abarca. El ideal de dominación de la naturaleza propio de la modernidad, la tenden-

cia a transformar los objetos del mundo en utensilios subrayada por Heidegger, incluye la posibilidad de la dominación del hombre por el hombre, su cosificación, su objetivación. El otro hombre aparece como un objeto más del mundo. Esta antropología basada en el yo y orientada hacia el mundo está marcada por la voluntad de poder y la búsqueda de la totalidad. Reduce la realidad a su explicación, eliminando cualquier alteridad. En el ámbito de la ética el hombre busca su propia realización, la afirmación de sí mismo, incluso a costa de los demás. Es su propio legislador. Todo lo somete a su propio tribunal. En el ámbito social da lugar al imperialismo y, por lo tanto, a la guerra como medio de expansión. En el ámbito metafísico desaparece la trascendencia como alteridad. “Mi ‘estar-en-el-mundo’ o mi ‘lugar bajo el sol’, mi ‘en casa’ ¿no han sido usurpación de los lugares que son para el otro hombre, ya por mí oprimido o hambriento, expulsado a un tercer mundo? Un rechazar, un excluir, un despojar, un asesinar(...) Temor que me viene del rostro del otro” (Lévinas, 2006: 17).

Lévinas propone, siguiendo en parte el pensamiento dialogal de Martin Buber, tomar el segundo camino, es decir, afirmar la primacía del otro como verdad fundamental del hombre, primacía de la comunión, de la responsabilidad por el otro y rechazo de la autosuficiencia del yo. Antes de ser “ser-en-el-mundo” el hombre es un “ser-con-los-otros”, por eso Lévinas, rompiendo con la gran tradición metafísica, propone la ética y no la ontología como filosofía primera. El encuentro con el otro abre al hombre a la alteridad y a la trascendencia.

Para Lévinas, como para Buber, la relación fundamental no es la relación del yo con el mundo sino la relación yo-tú. La materia es pasiva, sometida al yo, no así el otro. Someter al otro como si fuera un objeto es atentar contra él. La relación yo-tú no es tampoco primariamente conflictiva. Muchos en la historia de la filosofía han subrayado prioritariamente este aspecto conflictivo. Para Hobbes el hombre es un lobo para el hombre. Hegel en la dialéctica del señor y del esclavo insiste en la lucha por el reconocimiento entre los sujetos libres y conscientes, lucha que puede ir hasta la muerte, a menos que uno de los contrincantes acepte renunciar a su libertad y convertirse en esclavo. Marx, dando a esta dialéctica un giro social, no ve en la historia de todos los pueblos otra cosa sino lucha de clases. Quizá el más pesimista de todos en lo que respecta a las relaciones intersubjetivas sea

Sartre al afirmar “*El infierno son los otros*”. La perspectiva de Lévinas es mucho más optimista. No niega las dificultades pero apuesta por una posible reciprocidad en las relaciones intersubjetivas. La realidad no es subjetividad sino intersubjetividad. Añade otra diferencia entre la relación a las cosas y la relación interpersonal: las cosas son desveladas o iluminadas por mi razón cuando el otro se manifiesta o revela. Heidegger, por ejemplo, apunta a un concepto de verdad como desvelamiento. La noción de desvelamiento alude a una cierta pasividad del objeto develado y de una cierta actividad del que devela. La iniciativa de la revelación, al contrario, está en el que se revela. Es un acto de libertad que incluye la posibilidad del ocultamiento. No puedo pensar al otro, reducirlo a mis categorías. Irrumpe en mi existencia con toda su alteridad. El núcleo de la existencia humana es ser-con-los-demás y para-los-demás. Para ser yo mismo debo acoger la llamada del otro. El hecho fundamental de la existencia humana no es la reflexión racional o la técnica, sino la interpelación por el otro. El hombre se convierte en hombre gracias al otro.

Con esta perspectiva, Lévinas propone la ética como filosofía primera. Puede parecer extraña esta propuesta, sin embargo, sólo significa prioridad del “Ser-con” y “para el-otro” sobre el “ser-en-el-mundo” o en los términos de Lévinas “la suspensión de su prioridad ideal (del yo), negadora de toda alteridad a través del asesinato o través del pensamiento englobante y totalizante” (2006: 20). Es aceptar la responsabilidad “por otro (...) como si tuviese que responder por la muerte del otro antes que tener que ser” (2006: 18).

Podríamos concluir haciendo un balance de nuestra reflexión. Ciertamente la modernidad no logró del todo su proyecto de emancipación. En lugar de liberar al hombre, no pocas veces, ha conducido la humanidad hacia comportamientos dominadores, violentos y sociedades imperialistas. Los posmodernos hacen recaer la responsabilidad de este fracaso en la razón ilustrada, ávida de conocimiento y de dominio de la naturaleza y con ella del hombre mismo. Nos preguntamos, sin embargo, si hay que renunciar totalmente a la razón. ¿No sería, después de un exceso de soberbia, un exceso de pesimismo? O simplemente ¿sería humano? Quizá el problema esté más del lado de una voluntad egocéntrica que del lado de la razón. En este sentido

Emmanuel Lévinas ve más bien en el proyecto moderno, centrado casi exclusivamente en el *ego*, un problema ante todo ético. Su propuesta de una ética como filosofía primera centrada en el *alter* podría sanar por lo menos algunos de esos males contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA

01. Adorno, T. (1989), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
02. Benjamín, W. (1999), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
03. Benjamín, W. (2006), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias.
04. Gallardo Cervantes, A. (2004), “Lévinas frente a la modernidad” en *Contrastes. Revista internacional de filosofía* (2004), volumen IX pp. 161-174.
05. Horkheimer, M., (2002), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.
06. Lévinas, E. (2006), “Ética como filosofía primera”, en la revista *A parte Rei*, 43 obtenido el 21 de enero de 2013 en <http://serbal.pntic.mec.es/AparteRei/>
07. Lévinas, E. (2006), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
08. Lyotard, F. (1998), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
09. Marcuse, H., (1994), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel.