

Esencia y crítica de la modernidad

Crescenciano Grave

Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*.

México, UNAM / El Equilibrista, 1995.

Comprender lo que es presentándolo como algo racional en sí era para Hegel la tarea de la filosofía. La racionalidad en sí no es una manifestación inmediata sino un proceso de objetivación y mediación históricas de la Idea manifestándose y concibiéndose a sí misma. La filosofía, como forma suprema del pensamiento, se construye dando cuenta de este proceso. La Idea, esencia de todo, se manifiesta como realidad temporal y como representación reflexiva de esa misma realidad. Así “la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento”.¹ El pensamiento hegeliano —a partir de la identidad entre “lo que es” y “lo racional en sí”— se presenta como el horizonte sintetizador de todos los entes: la realidad, fundada desde la razón, y la filosofía son una y la misma. De este modo, Hegel representa el último gran intento de aprehender la totalidad de lo real a partir de las fuerzas del pensamiento.

La realidad se ha liberado de esta aprehensión y, abandonando sus determinaciones hegelianas, ha reasumido el devenir en sentido radical; ha disgregado su fundamento y dispersado su sentido anulando su identidad con lo racional. La configuración misma de la realidad, de acuerdo con Adorno, derrota las pretensiones del pensamiento racional por aferrar su totalidad.² Lo que ahora se ofrece al pensamiento es una realidad fragmentada a la que, para construir una imagen inteligible de la misma, es necesario someter a la crítica. Sin dejar de ser hija de su tiempo y de una experiencia de la vida la filosofía crítica —decía Horkheimer— se esfuerza por encontrar la palabra que describa y valore a ese tiempo y a esa experiencia y, al conseguirlo, escapa, es decir, va más allá de su tiempo.³ De los pensadores que vienen inmediatamente

¹ Georg W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. México, UNAM, 1975, p. 15.

² Cf. Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*. España, Planeta, 1994, p. 73.

³ Cf. Max Horkheimer, “La filosofía como crítica de la cultura” en Adorno y Horkheimer, *Sociológica*. Madrid, Taurus, 1971, p. 49.

después de Hegel es Marx el que con mayor énfasis asume la dimensión crítica del pensamiento y, a partir de él, se desarrolla una tradición que, lejos de sacralizar el texto marxiano, lo toma como punto de partida, no exento él mismo de crítica, para reflexionar sobre la realidad moderna. Derivando a partir de Marx pero también nutriéndose polémicamente del mismo Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Freud, esta tradición comprende a pensadores como Lukács, Korsch, Gramsci, Bloch, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse y, entre nosotros, José Revueltas y Adolfo Sánchez Vázquez. Ubicándose en esta tradición y sin olvidar la dimensión semiótica de la realidad Bolívar Echeverría describe y asume de la siguiente manera la tarea de la filosofía.

Si el mundo de la vida es concebido como un universo de signos, nuestra actividad práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia *nos hace* al mismo tiempo en que nosotros *la hacemos*. El discurso cotidiano resulta ser así una especie de “lectura”; una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. La filosofía sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código *dice* sin ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un *sentido* en esa vida (p. 97).

La vida que se pretende interpretar es la vida moderna, es decir, la serie de experiencias constitutivas de las relaciones sociales actuales: producción, distribución y consumo de mercancías, urbanización de la vida, determinación económica de la política, relación con el pasado que a partir de la revolución (política y tecnológica) fundó una época de prometida abundancia que la realidad concreta se encarga de desmentir.

Por otra parte, después de ciertos sucesos recientes, nuestra época se muestra más claramente sumida en un periodo de transición. El derrumbe del socialismo real y su símbolo, la caída del muro de Berlín, no son, como muchos se apresuran a afirmar, la consolidación definitiva de una forma de vida fundada en un modo peculiar de producir y consumir mercancías, el capitalismo, sino, más bien, son el acontecimiento que confronta a los actores sociales con la posibilidad de un proyecto histórico distinto de aquellos (capitalismo y socialismo real) que antaño se disputaban el poder planetario. En este sentido, dice Bolívar Echeverría, la caída del muro de Berlín es un símbolo “en suspenso”.

Las ilusiones de la modernidad es un libro conformado por una serie de ensayos reunidos por la voluntad de “poner a prueba una propuesta de inte-

ligibilidad para la época de transición en que vivimos” (p. 10). La tarea no es fácil. Nuestra época, por su propia esencia —buscar su identidad disputada por distintos proyectos históricos—, no es fácil de aprehender. Es escurridiza y proteica en más de un sentido: su bello maquillaje oculta rostros horribles y algunas de sus feas máscaras quieren hacer aparecer como imposibles rostros más amables. Sumergida en el devenir y en la multiplicación de sus características nuestra época moderna parece repeler todo intento de inteligibilidad. Sin embargo, además de la aceptación del carácter fragmentario de la realidad, una de las características del pensamiento crítico es la subversión de la noción de objeto. El objeto no es estático e idéntico a sí mismo sino construido en su relación con un sujeto que a la vez se construye en esa relación comprensiva. En este sentido entender es pensar críticamente: es describir pero también interpretar y, por lo tanto, valorar. Entender significa observar una realidad histórica como concreción determinada pero también vislumbrar tendencias posibles de concreción distinta: pensar negándose a identificar lo real con lo realmente existente a la vez que se expresa la experiencia de esa realidad y el deseo de su transformación.

La propuesta de inteligibilidad de nuestra época que se nos ofrece localiza ciertas claves de comprensión para la crisis del conjunto. Estas claves aparecen desarrolladas en el último texto llamado “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. Este texto —quizá concebido sobre el modelo de las “Tesis de filosofía de la historia” de W. Benjamin— sirve como resultado de algunos puntos tratados en los ensayos precedentes y a la vez como iluminación retrospectiva de los mismos. En lo que sigue intentaremos apuntar, siguiendo algunas de las tesis, lo que nos parece el eje de la concepción de Bolívar Echeverría sobre la modernidad. Este eje, no hay que olvidarlo, aparece en el conjunto de los ensayos enriquecido mediante la discusión de algunas vertientes y detalles: la confrontación de los conceptos de capitalismo de Marx y Braudel, la autocomplacencia y la ausencia de crítica en la cultura contemporánea, la necesidad de volver a pensar el concepto (no sólo el mito) de revolución, la relación de Heidegger con el nazismo —su papel central en nuestra comprensión de la modernidad y su negativa a discutir con la izquierda—, el logocentrismo y la logocracia de la comunicación social, el cinismo diseminado en nuestra época, el dinero y su complicidad con el fetiche erótico, etcétera. Este entrelazamiento de temas muestra la voluntad de inteligibilidad como deseo de “echar algo de luz sobre la densidad de la vida cotidiana moderna” (p. 78).

Desde los distintos discursos, es decir, como mera abstracción la modernidad es una “*forma ideal de totalización* de la vida humana” (p. 140). Aquí la esencia de la modernidad se manifiesta a un nivel sólo potencial: posibilidad que busca su forma concreta o que es encontrada por ésta. La esencia de la modernidad es polimorfa. Sin embargo, como tal esta esencia no existe; la moderni-

dad es una “*configuración histórica efectiva*” (p. 141), y, en cuanto tal, la modernidad se revela como una realidad plural en la que se suceden o coexisten, no sin conflicto, diversos proyectos históricos que desean imponer su dominio. Fundamentando estos proyectos se encuentra la indetenible consolidación de la tecnología. La modernidad efectiva más funcional que se ha desplegado en la historia es la modernidad del capitalismo:

[...] aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al “capitalismo” como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil (p. 143).

El capitalismo en tanto modo de reproducción de la vida económica, o sea, como el conjunto de actividades de producción, circulación y consumo de bienes es una parte de la modernidad entendida como “forma histórica de totalización civilizatoria” (p. 138). La crisis de la modernidad efectiva reside en su relación paradójica con el capitalismo. El capitalismo, una parte de la totalización civilizatoria, le impone a ésta su sello y la refuncionaliza alrededor suyo. Así la teoría crítica del capitalismo es una de las claves para comprender la crisis de la modernidad. Esto por dos razones: el modo de reproducción capitalista de la riqueza social es una realidad típicamente moderna y ningún otro contenido de la modernidad es tan esencial para definirla como el capitalismo.

La subordinación de la identidad del proyecto civilizatorio totalizador al capitalismo otorga una marcada ambivalencia a los rasgos que definen la vida moderna. Estos rasgos son: el *humanismo*, el *progresismo*, el *urbanicismo*, el *individualismo* y el *economicismo*.

El humanismo consiste en la definición del hombre como sujeto autónomo: realidad hipostasiada que desde sus estructuras racionales legisla —somete— a la Naturaleza considerada como mero objeto al que se le impone un orden. El humanismo, en la modernidad dominada por el proceso de valorización del valor, padece una doble reducción: lo humano se circunscribe al desarrollo de la razón y ésta se realiza sólo como “práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo [...]” (p. 151). El progresismo consiste en la asunción de la historicidad esencial de la vida humana como un proceso de innovación más que de re-novación. Bajo este rasgo la modernidad capitalista rechaza la restauración y en su lugar afirma la sustitución de lo viejo por lo nuevo. El progresismo rechaza la conservación y se afirma como un proceso de sustitución continua del que nada se escapa. El humanismo racionalista y el progresismo se consolidan en un espacio concreto: la ciudad. El urbanicismo se encarga de la realización de lo humano bajo la modernidad capitalista. La ciudad es el centro alrededor del cual se organiza la cultura moderna en sus aspec-

tos industriales, comerciales y políticos. El urbanicismo es también la fuente generadora de la identidad de los individuos. El individualismo moderno identifica a los agentes sociales sólo en su calidad de propietarios privados de mercancías (productores/consumidores) de tal modo que terminan incrustados como partes sustituibles de una masa anónima. El individuo así determinado está sometido al economicismo. El animal político deriva en mero animal económico: el ejercicio de la vida social como formación cotidiana de lo humano se supedita a la política económica.

Estos rasgos de la modernidad no se presentan como una realidad externa o como un proyecto elegible por los hombres. El mundo moderno es una fatalidad. La modernidad, originada en el afán de autonomía y rectoría del hombre sobre sí mismo, se ha trabado con el capitalismo y ha terminado por convertir sus impulsos originarios en ilusiones.

Modelar la socialidad a voluntad del sujeto político, construir identidades colectivas a partir del estado capitalista, remontar el abismo entre lo privado y lo público [...] son todas pretensiones que, cada vez más, resultan no sólo desmedidas sino ilusorias (p. 49).

¿Cómo aceptan o resisten los individuos en su cotidianidad las determinaciones de la vida moderna? Según Bolívar Echeverría la experiencia cotidiana de la vida dentro de la modernidad capitalista presenta cuatro *ethes* puros cuyo entrelazamiento constituye el conjunto de posibilidades de construir un carácter frente a la realidad dada. El *ethos realista* representa la trabazón de las dinámicas de valorización del valor y de desarrollo de las fuerzas productivas como un único e indiscernible proceso. Esta identificación lo lleva a afirmar el mundo realmente existente no sólo como el único sino, además, como el mejor. El *ethos romántico* identifica también valorización del valor con desarrollo de las fuerzas productivas. La diferencia frente al realista consiste en que el romántico transfigura la afirmación del valor en mero valor de uso. Para el *ethos clásico* la absorción de la vida social al proceso de valorización del valor es una necesidad trascendente sobre la cual no pueden incidir los actos humanos. El cuarto es el *ethos barroco*.

Es una estrategia de afirmación de la “forma natural” que parte paradójicamente de la experiencia de la vida como *sacrificada*, pero que — “obedeciendo sin cumplir” las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en “bueno” al “lado malo” por el que “avanza la historia”— pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como “de segundo grado”, insuflar de manera subrepti-

cia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los “valores de uso” ofrecen al dominio del proceso de valorización (pp. 165-166).

Este *ethos barroco* se ejemplifica en el modo en que Bolívar Echeverría asume la crítica a la modernidad. El dominio de lo moderno por el capitalismo hace que el proyecto de civilización aparezca de forma unidimensional. Sin embargo, la figura concreta de la modernidad opaca pero no apaga la posibilidad de otras realidades. Toca al pensamiento crítico desbrozar estas realidades posibles.

Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Ésta, a su vez, se juega en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad “realmente existente” y a descubrir su esencia; momento decisivo de todo significar efectivo en que la modernidad es sorprendida mediante algún dispositivo de de-STRUCCIÓN teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia (p. 143).

Esta penetración de la mirada requiere del cometido propuesto por Benjamin en el sentido de, frente a la versión de los vencedores, “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”.⁴ Volver la mirada hacia atrás desvelando la continuidad progresiva para descubrir escombros pero también vestigios que albergan posibilidades de esperar una configuración más adecuada a las aspiraciones afirmativas de la vida. Se trata de pensar a la modernidad desde otra perspectiva para iluminarla con una luz diferente que descubra como mera apariencia la supuesta eternidad de las formas actuales de reproducción de la vida social. Esta mirada reconstruye a partir de aquellos restos que resistieron al engranaje de la máquina del progreso. En este sentido el pensador crítico lleva a cabo una tarea semejante a la que, según Bolívar Echeverría, realizaba el escultor prehispánico: ayudar al propio material a que precise aquellas tendencias que sólo están sugeridas en él mismo. De este modo, para Bolívar Echeverría, el principio esperanza aún tiene tierra que abonar.

⁴ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1973, p. 182.