

LA MEMORIA PERDIDA DE LAS COSAS (CRÍTICA A LA MODERNIDAD)

ALBERTO CONSTANTE*

Resumen

¿Qué es la modernidad? La modernidad es una construcción creada por el tipo de mentalidad que dio a luz a los conceptos de evolución, desarrollo, progreso y revolución. Términos siempre emancipadores pero que, con el tiempo, nos han venido mostrando sus propias raíces: el afán de dominio que ha hecho de la razón la clave de esa misma dominación. Hoy, el proyecto muestra sus límites y esto hace que tengamos que repensar nuevamente a ese mismo proyecto para encontrar una nueva salida.

Palabras claves: Modernidad, Razón, Progreso, Revolución, Desarrollo

Abstract

What is modernity? Modernity is a construction developed due to the type of mentality that gave birth to the concepts of evolution, development, progress and revolution. These are emancipating terms that, over time, have shown their true roots: the desire for domination which has made reason the key to that domination. Today, the project shows its limits, and this causes us to rethink the modern project to find a new way.

Key Concepts: Modernity, Mind, Progress, Revolution, Development

“... me espanto y me asombro de verme aquí
más bien que allí, porque ahora mejor
que entonces. ¿Quién me ha puesto allí?
¿Por orden y voluntad de quién
este lugar y este espacio han
sido destinados para mí?”
Pascal

Introducción:

Quiero comenzar preguntando si nuestro mundo ya no es “moderno”. Desde Lyotard mucho se ha escrito acerca del fin de la modernidad. Sé que éste es un problema arduo poco esclarecido y más bien mal comprendido. Se ha escrito mucho en torno a este

* Profesor investigador de la UNAM; investigador profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

problema, y siempre resultan ser estudios parciales, con recortes aquí y allá, con descuidos en algunos puntos, omisiones e inadvertencias en otros. Indefectiblemente en un artículo como éste se corre el riesgo de simplificar y esto me parece inevitable. Me disculpo de antemano, éste es un esfuerzo más, entre muchos otros, de dilucidar qué y cómo y por qué en nuestro rostro se ha escrito esa geografía que inaugura y da sentido a nuestro destino y que lleva el nombre de Modernidad. Quizá tenía razón Weber al señalar que la Modernidad era el tiempo del desencantamiento del mundo quizá porque ella significó el desgarramiento de la organización del tiempo y la ruptura con la tradición con lo que se organizaba nuestro tiempo y nuestro espacio de otra manera. Hoy, creemos que estamos en el dintel de su agonía y muchos celebran este fin y acarician esa cosa extraña llamada posmodernidad. Me parece que ésta no es otra cosa que una moda. Una moda que impide pensar el auténtico problema: la modernidad. Porque ¿qué ha sido de eso que hoy llamamos “El proyecto de la modernidad”?

Esta es una pregunta de índole mayor. No sólo es difícil definir lo que significa, sino también datar sus orígenes. Pensemos sólo que dentro de un contexto la modernidad es una forma de concebir el mundo, de establecer estrategias de posicionamiento, de comprensión y de transformación en cada época. En este caso particular, a la modernidad que nos referimos es, más que nada, una condición ideológica, la expresión de una manera específica de ver y comprender los hechos en el tiempo como continuidad y también como ruptura. En este sentido podemos señalar que “el periodo moderno estaba construido por la idea de ruptura”¹. Es cierto que hoy estamos de cara ante el desencanto de ese proyecto, de sus promesas y de sus sueños.

A ese desencanto hoy se le llama posmodernidad a falta de otro nombre con mayor imaginación. Todos sabemos que el proyecto moderno alcanzó su apogeo con la ilustración en el siglo XVIII. Sus esfuerzos se concentraron en desarrollar una ciencia objetiva, leyes universales y morales. Los pensadores de la Ilustración tenían la expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales. Sino también la comprensión del mundo. El desarrollo del progreso económico y moral. La justicia de las instituciones y la felicidad de los seres humanos. La idea

¹ Olivia Harris, "The Temporalities of Tradition: Reflections on a Changing Anthropology," in V. Hubinger, ed., *Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Postmodern Era*, Routledge London, 1996, pp. 1-16 (on anthropology's modernist, structuralist, and postmodern "moments").

fundamental fue la de “progreso”. Desde entonces, la modernidad ha recibido varias denominaciones: Edad de la razón o de la ciencia; de la burguesía; de la industria; del capital, pero fundamentalmente la “Época de las Revoluciones”.

La revolución, su metáfora y su mito han colonizado espacios. La misma noción que utilizarían todos los modernos es ya un indicativo: Revolución, con el que trataban de indicar que el cambio era radical, que había una ruptura entre el pasado y el presente. Revoluciones del pensamiento y del método, de la ciencia y de la técnica; revoluciones políticas y sociales, revolución industrial, revolución burguesa, revolución proletaria, hasta una “revolución conservadora” hemos tenido. Cada una de ellas ha contribuido al “progreso” de la humanidad o han acelerado la marcha de la historia. Se han traducido en evolución y desarrollo, o han abierto nuevos caminos a la libertad, a la justicia, a la emancipación y a la felicidad. Incluso, la última revolución –la biogenética- promete la vida perdurable aunque no eterna.

Bacon así lo vio y Descartes reforzó esa idea. Pero ¿desde qué altura del pensamiento podrían dominarse las cumbres de la filosofía moderna? Con esta pregunta sospechamos que la modernidad es algo más. La modernidad es revolución. La concepción de lo que podemos entender como moderno es una argumento de temporalidad; lo *Neuzeit* o *le moderne* es algo nuevo, diferente, una suerte de hiato con respecto a lo que le precedió y marca una ruptura, un *impasse* con el pasado. Lo “moderno” como tal surge independientemente de un momento especial, de un instante particular o de una época concreta. Se trata de una estrategia ideológica que está unida al surgimiento de la llamada sociedad civil, una sociedad que determina el derrotero económico y sustancial del mundo contemporáneo y, además, de la creación de un régimen democrático como gráfica preponderante de gobierno.

La modernidad es una construcción creada por el tipo de mentalidad que dio a luz a los conceptos de evolución, desarrollo, progreso y, como hemos apuntado reiteradamente: revolución. Todo esto se debe, entre otras muchas cosas, a nuestra fe en una racionalidad fundamental del mundo y la racionalidad de sus cambios. A diferencia de muchas de las culturas, nuestro mundo busca el cambio permanente con el fin de ser un mejor lugar donde vivir.

La modernidad asimismo significa el proceso de aceptar y adoptar elementos de otras culturas. Sin duda, el preámbulo de la modernidad fue una revolución: la copernicana. *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) es el auténtico prólogo astronómico a una obra, la modernidad, cuyo epílogo tal vez se esté escribiendo en estos tiempos aunque esto no quiere decir que terminará. Esa fecha liminar entre renacimiento y barroco, fecha acosada por la Reforma y la Contrarreforma no sospecha el potencial crítico de aquella otra preliminar. Y esto se plantea con carácter problemático en la medida en que es problemático el porvenir de la filosofía. Los modernos consideraron el porvenir como la perspectiva de unas posibilidades de desenvolvimiento. Y esto es lo que incita la reflexión sobre el problema de la génesis. ¿Dónde ubicar esos indicios? Los indicios están en el inicio de la filosofía moderna. Y ésta no se produjo en Descartes, sino en Bacon. El corte con la época anterior se había concebido como una innovación metodológica. En esto también Bacon es anterior a Descartes. El problema es si la modernidad era una nueva proyección de la filosofía. A los cambios en la vida del hombre se les venían a añadir cambios en la filosofía. ¿De qué manera combinaría esa proyección con el nuevo proyecto de vida del hombre moderno?²

La filosofía moderna se caracteriza por un giro metodológico, por la matematización del mundo, por la fijación de límites, la invención del sujeto y por el dominio del logocentrismo, entre otras cosas. Pero no solo. El cambio también es vocacional y esto hay que reiterarlo: hay un cambio *vocacional*. Es ahí donde comienza a manifestarse lo que se llama el espíritu de la modernidad: Un cambio en la disposición

² Quiero dejar simplemente una pincelada, como lo es casi todo el texto, acerca de otro moderno tan importante como lo fue Leibniz. De cara al *Discours de la Méthode*, Leibniz escribe su *Discours de Métaphysique* y, al comienzo por el *bon sens*, opone el comienzo por la *notion de Dieu*. Son estas nociones las que para mi juicio lo mantienen encerrado en los oscuros calabozos de la metafísica, porque Leibniz no cuestionará nunca la inteligibilidad de lo real, ni tampoco tratará de demostrarla. Su principio es, de entrada anticartesiano: el mundo es inteligible, en cuanto derivado de la perfección divina. Tan sólo habría que recordar que diez años antes de escribir el *Discurso de Metafísica*, cuando planteaba su pensamiento cuestionando los principios fundamentales sobre los que se había edificado la física moderna, Leibniz traduce un resumen del Teeteto y del Fedón, como nos lo hace ver María Jesús Soto, en su estudio “Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad” en Revisión del Neoplatonismo(II), María Jesús Soto-Bruna (ed.) *Anuario Filosófico*, 2000, Nº 33, Universidad de Navarra, pp. 533-554; diálogos a los que se remite para fundar tesis tan centrales en su sistema como son la de la inmortalidad del alma, la crítica al materialismo y la de la armonía preestablecida. Perfectamente puede sostenerse que la metafísica leibniziana obedece al proyecto general del neoplatonismo, el cual sostiene una concepción teofánica de la realidad, y ello según un esquema jerárquico descendente, que permite mantener la trascendencia del primer principio. Cfr. G. W. Leibniz, “Discours de Métaphysique”, § 1; edición de C. J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., Reediación de Georg Olms Hildesheim, 1989, IV, p. 428.

humana frente al ser y el conocer. Hay que advertir que lo que cambia, después del renacimiento, es el tenor de la vida de los hombres. El hombre moderno quiere superar los significados vitales del renacimiento, los del medioevo y los del mundo griego. Bacon concuerda con ese tenor de la vida. Con lo que no concuerda es con la vida moderna porque él es quien la inaugura. La vida nueva que empieza en el mundo sin reflexión, aparece en él programada. El inicio de la modernidad y la nueva orientación de la filosofía coinciden en un mismo momento y en un mismo pensador. Más que una re-forma lo que se inicia con Bacon no es una revolución sino una de-formación. Lo más grave de este proceso es *el cambio de orientación vital* que sufre la filosofía. La alteración en el sentido vocacional es el punto crucial de este proyecto. Porque no es el corte teórico o metodológico sino *el corte vocacional*. La modernidad correspondería a *la vocación traicionada*. La disposición de dominio sobre el ser. Veamos.

Este cambio tuvo que ver con hechos sumamente notables: Es a partir del siglo XVI cuando con el proceso de secularización del mundo arranca una nueva visión del hombre. Porque lo que tenemos es otra idea de hombre, otro hombre, un sujeto de conocimiento que domina. Lo que está naciendo es el “Proyecto de la Modernidad”. Éste es la valoración del mundo como una realidad autónoma, sin la necesaria referencia a una Providencia que gobierna los destinos de la humanidad y del orden de la naturaleza. El modelo presenta cuatro características: Una evolución perceptible, desde finales de la Edad Media, a la construcción del sujeto personal, que se afirma como la realidad. Las sociedades llegan a ser más técnicas que científicas, por ello la modernidad escoge al técnico como figura emblemática; la técnica es el motor de esta evolución³. De la gran querrela surgida en los albores del Renacimiento entre los antiguos y los modernos se resuelve con el total triunfo de los segundos.

El hombre habría entrado en un período nuevo (llamado “moderno” precisamente por eso) en el cual la enseñanza de los antiguos perdería toda pertinencia. Asistimos a un eclipsamiento de la cultura general llamada clásica. Los grandes maestros y los textos-fuertes, largo tiempo juzgados fundadores de nuestra cultura, se hunden ahora en la noche

³ Podríamos convenir con Antoine Compagnon en que en este proceso se dan, al menos, cinco paradojas de la modernidad: la superstición de lo nuevo, la religión del futuro, la manía teorizante, el llamado a la cultura de masas y la pasión de la denegación. No entraré a ello, sólo quedan anotadas. Cfr., Antoine Compagnon, *Los antimodernos*, 1ª ed., Ed., Acantilado, Barcelona, 2007.

del olvido. La modernidad se caracteriza por la secularización⁴. Por un lado reivindica las autonomías de las mentalidades y los modos de vida de toda referencia religiosa o metafísica. Por el otro, afirma la voluntad del hombre de no extraer más que de sí mismo las orientaciones y normas morales juzgadas convenientes. El tunecino Ali Mezghani la define así: “Del tema de Dios, subordinado a la fe, es necesario pasar al tema del derecho, subordinado a la ley humana”⁵. Bajo esta perspectiva, cuando el mundo opera bajo el esquema del gobierno divino, el orden creado por Dios debía ser tan perfecto como su creador. El Libro de la Creación y el de las Escrituras se acercan tanto que pareciera que sólo hay uno: la Escritura de las cosas. De tal modo que la creación no necesitaba de su intervención constante. Si no necesitaba de su intervención el proceso de secularización se hacía más agudo. La misma idea de Providencia, entendida como el gobierno de Dios sobre lo creado, ahora se pensaba como las “leyes de la naturaleza” y de la historia. De hecho, con este proceso no se negaba a Dios sino sólo se hacía superfluo para el funcionamiento del cosmos. Esta nueva conciencia reflexiva del mundo permitió romper con prácticas sociales y posibilitó así el desanclaje.

Bajo esta perspectiva el mundo se bastaba a sí mismo para ser. En sí mismo el mundo guardaba sus leyes y funcionalidades. De ahí que científicos y filósofos vieran en la naturaleza la nueva Biblia, la palabra de Dios escrita en lenguaje matemático. La revelación sobrenatural se volvió accesible a la razón. La naturaleza entonces se volvió: a) Norma clásica; b) Criterio axiológico de acción y, c) Realidad última, absoluta. Y, no obstante, como señala Derrida, “La revolución de la razón no puede hacerse más que en

⁴ La modernidad es ese giro de la sociedad a partir del tropo de la secularización de la historia divina. ¿En qué consiste tal secularización? Básicamente en el advenimiento de la noción de progreso y la separación de la iglesia y del Estado, el desarrollo y la diferenciación social; consiste en la diferenciación de las esferas de valor y de los sistemas y subsistemas sociales (Weber y Habermas *dixit*). El progreso, el desarrollo y la diferenciación social son los signos, las marcas por las que nuestras sociedades viven en su modernidad. Calificar nuestras sociedades de modernas es, como se ha señalado, una repetición de la empresa de los misioneros cristianos quienes se autoadjudicaban un estatus providencial, es decir, la misión del sujeto blanco como sacrificio: evangelizar y colonizar al infiel. Si la cristiandad exportaba, como todavía lo hace, la trascendencia divina, hoy en día exportamos progreso, desarrollo y tecnología, es decir, diversos medios de continuar el mismo proyecto de impostación y desentrañamiento del concepto de trascendencia propio de otras culturas. Cfr., Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Duke University Press, Durham, 1987. Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Volumen uno: *The Rise of Modern Paganism*, A. Knopf, New York, 1966. Volumen dos: *The Science of Freedom*, A. Knopf, New York, 1969.

⁵ Esta es una frase que proviene de una conferencia dictada en Monastir, Túnez, y publicada en el periódico Le Monde, el 20 de abril de 1993.

ella... no se puede llamar contra ella más que a ella, no se puede protestar contra ella que desde ella, ella no nos deja, sobre su propio campo, más que el recurso a la estratagema y a la estrategia..., “deconstruir” la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte”⁶.

La relación entre los individuos y las cosas en el Renacimiento estaba garantizada externamente por Dios, pero si la modernidad decretaba su obsolescencia, ¿dónde buscar el nuevo fundamento? Este es el punto desde el cual arranca una nueva visión humana, porque lo que tenemos es otro hombre, un sujeto de conocimiento que domina, que señala, que designa qué es el fundamento. La idea de la modernidad es la valoración del mundo como una realidad autónoma. Y con ello Bacon llevó a cabo el nacimiento del proyecto. Francis of Verulam creó el programa de cambio que se autoimpuso y le impuso a la filosofía. Bacon fue el primer ejemplo de una indecisión vocacional. Indecisión entre el saber y el hacer. Este conflicto interno conducirá en nuestros días a un predominio de la praxis sobre la teoría.

La modernidad es un fenómeno, entonces, que ha acompañado a la humanidad a lo largo de su larga y turbulenta y belicosa historia. De igual forma la noción de modernidad ha asimilado el significado de pertenecer a la sociedad occidental contemporánea, como si ésta hubiese sido una condición a la que aspiraba casi toda la humanidad. Con esto queremos decir que la modernidad es un término dinámico y fundamentalmente “occidental”, muy estrechamente relacionado con la idea de progreso, entendido éste como una estrategia, una lógica de cambio y perfeccionamiento continuo.

La modernidad siempre entendida como proceso, como estrategia de cambio y transformación rompe definitivamente con el pasado y con aquello que lo define, incluida la llamada tradición. Lo importante es el hecho de que el hombre moderno definido de esta manera no es sólo temporal sino también un valor positivo. Lo que sigue es un intento de comprender y de abrir a la comprensión un proyecto que ha constituido todo lo que somos hoy. El problema de fondo es que este fenómeno se nos presenta como un modelo

⁶ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Ediciones de Minuit, París, 1972, p. 392 (Hay traducción al español, *Márgenes de la filosofía*, Trad., Carmen González Marín, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988).

emancipatorio, revolucionario, de cambios profundo y seculares y otro, como el resultado mismo enajenante y que nos ha llevado al borde de la destrucción.

I. El olvido

Cuando las cosas, los signos y las acciones están liberados de su idea, de su concepto, de su valor, de su referencia, de un supuesto origen y de su ideal final, entran en una autoreproducción al infinito. Las cosas siguen funcionando cuando su idea lleva mucho tiempo desaparecida. Siguen funcionando con una indiferencia total hacia su propio contenido. Y la paradoja consiste en que funcionan mucho mejor. Así, por ejemplo, la idea de progreso y de todo lo que ella conllevó ha desaparecido, pero sus efectos continúan. La idea de riqueza que sustenta la producción ha desaparecido, pero la producción continúa de la mejor de las maneras y, en este punto, lo que advertimos es que todo se da dentro de una indiferencia total, absoluta: no más clases sociales, no más clase trabajadora, no más medios ni modos de producción, no más muchas cosas como lo sagrado, lo santo, Dios⁷, libertad..., el descubrimiento ya no significa una coherencia esencial bajo un desorden, sino el empujar un poco más lejos, un poco más fuerte esa línea de silencio de la lengua y hacerla irrumpir en esa región de luz que todavía permanece abierta a la claridad de la percepción, pero que ya no está abierta al habla familiar.

El glorioso movimiento de la modernidad no ha llevado a una transmutación de todos los valores como quería Nietzsche, sino a una dispersión e involución del valor, cuyo resultado no es otra cosa que una confusión total: la imposibilidad de rescatar o reconquistar el principio de una determinación de las cosas⁸. Recuerdo aquí una cita del aciago Walter Benjamin: “Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste debería ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado.

⁷ Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber, La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1994. Cf., el capítulo llamado “La virtud sin Dios”, pp. 28-31.

⁸ Es notorio advertir cómo Daniel Bell, representante de la versión neoconservadora de la modernidad ha señalado que una cultura, por ejemplo, posmodernista, es del todo incompatible con los principios morales de una conducta de vida racional y propositiva, Bell atribuye el peso de la responsabilidad a la disolución de la ética protestante y, por tanto, al paso del individualismo competitivo al individualismo hedonista.

Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos *progreso*”.

Benjamin, concibe lo moderno⁹ como una historia que es destino, una demanda, una exigencia y un sino inexorable que ha de cumplirse. Pero también como un tiempo de señales engañosas que lo postergan, o de sabidurías y apuestas que aproximan los finales de ese derrotero trazado. Benjamin reconoce que los actores de la trama, conducidos por fuerzas que están más allá del sentido de sus actos, son máscaras que invierten o confunden los signos. Así, el futuro, ese desfiladero hacia el que apunta el progreso moderno¹⁰, no tiene nada que conmueva la esperanza de los pueblos: es vacío, tiempo sin lengua. El presente se tiñe de significación cuando se entrelaza, fugaz e inteligentemente con aquellos pretéritos redentores fracasados y, al final de cuentas, el mito del progreso, del dominio de la ciencia y de la técnica en donde los hombres deberíamos de ser por siempre más felices.

Quizá el privilegio concedido a esta idea, en sus diferentes formas y en sus múltiples vertientes en todos los campos, fue lo que propició que hoy se nos apareciera como la ubicación dominante en lo que respecta a las estrategias modernas, que a fuerza de generar ilusiones, expectativas, sueños, esperanzas de un futuro promisorio, así como dinamizar el potencial utópico del que nos hablara Ernst Bloch¹¹, descubrió, al fin, que la fantasía y la ingenuidad perversa también le eran propias. Aquella faz unitaria del mundo

⁹ Después, como veremos, se tocarán tanto a Daniel Bell que encarna la versión neoconservadora; a Habermas que reproduce la versión reformista y a Lyotard, que representa la versión posmoderna.

¹⁰ Aquí remito al estudio que llevó a cabo Alberto Hernández denominado “Modernidad y tecnología o de la brecha entre Cultura y Tecnología en las Sociedades Modernas”, en Pablo Thelman Sánchez y Alberto Hernández, *Sociedad y Tecnología 1*, Lecturas en Humanidades 10, ITESM, México, 1999, en donde hace un apretado pero clarificador diseño del llamado “Proyecto de la Modernidad”.

¹¹ Ernst Bloch, en *Das Prinzip Hoffnung* nos señala que existen, en último término, dos clases de posibilidad: la posibilidad meramente objetiva (posibilidad formal) y la posibilidad real que es la apertura al futuro. Bloch con ello apunta a la esperanza cuando nos dice que “el hombre es el ser que tiene todavía mucho ante sí”. La esperanza para Bloch es como el punto de apoyo arquimídeo con el que se puede levantar el mundo. De ahí la importancia que le dará a la utopía. Cfr., Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970. passim.

y de la historia que se nos trató de entregar con la idea de progreso, al poco tiempo de su puesta en marcha, se ha visto quebrantada en la medida en que el racionalismo no ofrece, en modo alguno, el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida humana.

Los análisis de filósofos y pensadores como Heidegger, Foucault, Lyotard y muy notoriamente a los miembros de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Benjamin, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Negt o Schweppenhäuser¹² y tantos otros, nos muestran que una vez rota la unidad y la direccionalidad del progreso mesiánico, el hombre se encuentra en un laberinto sin saber la medida del avance o del retroceso. Las estrategias posmodernas, por ello, han hallado su justificación en esta fractura y sacrifican la historia en un intento de autonomía plena para el hombre; una autonomía tal que lo lleva a desaparecer, en su soledad perpetua, al margen de cualquier trayectoria, horizonte o destino¹³. La condición posmoderna, en este sentido, designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes, pero también de los sueños y de las expectativas. El intento de vaciar de contenido la idea progreso, de romper la forma continuista o su secularismo tecnicista sólo ha conducido a los posmodernos a ensayar un poblado campo semántico que acentúa las contradicciones de un presente insatisfactorio que aún clama por un futuro redentor.

Es la epidemia de la dispersión, los límites traspuestos, la involución del valor. En este deliro disipador de tinieblas, de una transparencia que lo niega todo porque al mismo tiempo nos lo vela, tendríamos que recordar aquello que Foucault ensaya en *Historia de la locura*: ¿Cómo se aprendió a luchar contra la peste y luego contra la locura? No fue únicamente mediante el aislamiento de los apestados o más tarde en contra de los locos,

¹² Para Heidegger, la fuerte crítica antimoderna no tiene ningún sentido, la continuidad, los intentos de revitalizar el pensamiento metafísico lo único que nos muestra es su propia errancia. Cfr. Martin Heidegger, “La doctrina de Platón sobre la verdad”; ahora en *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, Frankfurt, 1975 p. 9, independientemente de su ya célebre artículo “La época de la imagen del mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*). Estos pensadores, podríamos decir en líneas generales, se han destacado, entre otras cosas, por su crítica al proyecto de la modernidad.

¹³ En el caso específico de Lyotard, la posmodernidad se presenta como la crítica al discurso ilustrado y a su legitimación racional. Básicamente la posmodernidad representada por Lyotard lo que representa es la incredulidad en los metarrelatos, es decir, en los relatos omniabarcantes, totalizadores; en el caso de los pensadores de la Escuela de Frankfurt ellos son tomados como una tradición eminentemente transdisciplinar que permite transitar en distintos campos del conocimiento y en su mayoría son críticos de la razón “instrumental” unos, o del logocentrismo, otros. Habermas es un caso excepcional porque él sostiene la viabilidad de la modernidad.

sino fragmentando estrictamente el espacio maldito, cada saber creó su propio objeto de conocimiento; en el caso de la locura, fue la psiquiatría la que acabó recluyendo y excluyendo bajo la mirada el pecado, donde “la exclusión es una forma distinta de comunión”¹⁴, al tiempo que se inventaba una tecnología disciplinaria de la que más tarde se beneficiaría la administración de las ciudades y, en fin, mediante encuestas minuciosas que, una vez desaparecida la peste, servirían para impedir el vagabundeo (el derecho a ir y venir de la “gente de a pie”, y hasta prohibir el derecho a desaparecer que todavía nos es negado hoy en día de una forma u otra). Porque ya no se desaparece, sino se transparenta uno a sí mismo en medio de los otros, se disuelve por su proliferación, por la mirada de una clínica que vigila y castiga, que nos coloca en el espacio de lo normal o de lo patológico, que nos “normaliza” o nos “excluye” en todas las formas posibles, difuminándose en cierto modo todo aquello que significa aventura, riesgo, pasión, ardor.

La contigüidad, el orden metastático del que nos habla Baudrillard, la proliferación cancerosa de la transparencia es la que ha eliminado el secreto: "Y es posible que nuestra melancolía proceda de ahí, pues la metáfora seguía siendo hermosa, estética, se reía de la diferencia y de la ilusión de la diferencia. Hoy, la metonimia (la sustitución del conjunto y de los elementos simples, la conmutación general de los términos) se instala en la desilusión de la metáfora"¹⁵, que es, sin lugar a dudas, el lugar del secreto. La sociedad entera es la que ha comenzado a gravitar alrededor de un punto inercial, ya no se trata entonces de una crisis, sino de una catástrofe.

Pero al igual que en los casos anteriores, su actualidad deslumbrante ya no tiene el mismo sentido que en el análisis clásico o marxista, pues su motor ya no es la infraestructura de la producción material ni la superestructura, sino la desestructuración del valor, tanto económico como moral, la desestabilización de los mercados y las economías reales; estamos ante el triunfo de la economía liberada de las ideologías, de las ciencias sociales y de la historia, de una economía liberada de la economía y entregada a la especulación pura; de una economía virtual liberada de las economías reales. El mundo contemporáneo es el mundo de la asepsia total, porque se blanquea la violencia y la

¹⁴ Michael Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 tomos, FCE., Primera reimposición, México, 1979.

¹⁵ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal, Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1991. Passim.

historia en una gigantesca maniobra de cirugía. Tanto las constelaciones del gusto, del deseo, como las de la voluntad se han deshecho gracias a algún efecto misterioso que podemos encontrar en aquella frase de Max Horkheimer “La maldición del progreso constante es la incesante regresión”¹⁶.

La idea de progreso aparece ahora como un fenómeno superficial, dudoso, bajo el cual se oculta un movimiento regresivo y en cuya realización el individuo se decanta más en el vacío. Cuando Lyotard nos habló sobre la “condición posmoderna”¹⁷. La paradoja de este esfuerzo radica en que cada vez que intentamos borrarlos a nosotros mismos de nuestro propio lenguaje, de igual forma se refuerza el apuntalamiento no solamente de la idea de progreso, sino todo aquello que se sostuvo por el empuje iluminista: el racionalismo y el afán objetivador que se mantiene como imperial en la era tecnológica. La idea de Lyotard, apoyada básicamente en el crecimiento de la sociedad informatizada, es que la acción social ha sufrido una fuerte evolución y han aparecido nuevos lenguajes y juegos de lenguaje con base en una heterogeneidad de reglas. El saber científico, por ejemplo, ya no es exclusivamente narrativo y ha cambiado de estatuto.¹⁸

Ya nadie parece recordar que los beneficios de todas las morales consisten en exportar su sentido ante quien medita en dar el primer paso hacia una transformación imposible, porque en este punto es inevitable reflexionar con Wittgenstein: “El primer pensamiento que viene a la cabeza ante la institución de una ley ética del tipo de: ‘Tú debes...’ es esto: ¿y que pasaría si yo no lo hiciese?”. Ni el amontonamiento de las condenas ni los premios futuros vencen totalmente la fascinación de la absoluta disponibilidad nacida de la indeterminación.

Actuamos, es cierto, sólo cuando dejamos de examinar nuestras esperanzas, de sopesar nuestros temores; no es que acabemos la crítica de nuestros motivos, sino que la abandonamos. Habría que señalar que esta aspiración a la transparencia total no es exclusiva de los Estados democráticos, sino también, paradoja, de los totalitarismos; a fin de cuentas es la ambición ilustrada por excelencia. Los poderes totalitarios aceleran

¹⁶ Max Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Ed., Trotta, Madrid, 1994, p. 65.

¹⁷ Cf., Jean Francois Lyotard, *The Postmodern Condition; A Report on Knowledge*. Minnessota/Manchester, 1984, (hay traducción: *La condición Posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1984), p. 72.

¹⁸ Sólo para anotar que lo que Lyotard advierte es que existen muchos lenguajes y juegos de lenguajes diferentes, y es razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho antes el desarrollo de los medios de circulación de los seres humanos, primero el transporte, después los *mass media*.

sencillamente un proceso que en otras formas de Estado se va desarrollando paulatinamente. Por otra parte, la ambición ilustrada de conseguir la cohesión social por medio de una aplicación absoluta de la justicia, entendida como patrimonio de la razón humana, desemboca también en la coacción violenta.

La Ilustración, y sus más inapreciables ideas, lo que consintió fue el proceso por medio del cual se interiorizó en el perímetro racional una ley trascendente de lo social que se convirtió abiertamente en arbitrio del poder. La situación es que el poder, que se garantizaba desde antiguo en una trascendencia mítica se hizo, felizmente, irrecuperable. La Ilustración secularizó el poder, pero, al mismo tiempo, creó las condiciones, presupuestos y necesidades racionales que siguieron justificando el poder mismo. Lo grave, la amenaza de un movimiento tan absurdamente heterogéneo como lo es el de la posmodernidad lo que ha traído como consecuencia es la creación de una serie de presupuestos contrarios que hacen de nuestra posición actual algo particularmente violento y peligroso, puesto que, por virtud de esa misma heterogeneidad, se generaron los elementos indispensables para una renovación total del poder mismo.

II. El “fracaso” del proyecto

¿Es necesario concluir que el “proyecto” de la modernidad ha fracasado? Según Jürgen Habermas, no. “Este proyecto está justamente inacabado, víctima de un extravío histórico donde conviene analizar los motivos filosóficos a la luz de su resultado desastroso”. No basta con comprobar esta evidencia de que la modernidad tecnológica disuelve los lazos sociales y contentarse con denunciar las ilusiones del progreso: importa descubrir la razón de esos efectos. Esta razón sostiene precisamente cierta concepción de la racionalidad, la cual provino del paradigma del conocimiento de los objetos, después del siglo XVII, en lugar de inscribirse en aquél de la “armonía entre sujetos capaces de hablar y de actuar, ahora olvidado”, dice Habermas.

En adelante, según este filósofo, será posible resguardar la democracia de los daños con que la amenaza la tecnociencia y ceder a las nuevas tecnologías, al desarrollo del espacio público así restituído y reordenado. No se postula aquí, pues una defensa a ultranza del irracionalismo ni tampoco se desdeña la labor fructuosa de la razón. Lo que

en el fondo se da es una suerte de horror metafísico a los cambios que ahora se nos imponen pues lo que ellos parecen hacer es un despojo de nuestra vida¹⁹. Es el ritmo enfermizo del progreso lo que nos asusta y nos desconsuela, pero esto no significa que “todo pasado haya sido mejor”. La modernidad, pero ¿de qué se habla realmente cuando se habla de “modernidad”? ¿De un movimiento cultural contemporáneo? ¿De una época histórica que arbitrariamente se data su comienzo en el siglo XVII? ¿Y el llamado Renacimiento, ese período donde se gestaron las palabras que dieron un nuevo orden a las cosas? ¿Del espíritu de un tiempo determinado que comenzó en el siglo XIX? ¿De uno y otro? ¿De uno bajo la responsabilidad del otro? ¿Acaso uno está autorizado para tratar la historia en términos de “época”, es decir, de unidades discretas, cada una dotada de un principio espiritual que organizaría y mantendría la identidad?

No es fácil simplemente enunciar y actuar como si... la filosofía moderna fuese una filosofía “superada”. Porque ¿desde qué altura del pensamiento podría dominarse las cumbres de la filosofía moderna? En rigor, no puede pensarse que el tiempo causa la muerte del pasado en cada acto presente. Si la historia no es un empobrecimiento inexorable, una progresiva acumulación de muertes, es difícil entonces pensar que la modernidad ha muerto, sólo por razón del tiempo transcurrido. Porque con el fin de esa modernidad termina algo más que esa misma modernidad, pues representa un cambio en la disposición humana frente al ser y al conocer. La única manera de concebir nuestra vida y nuestra historia como continuidades y de no seccionarlas en fases o momentos paralizados e inconexos, consiste precisamente en eliminar esa noción un poco romántica de la novedad absoluta.

Cada momento presente está vinculado al pasado por lo que hay de pasado en el presente mismo. Algo hay de común en el ambiente y es que el proyecto de modernidad es ahora profundamente problemático. La palabra *Modernus* apareció en el siglo V, en el

¹⁹ Podríamos decir que la primera modernidad fue aquella que hizo estallar las instituciones, los valores, los pensamientos premodernos. El ataque a la tradición, el culto de lo nuevo, el resquebrajamiento de la idea de autoridad permitieron a quienes vivieron ese proceso experimentar que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como decía Marx y popularizó por Marshall Berman. Pero, según Zygmunt Bauman, la pretensión última de los impulsores de esa primera modernidad era poner en marcha un proceso de creación de instituciones, normas, valores que fueran más sólidos aún que sus antecedentes premodernos. En la actualidad seguimos siendo modernos, pero hemos perdido esa aspiración a la solidez. Hoy impera lo flexible, lo fluctuante. Es el tiempo de los fluidos. De ahí que para Bauman sea apropiado referirse a nuestra época como “modernidad líquida”. Cfr., Zygmunt Barman, *Vida líquida*, Trad. Albino Santos, Ed., Paidós, Buenos Aires, 2007.

Imperio agonizante, para calificar de manera confusa la era del final de un mundo. En la Edad Media, el neologismo “*modernitas*” fue creado para designar la época en curso, en oposición a la “*Antigüedad*”, y traducía la toma de conciencia de una ruptura histórica. De igual manera, los tiempos cristianos se consagraron como “*modernos*” en relación con los tiempos “*paganos*”, mucho antes de que los racionalismos se considerasen también como “*modernos*” en relación con las ideologías holísticas. El término “moderno” apareció ya constantemente desde el siglo XIV, y designaba hasta el siglo XVIII a todo lo que se oponía a los “Antiguos”, es decir, a la Antigüedad greco-romana. Con el movimiento de la Ilustración, y luego con la revolución industrial, el vocablo modernidad entraría a la lengua corriente, pero evolucionará profundamente, escindido entre dos significados, a la vez unidos y divergentes.

La modernidad remite, en primer lugar, a las nuevas concepciones emancipadoras del igualitarismo liberal, y más tarde de los socialismos; asimismo, el concepto nos lleva de la mano a la época de las ideologías que secularizaron al cristianismo, en oposición a las sociedades del Antiguo Régimen. En este sentido, el concepto de modernidad sigue en su evolución metamórfica a la concepción del mundo igualitario, pero será en este espacio ideológico preciso que aparecerá el concepto de progresismo científico y técnico, de naturaleza “prometéica”, por lo tanto problemática, escindido entre una llamada al fin de la historia en el bienestar universal, y una concepción completamente nueva y dinámica del tiempo, dominada por la categoría del futuro. Algo se ha quebrantado y es el sentido del tiempo. En adelante el tiempo social se encontrará programado, sintetizado, reducido a lo inmediato. Baudrillard nos habla del “perpetuo *travelling* del cambio por el cambio”²⁰. Con la modernidad “lo instantáneo de vuelve hegemónico”. Todo se instala en el instante. Es curioso que la trágica ironía del urbanismo modernista consista en que su triunfo ha contribuido a destruir la misma vida urbana que esperaba liberar²¹.

²⁰ Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Traducido por Pedro Rovira, Editorial Kairós, Barcelona, 1978, p. 27.

²¹ Como fue el caso de Le Corbusier quien soñaba con una ultramodernidad que pudiera cicatrizar las heridas de la ciudad moderna. Más típico del movimiento modernista que en la arquitectura era un intenso e indiscriminado odio a la ciudad y un ferviente deseo de que la planificación y el diseño modernos pudieran destruirla.

Edgar Morin comenta con acritud que “El presente está perdido. El planeta vive, titubea, se voltea, hipea regularmente. Todo se hace y se vive a plazos cortos”²². Es la prefiguración del futuro la que se muestra como garante de la modernidad. El futuro se ha convertido en un tiempo social y por primera vez en la historia de los hombres el futuro tiene más peso que el pasado y que el presente. La influencia de lo que aún no es, todavía supera a aquello que fue. La historia funciona en adelante al revés: nuestro presente se origina en el futuro. El presente ya no se distingue entonces del pasado, sino del futuro; la esencia del tiempo ya no es la memoria, esta categoría estable, sino el porvenir dinámico, incesante. La modernidad, partiendo con un paso ligero, ha cumplido muy bien su proyecto. El poder de lo racional se ha cambiado en poder bruto y se vuelve contra la racionalidad misma; el poder que se creía haber conquistado sobre todas las cosas se revela puro impoder. Aparte del contenido teórico de sus obras, son las declaraciones reiteradas de los modernos las que reclaman ahora una consideración filosófica. La fe en el porvenir, su carácter emancipador del hombre, su culto a la razón, *el dominio del hombre sobre la naturaleza* y, sobre todo, el carácter lineal, ascendente y progresivo del proceso histórico en el que lo viejo cede su paso a lo nuevo, pudieran ocultar una radical inseguridad en el hecho de su misma insistencia. A grandes trazos, podríamos decir que éstos eran los rasgos distintivos de la modernidad. Las obras del pensamiento moderno constituyen un proceso caracterizado por esa intención compartida, deliberada y expresa de terminar con el mismo proceso, produciendo en la filosofía novedades radicales y definitivas, aunque lo paradójico fuese que se declaraban a sí mismos autores de revoluciones sucesivas e incompatibles.

La razón confiada en los éxitos de las ciencias físico-matemáticas, instala en la conciencia del hombre un insaciable apetito de dominio, el cual es llevado hacia nuevos campos de investigación. Este afán de dominio, por ejemplo, que apareció en la época moderna fue sin duda distinto del tradicional afán de dominio. En la época moderna por primera vez el hombre pensó que la naturaleza podía ser el objeto de su afán de poder, y que la participación de todos en el dominio de la naturaleza podía convertir ese afán en fuerza aglutinante, en base universal de toda *praxis*. Todas las ciencias se encuentran

²² Edgar Morin, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Ed., Kairós, 3ª edición, Barcelona, 1983, p. 53.

afectadas, reformadas, estimuladas. Pero según el programa de la modernidad, la expansión ilimitada de ese proceso no tardaría en trastornar las técnicas, hasta ese momento rutinario. Su eficacia aumentaría a medida en que ellas beneficiaran la precisión racional.

Los enciclopedistas llevarían ese movimiento a su paroxismo y sacarían de ahí las consecuencias sociales, divulgando los conocimientos, que sustitúan a los secretos de manufactura empírica; codificando, clasificando y ordenando los procedimientos, contribuyeron a romper las corporaciones y trastornaron el orden social e intelectual anterior. Pero nacen también y después proliferan, las técnicas de nuevo tipo, hijas ya no de la práctica secular de los agricultores y de los artesanos, sino de los progresos del conocimiento científico mismo. Convirtiéndose muy rápido en sistema, ellas se apoderaron de todas las esferas de la existencia. Un “verdadero” medio se creaba así y sería en adelante la única permanencia del hombre, a los ojos del cual la naturaleza tomaría, de golpe, una figura nostálgica. Un giro, un trastorno histórico se operó entonces, sellando de esta forma nuestro funesto destino. La modernidad ha escondido la vitalidad de una transformación optimista del mundo y las tendencias mortíferas de una ideología abstracta, que ha pretendido normalizar todo el planeta. Pero no habría que olvidar que el fuego de Prometeo es ambiguo: preside tanto el confort como endurece la espada. Los tiempos modernos rompieron el equilibrio entre la vida y el espíritu intelectual y empujaron al racionalismo hasta el escepticismo y la pérdida del sentido. Pensadores como Condorcet aún tenía la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos, como bien apunta Habermas. El siglo XX y el que comienza han demolido este optimismo.

La modernidad marca la asunción tanto del utilitarismo cuantitativo como del espíritu conservador de la seguridad, inaugurado por las doctrinas de la Ilustración y la filosofía liberal del interés individual. En realidad estas doctrinas progresistas han asumido la modernidad confundiéndola con la universalización de la razón discursiva y con la creencia de la perfectibilidad del mundo. Un cierto modernismo, de naturaleza entrópica, corresponde al proyecto del fin futuro de la política y de los conflictos, de

secularización material de todo valor espiritual, digerido por lo tecno-económico y lo social. Con esta visión lo moderno pudo asimilarse a lo “mundial” o también confundirse con la decadencia²³ de la función soberana, de naturaleza espiritual y religiosa - como observaron Nietzsche y Evola - en favor de una concepción de poder, atravesada por una voluntad de poder impulsiva y mercantil que toma la forma ramplona de un “deseo de dominación”, cuya legitimación radica en la adulación demagógica, desprovista de sentido, de perspectiva histórica y de interioridad.

III. *Les Temps perdu*

Los tiempos modernos señalan la conjunción de una dominación anónima de naturaleza burocrática sobre los hombres, y el fin de todo imperio sobre uno mismo. La extensión de lo físico, de lo económico y del individualismo hedónico, como señala Lipovetsky, se corresponde en la modernidad con el ocaso de lo histórico, de lo religioso y de lo íntimo. Esta patogénesis de la modernidad social e ideológica nos impide sucumbir al fetichismo de lo moderno. Esta desconfianza en el modernismo contemporáneo parece tanto más justificada cuanto que éste último se resuelve contra la modernidad misma, contra su dinámica futurista. La obsesión de lo “nuevo”, la evanescencia de las modas (Lipovetsky), las desilusiones del progresismo a la vista de los resultados contemporáneos, empuja a las mentalidades a dedicarse al culto de lo “actual”. El destino de las ideologías modernistas es llegar a combatir la modernidad, en lo que ésta tiene de tentación de hacer la historia, incluso de reconsagración del pasado en el futuro. La modernidad, partiendo con un paso ligero, ha cumplido muy bien su proyecto. El poder de lo racional se ha cambiado en poder bruto y se vuelve contra la racionalidad misma; el poder que se creía haber conquistado sobre todas las cosas se revela puro impoder, sobre todo respecto de la tecnociencia.

La llamada tecnociencia y su expansión planetaria, a la que han dedicado estudios pensadores como Marx, Weber, Marcuse, Habermas y el propio Heidegger²⁴, plantean que

²³ Esta modernidad supuestamente opuesta a las edades oscuras del antiguo mundo en decadencia.

²⁴ Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, V. Klostermann, Frankfurt, 2000 (GA 7), p. 29. Heidegger cree que esta connotación de la técnica vale también para la técnica moderna. También ella es un desocultar, un sacar a la luz. Pero la técnica moderna tiene su modo peculiar de hacerlo:

hay una fusión entre técnica y ciencia, una suerte de *feed-back*, cuestión que Jonas hace suya²⁵, cuyo lazo de unión radica en los grandes equipamientos que en la física se han producido en los últimos años y cuyos resultados se han visto favorecidos por el auge en las tecnologías. De hecho podríamos decir que no hay astrofísica sin potentes aceleradores de partículas, sin telescopios gigantes ni computadoras que arrasan con toda noción humana de tiempo. Ni genoma sin la gran tecnología que permite separar las cadenas cromosómicas. Las investigaciones trabajan sobre fenómenos experimentalmente producidos y controlados. Por ello podemos asegurar que la sociedad científica está íntima e indisolublemente ligada a la sociedad técnica. Bachelard ya había apuntado esas evidencias con una palabra paródica y polémica: “fenomenotecnia”, la cual apuntaba a la producción artificial de fenómenos naturales, sometidos a la investigación teórica. Pero la expresión tecnociencia induce a pensar más hondamente: coloca a la técnica al frente de la ciencia y desarrolla una tesis epistemológica. Jacques Ellul escribió: “Es, en efecto, la última palabra: la ciencia ha devenido un medio de la técnica”. Hoy, reitera: “la ciencia, ya sea que se trate de descubrimientos espaciales, de estructuras moleculares, de efectos de desarrollo químico e incluso matemático (...), no puede progresar más que por mejoramientos técnicos. Todo progreso de la ciencia actual (...) depende exclusivamente del equipamiento técnico”²⁶.

“El desocultar que actúa en la técnica moderna es un provocar que exige de la naturaleza que suministre energía, la cual puede ser fomentada y almacenada”. La técnica moderna se caracteriza por provocar la naturaleza para que suministre algo que a su vez es solicitado y provocado de nuevo.”La energía oculta en la naturaleza es abierta, lo abierto es transformado, lo transformado es almacenado, lo almacenado es de nuevo distribuido y lo distribuido es conmutado. Abrir, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son modos del desocultar”. En este modo de tratar la naturaleza comienza el peligro de la técnica moderna, según Heidegger. El objeto pierde en ella su carácter de objeto: “Lo así solicitado pierde su propia condición. Nosotros lo llamamos el *Bestand*... La palabra *Bestand* adquiere ahora el rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es encontrado por el desocultar provocante. Lo que está en forma de *Bestand* no está ya ante nosotros como objeto (*Gegenstand*)”. *Bestand* significa permanencia, consistencia. Heidegger lo usa en un sentido nuevo que no tiene traducción. Su significado está claro en relación con la etimología de “objeto”: *Gegen-stand*, lo que está enfrente. En la técnica moderna el objeto sería *Bestand*, esto es, despojado de su carácter de objeto y reducido a lo utilizable.

²⁵ Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética: Sobre la práctica del Principio de Responsabilidad*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Madrid, 1997.

²⁶ Jacques Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Colección Classiques des Sciences Sociales, Económica, París, 1990, p. 235 y sigs. Reedición corregida y aumentada por su autor de la obra publicada en 1954 por la Editorial A. Colin.

Todo esto tiene su historia²⁷. Lo matemático, en sentido estricto, no es sino una consecuencia de la concepción matemática de la realidad en donde la razón apela a la medida numérica porque por ella se hace la realidad máximamente transparente como objeto y manejable por el sujeto humano. La técnica no nace de las matemáticas, sino, al contrario, las matemáticas y toda la ciencia moderna, incluso, para un filósofo como Heidegger, las ciencias históricas “pertenecen al ámbito de la esencia de la técnica moderna y solamente a él”.²⁸ Si bien no todo se reduce unilateralmente a este proyecto, permanece no obstante inmanente a todo, porque es el ideal de la explicación científica, ideal según el cual todo converge en un punto único: *conocer es medir*. La ciencia moderna, por tanto, como muy bien lo había dicho Bergson, es “hija de las matemáticas”.

Que esta filiación se haya complicado hasta el punto de que la explicación no es siquiera inmediatamente matemática, como se puede observar en la biología y, mejor aún, en la historia, o cuando Marx enuncia como “tendencial” la ley de la baja de la tasa de ganancia, esas son cosas que no deben de engañarnos. Aún cuando el saber científico no culmina en un cálculo, en el sentido matemático del término, de todas maneras, dice Heidegger, en él “impone su yugo el reino exclusivo del cálculo, con mayor rigor aún por cuanto ya no necesita siquiera usar el número”. Ante su objeto, la única salida que tiene la ciencia es calcular algo de una manera u otra. El cálculo matemático no es más que una restricción ideal del espíritu de cálculo que sostiene de cabo a rabo a la empresa científica. La pregunta es si existe una alternativa rigurosa entre pensar y calcular, entre pensar y contar. En rigor, no del todo. Si para la ciencia no hay nada en las cosas que no sea determinable siguiendo el hilo de un cálculo matemático, ello no significa que el proyecto de calcularlo todo sea, a su vez, resultado del cálculo. De la misma manera que, en el siglo XVII, Galileo y luego Descartes postulan, no como “resultado de un cálculo”, sino como resultado de una decisión filosófica, que en la naturaleza todo es calculable matemáticamente.

Aquí, tanto Galileo como Descartes, piensan como filósofos que son, y sólo a partir de ahí se dedican a cálculos de los cuales resulta, por ejemplo, para Galileo, en el

²⁷ Hablamos en sentido amplio, evidentemente con una gran licencia, en una metáfora, como si efectivamente viviéramos en un tiempo de metáforas, como diría Nietzsche, es decir, de verdades cristalizadas

²⁸ Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Neiemeyer, Tübingen, 1971, p. 49.

caso de la caída de los cuerpos, la proporcionalidad entre la velocidad y el tiempo de caída. El cálculo de Descartes, por su parte, se niega a ver en ello más que una aproximación, que Galileo extrapola. Cuando en *Il Saggiatore* Galileo afirma que es imposible comprender lo que está escrito en el libro del mundo sin conocer la lengua matemática, vale preguntarse si es ésta una proposición matemática. Pues no. No existe un teorema o un axioma que diga que la lengua en que está escrita la naturaleza es la lengua matemática.

Descartes había dicho que “la naturaleza obra en todo matemáticamente”, lo cual es equivalente. Son proposiciones hechas por un filósofo y no proposiciones dadas por un físico. Tan sólo dos siglos más tarde, cuando el pensamiento de Galileo y Descartes se ha dejado eclipsar por la extensión de los resultados que la ciencia autoriza, ésta termina imaginándose que “piensa” cuando no hace sino calcular, como ha dicho Heidegger²⁹. La confusión, que es el rasgo más característico de nuestra época, se llama “positivismo”. Todos los hombres de ciencia, hoy en día, son positivistas y razonan como tales y por ello la filosofía que todos profesan es la idolatría del cálculo científico. Mientras Galileo y Descartes estaban ahítos de filosofía, los modernos los contemplan y dicen: ¿para qué necesitamos filosofía? Nunca el olvido de lo esencial ha sido tan descarnado ni tan brutal. Como consecuencia, la ciencia funciona por su cuenta y sólo se necesita a sí misma para funcionar, mientras se crean sociedades que “tejidas por las ciencias, viviendo de sus productos, han llegado a depender de ella como un toxicómano de su droga”³⁰.

El problema está en saber si cabe desintoxicarse de la ciencia sin anular el pensamiento. ¿Tenemos que aprender a regresar desde ese alto grado de intoxicación por la ciencia y la virulencia del cálculo al pensamiento de Descartes y Galileo? Porque la intoxicación moderna se origina en el pensamiento. Ciertamente, debemos volver a ese pensamiento. Sin embargo, ¿basta con ese *retour amont*, ese “regreso río arriba”, como dice René Char en uno de los poemas elogiados por Heidegger en el *seminario de Thor*,

²⁹ Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, La incompreensión de esta frase ha hecho creer a las mentes bien pensantes, que Heidegger no comprendió el fabuloso poder de la ciencia, su avance tecnológico, los descubrimientos tan asombrosos de nuestros últimos cien años. Creo, sin duda, que la tontería de quienes están incapacitados a pensar filosóficamente confunden el pensar al que se refiere Heidegger con el “complejo tecnocientífico”. Heidegger no escatima reconocimiento a estos avances, lo que critica es el fundamento. Nadie discute que haya “talentos”, ese no es el problema, ni tampoco de que haya “gestión del conocimiento”, sin duda que no es escaso, el problema es mucho más serio que esta frivolidad.

³⁰ Jaques Monod, *Le hazard et la nécessité*, Ed. Seuil, Universitaire Press, París, 1970. (Hay trad., *El azar y la necesidad*, Barral Editores, 1977) Esta frase se encuentra al final del libro.

para volvernos verdaderamente pensantes? ¿O bien será preciso admitir que, una vez descubierto el proyecto filosófico que fue el de los iniciadores de la edad moderna, la pregunta tendría que formularse de nuevo? ¿Es la lectura matemática de la naturaleza, que consiste, al decir de Kant, “en deletrear fenómenos en él”, acaso más verdadera que su lectura griega, de la cual da un impresionante modelo la *Física* de Aristóteles? Koyré podría señalar que el modelo de Aristóteles es un modelo caduco, añadiendo líneas arriba, “irremediablemente caduco”³¹.

La ciencia moderna no es más verdadera que el saber antiguo, es verdadera de otro modo, en el sentido de la verdad mudada en certeza. Esta mutación se refleja en toda la historia occidental. La decisión filosófica de Descartes y de Galileo, sin olvidar a Leibniz, claro está, aunque no sea el punto a destacar, que inaugura la edad moderna, no es transparente del todo a sí misma. Lo importante es volver a descubrir la dimensión en que se mueve el pensamiento de Descartes y Galileo (y de Leibniz, claro está), por ello, decir que volver a ellos no es suficiente, Si la ciencia no piensa, como afirma Heidegger, el pensamiento de quienes fueron los iniciadores de nuestro mundo moderno, como mundo de la ciencia, sólo es pensante a medias. Ser pensante significa ir más allá de Descartes o, mejor, “*río arriba*” con respecto a él. Lo cual indica hasta qué punto la ciencia no piensa, pues sin saberlo, ella sólo se instrumenta a partir de Descartes y ni siquiera lo ve a él. Por otro lado, si nos detuviéramos un poco en nuestro recorrido, podríamos advertir que lo que se ha reconocido como la ganancia que representó para el pensamiento y para la moral el movimiento renacentista quedó invalidada por el racionalismo cartesiano. La razón tenía que imponer un principio uniforme a esa diversidad de las acciones humanas. La razón, para poder explicar la tentativa renacentista hubiera tenido que renunciar a todas sus prerrogativas, negándose a sí misma al descender al terreno de lo particular abandonando las altas cumbres de lo universal. La unidad genérica, en tanto mecánica de los cuerpos vivos, fue lo que permitió a Descartes a postular una regularidad uniforme de todos los procesos físicos y mentales del hombre.

³¹ Alexandre Koyré, *Estudios galileanos*, Ed, Siglo XXI, Madrid, 1980. Koyré en esta obra nos plantea la necesidad de comprender cada una de las etapas de la ciencia como una estructura organizada dotada de una racionalidad, de una legalidad interna que es necesario develar, al tiempo que se tiene que ir renunciando a los prejuicios de los conocimientos presentes y atendiendo a los condicionamientos contextuales de cada teoría. Los *Estudios galileanos* constituyen, sin duda, la contribución fundamental de Koyré al estudio de la revolución realizada por Galileo en la mecánica y en la constitución del mundo moderno.

La razón prescindía de todo en su irrefrenable optimismo porque se sostenía sobre unos principios que consideraba inamovibles, seguros y ciertos. “La teoría mecánica del mundo de Descartes y su doctrina de la inmutabilidad de la Ley Natural, llevadas a su conclusión lógica excluían la doctrina de la Providencia. Esta doctrina corría ya un serio peligro. Quizá ningún artículo de fe fuera más insistentemente atacado por los escépticos del siglo XVII y quizá ninguno era más vital”³². Bossuet quien fuera un defensor de la doctrina providencialista a ultranza fue, sin duda, uno de los primeros pensadores que levantó su voz contra quienes, como Descartes, la atacaban. Su *Discurso sobre la historia Universal* no era otra cosa que la actualización *De Civitate Dei* y surgía como un poderoso dique moral, al modo jansenista, contra el inmoralismo que crecía como consecuencia de la doctrina cartesiana: los axiomas que Descartes hubiera mantenido en su obra de 1637 con respecto al mundo, la supremacía de la razón y la invariabilidad de las leyes naturales, chocaban en los cimientos de la ortodoxia. La razón era el *órganon* y la evidencia fundamental.

El apriorismo cartesiano, el racionalismo sustancialista, en gran medida, fue el que relegó la reivindicación renacentista de la acción humana al olvido. Un racionalismo que propició el advenimiento imperial de la razón, lo mismo en el dualismo cartesiano que en el panteísmo spinozista o el pluralismo monadológico de Leibniz. El poder apriorístico de la razón se elevó sin freno ni contrapeso con el racionalismo. Una *Mathesis universalis* como quería Descartes o una *Scientia generalis*³³, a la manera de un Leibniz, no podía dar cuenta, es decir, “razón” de la acción humana: el reino de la moral y de la historia.

³² John Bury, *La idea de progreso*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 73.

³³ Leibniz inauguró un método con pretensiones de universalidad para conocer, crear y entender la profunda unidad del universo: la *scientia generalis* de la misma forma que llevó a efecto la creación de un lenguaje perfecto para realizar el razonamiento por medio de cálculos simples: la *lingua characterica*. Estos proyectos fueron los impulsores de parte de su trabajo y culminaron, en el primer caso, a resultados matemáticos y, en el segundo, a ofrecer hilvanar aportes en la lógica y en la simbología matemática. Ahora bien, su concepción de la mónada anula la distinción que preveía Descartes respecto a la res extensa y a la res cogitans. En su lugar propone una multiplicidad infinita en el universo. Habiendo múltiples substancias compuestas, cada una de ellas se compone, de otras substancias. Éstas son fuerzas primitivas, simples, inextensas e impenetrables y por todo ello, la actividad es interior y “ánímica”: la *vis viva*. Por otro lado, Leibniz no verá a este mundo como algo necesario, como lo veía por ejemplo Spinoza, sino uno de los tantos posibles de concebir en la mente divina. De esta forma, no es factible deducir la existencia del mundo, éste es algo contingente y una verdad “de hecho”. No es posible explicar por qué es así y no de otro modo. Por ello, de todos los mundos posibles, Dios elige “el mejor”.

IV. El progreso que cansa

El racionalismo no logró advertir que la acción es justo la forma específica del ser en el hombre, y que la acción misma no puede ser reducida a formas generales de los actos singulares sino acaso a la comprensión de la estructura del hombre cuyos actos son siempre únicos e inconfundibles. No fue sino hasta Vico cuando se formuló por primera vez “el estudio de la Sociedad sobre la misma base de certidumbre que habían encontrado los estudios de la naturaleza por obra de Descartes y Newton”³⁴, es decir, la conexión necesaria que hay entre una ontología de lo humano y las formas constantes que su acción en el mundo toma en el devenir de los tiempos.

Es claro que mediante la teoría de la Providencia, los Padres de la Iglesia, habían encontrado un cierto orden y unidad en la historia así como una relativa garantía si no a un “progreso”, sí a una estabilidad moral, un coto al hombre; pero del mismo modo que la religión natural se había desvinculado de la iglesia, de sus dogmas y de su culto, la moral se separaba indefectiblemente de la religión y tendía a hacerse laica. La secularización de la razón fue, sin duda, el impulso más fuerte a una moral sin auxilio de la religión. “La necesidad racional de una teodicea del sufrimiento y de la muerte ha producido efectos sumamente poderosos”³⁵ había dicho Weber; la teodicea racional del mundo prestó al sufrimiento un signo positivo, pero ésta resultaba insatisfactoria para cubrir todo ese ámbito de la esfera moral. Esa teodicea comenzó a toparse con serias dificultades a medida que fueron racionalizándose las reflexiones religiosas y éticas sobre el mundo eliminándose, paulatinamente, las nociones primitivas y mágicas. Sin embargo había que buscar unos principios de orden y unidad que reemplazaran a la teoría de la Providencia y de las causas últimas, desacreditadas, como decíamos, por el pujante racionalismo.

El “padre de la moderna Incredulidad” como le llamó de Maistre a Bayle, en sus *Pensamientos sobre el Cometa*, fue quien sostuvo que la moral es independiente de la religión. De la misma forma, Voltaire en sus *Lettres philosophiques* defendió la opinión contraria a Pascal, al declarar que la finalidad del hombre no era asegurar su salvación en el más allá, sino ser feliz en este mundo que es el suyo. El hombre, para Voltaire, no es tan malo ni tan infeliz como ese “misántropo sublime”. Es la naturaleza la que nos incita a

³⁴ *Ibidem.*, p. 242.

³⁵ Max Weber, *Ensayos sobre sociología contemporánea*, 2 Vols. Ed., Planeta De Agostini, Barcelona, 1985, T II, p. 18.

buscar nuestra propia felicidad en este bajo mundo. Un imperativo se advertía ya, un imperativo que no había conocido el humanista del Renacimiento: la utilidad social. La moral divorciada de la religión sería, entonces, concebida como el resultado de los imperativos mismos de la vida social que se interiorizan en nosotros en forma de ayuda mutua y de beneficencia espontánea.

En consecuencia, señala John Bury, “en armonía con el movimiento general del pensamiento, aparecieron alrededor de la mitad del siglo XVIII nuevas líneas de investigación que desembocaron en la sociología, la historia de la civilización y la filosofía de la historia. De *L'esprit des lois* de Montesquieu, que pudo reclamar para sí el título de padre de la moderna ciencia social, el *Essai sur les mœurs* de Voltaire y el plan de Turgot para una *Historie Universelle* abren una nueva era en la visión humana del pasado³⁶. Ninguna de estas filosofías ofreció una concepción unitaria de la realidad, como los grandes sistemas del siglo XVII, ni se aproximaron siquiera, al riguroso sistematismo de aquellos pensadores. Lo que trajeron, en cambio, con su interés por lo inmediato, por su renovado afán de conocer las cosas en sí mismas en toda su amplia variedad, fue un nuevo y agudo sentido de lo humano, una nueva visión de la historia y una nueva y prometedora enunciación de la moralidad.

La convicción de que tanto lo histórico como lo moral pertenece a otro *genre de certitudes*, como escribiera el disolvente Bayle, de hecho lo que hacía era realzar la singularidad del hombre así como de su acción en el mundo. En realidad lo que se había y estaba gestándose lentamente no era otra cosa que una sumisión de la razón a los hechos, a eso que entonces se llamaba *la nature des choses*, aunque, a la postre, esa *insatiabilité des nouvelles*, ese enciclopedismo o espíritu ilustrado, les hubiera impedido encontrar un hilo conductor que diera sentido, organicidad, coherencia, en suma, racionalidad a todo ese vasto panorama histórico. Lo que se operó efectivamente fue el abandono, hasta Hegel, de la idea de un plan providencial con arreglo al cual se determina el curso histórico. Las consecuencias que trajo dicho abandono no son desestimables. Paul Hazard, en su obra ya clásica, nos dice: “La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad garantiza, los dogmas que regulan firmemente la vida, he ahí lo que amaba los hombres del siglo XVII. Las imposiciones, la autoridad, los dogmas, es lo que rechazan los hombres del XVIII, sus

³⁶ John Bury, *Op. Cit.*, p. 135.

sucesos inmediatos. Los primeros son cristianos, los segundos anticristianos; los primeros creen en el derecho divino, los segundos en el derecho natural; los primeros viven satisfechos en una sociedad que se divide en clases desiguales, los segundos sólo sueñan en la igualdad. La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de pronto, los franceses piensan como Voltaire: es la revolución”³⁷.

Si el espíritu crítico y la tendencia inmanentista habían venido a invalidar la concepción teleológica tanto de la moral - diversidad moral - como de la historia, había que sustituir la idea de un fin por otra que ofreciera la misma fuerza. Esta idea se llamó *Progreso*. Esta idea había venido germinando lentamente, desde hacía tiempo, aunque sólo fue posibilitada a partir de la controversia que se dio entre los llamados “antiguos y modernos” que, a su vez, encontraba los elementos en los principios estatuidos por Bacon y Descartes. La teoría común de la degeneración de la humanidad colocaba en un pasado mítico su edad de oro, un paraíso perdido y una nostalgia. Las visiones escatológicas judeocristianas sustituyeron la visión temporal de los griegos abriéndose a una concepción ya no cíclica sino lineal del tiempo; asimismo, la historia teológica que Bossuet renovó en realidad no fue ya otra cosa que un lecho de Procusto: “La afirmación de la permanencia de los poderes de la naturaleza de la teoría de la degeneración e, indudablemente, contribuyeron en gran medida a desacreditar esa teoría”³⁸

Ese cambio, se empezó a hacer patente con Bacon y Descartes quienes reconocieron el carácter acumulativo de los conocimientos y de las técnicas. A partir de entonces el cometido del conocimiento se abría a un nuevo horizonte de cálculo, como dice Heidegger, y filantrópico como dice Nicol; la humanidad tomaba conciencia de su poder, de su unidad y ya sólo parecía depender de ella el asumir su nuevo, propio y prometedor destino. Lo que se llamaba Antigüedad era, en realidad, la infancia del mundo. Ya Pascal apuntaba en el prefacio de su *Tratado del vacío*³⁹ que los antiguos eran en verdad nuevos en todo y sólo constituían la infancia de los hombres. La mayor gratitud que se les debía manifestar consistía no en repetirlos apelando a su autoridad, sino por el contrario, en superarlos invocando la experiencia y la *razón*. La controversia fue

³⁷ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Gallimard, Paris, p. I

³⁸ John. Bury, *Op. Cit.*, p. 79.

³⁹ Blas Pascal, *Oeuvres*, Ed., PUF, Paris, 1989, T. II, p. 129.

sumamente importante sobre todo en cuanto a los resultados que, de un modo lateral, adquirirían las ideas morales y el tratamiento de la historia.

El paso decisivo, a una concepción cimera de la idea de Progreso había sido dado por Fontanelle, Bacon, Bodino, Descartes, Leibniz⁴⁰ y los demás defensores de los llamados Modernos. Todos ellos habían abonado el camino reconociendo que había un progreso en el presente y en el pasado, pero sólo hasta que se concibió que el conocimiento tenía un futuro indefinido fue cuando la idea de *progreso* adquirió carta de identidad. La idea de progreso sólo podía cobrar igual fuerza y vigencia que la de Providencia si se lograba repetir, en el campo histórico, la operación newtoniana. El principio mecánico que operaba en la física, en el terreno de la naturaleza, daba razón de los acontecimientos físicos con una regularidad igualmente mecánica. En la historia, pensaron Montesquieu y Voltaire, debería de operar el mismo principio. El tratamiento de esta idea fue distinto en ambos pensadores. Voltaire, en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* “ se proponía trazar ‘*l’histoire de l’esprit humain*’ y no los detalles fácticos, y mostrar los pasos por los que el hombre había avanzado ‘desde su rusticidad bárbara’ en tiempos de Carlomagno y sus sucesores’ hasta la gentileza de los nuestros”⁴¹

Esta idea se asentaba sobre la concepción alrededor de una invariabilidad del ser del hombre. “El hombre, en general ha sido siempre lo que es... He aquí lo que no cambia de un extremo a otro del universo.”, decía Montesquieu⁴², pero lo mismo sucedía en todos los procesos que originaron las distintas sociedades. Todo, para Voltaire, estaba inexorablemente sometido a un principio de razón universal que Dios nos había otorgado, un principio tan constante que subsistía a pesar de sus avatares. En realidad esta razón se presentaba de un modo intemporal y al mismo tiempo inmanente. No obstante, Voltaire veía que a pesar de lo que él llamaba “instintos”, comprendiéndolos como inalterables e iguales, la historia mostraba el cambio en las costumbres y en la moral de los pueblos. El problema era claro: ¿Cómo conciliar estos cambios, esta pluralidad de *mœurs* y de morales con la permanencia de una razón *universelle*? Pensaba Voltaire que los cambios históricos dependían, en parte, de la naturaleza misma y, en parte, de las decisiones

⁴⁰ Cfr., H. Hamm, *Der Theoretiker Goethe. Grundpositionen seiner Weltanschauung*, Berlín, 1980, pp. 134 ss. El eudemonismo leibniziano no coloca a la felicidad en la consecución de ciertos fines, sino en el continuo progreso y el deseo o la inquietud interior que a su búsqueda conduce.

⁴¹ John Bury, *Op. Cit.*, p. 138.

⁴² Voltaire, *Essai*, Alcàn, París, 1987. Introducción. VI.

arbitrarias y azarosas de los hombres. Para explicar esto, Voltaire partía de una hipótesis: el hombre es el único ser perfectible. Esta perfectibilidad se basaba en el hecho de que operan en el hombre dos factores, por un lado su naturaleza que es fundamentalmente uniforme y constante, mientras que lo histórico lo constituye las costumbres, los *moeurs* y la moral, estos elementos son los que nos permiten diferenciar una época de otra, y advertir el progreso moral de un pueblo.

La dificultad que acarrea el pensamiento de Voltaire radica en el hecho de que si es el azar, o si ha sido él quien ha gobernado los cambios en la historia ¿cómo creer que fuese la razón humana la que hubiera producido el avance y progreso de la civilización? Por otro lado, si se concibe al hombre como un ser perfectible, como el único ser perfectible, Voltaire nunca logra explicar a) ¿cómo es que el hombre es una excepción? y, b) ¿cómo logra el progreso moral sin que el azar llegue a torcer su voluntad? Montesquieu, mientras tanto, no podía admitir que la historia estuviese confiada a la fortuna y al azar, por ello, era necesario encontrar unos principios de organización y de explicación. En razón de lo anterior, mantuvo que los fenómenos sociales se hallaban sujetos a leyes generales, de la misma manera que los fenómenos físicos: “No es la fortuna lo que gobierna el mundo, tal y como lo demuestra la historia de los romanos. Son causas generales, morales o físicas las que operan sobre cada Estado, lo elevan, lo mantienen o lo destruyen; todo cuanto sucede se halla sujeto a esas causas; y si una causa particular, como el resultado accidental de una batalla arruina a un Estado, no hay duda de que por debajo de ésta había una causa general que acarreó la decadencia de ese Estado...”⁴³.

Esos principios eran leyes, éstas eran los principios de una racionalidad universal. Sin embargo, el cuadro del universo no estaba del todo perfectamente estructurado. Era el hombre, más bien, su acción, lo que originaba la perturbación; era en él donde se quebraba la armonía de las leyes ya que el único ser que podía y de hecho infringía esa racionalidad era el hombre justo con la *razón*, la facultad que lo distinguía de lo demás. La paradoja estriba en que “el orden racional sólo puede alterarlo el ser eminentemente racional. La irracionalidad del hombre se explicaría por su libertad, por la conducta de sí propio, que

⁴³ Cf. Montesquieu, *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos*, citado en John Bury, *Op. Cit.*, p. 135.

son sus prerrogativas más valiosas. Imposible resolver semejante contrasentido, en los términos del racionalismo”⁴⁴.

Sean cuales sean las limitaciones y asertos que poseyeron los pensadores de siglo XVIII, Lavoisier que escribía: “el hombre es nuevo Prometeo, un segundo creador”⁴⁵ o La Mettrie que decía “El hombre no ha sido elaborado con un barro más valioso; la naturaleza utilizó una sola y misma masa; sólo varió el fermento”⁴⁶, contribuyeron poderosamente a la formación de un nuevo sentido del pasado y prepararon el terreno para una nueva concepción del hombre como ser moral e histórico capaz de progreso; separaron, asimismo, el terreno para una verdadera filosofía de la historia que germinaría con Hegel. El Siglo de las Luces había intentado realizar la consigna de Kant: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la Ilustración”⁴⁷

Sapere aude. Y se sirvieron de su razón. La idea de Progreso, la nueva fe, trajo consigo el ideal de realizar en este mundo una existencia feliz y moralmente buena para la mayoría de los hombres. La idea de progreso no parece exclusivamente moderna e ilustrada, pero es en el Siglo de las Luces cuando su configuración alcanza el sentido de ser una clave de bóveda en la comprensión de lo que los hombres hacen en su presente. La misma filosofía de la *Ilustración* parecía infundir ánimos a la humanidad para emprender la marcha hacia el futuro que, se preveía, sería mejor, porque estaría universalmente regulado por la razón.

Sin embargo, cuando la razón queda atrapada en el fino tejido de sus propias redes, la vida - que es tajante y, como dice Kundera, no admite experimentos - puede liberarse zanjando la cuestión por sí sola: superando con la acción al pensamiento. El anhelo de

⁴⁴ Eduardo Nicol, *Historicismo y Existencialismo*, Ed. FCE, Segunda edición, corregida, México, 1960, p. 86.

⁴⁵ Citado en Mariano Artigas, “Tres casos: Galileo, Lavoisier y Deum”, Publicado en *Aceprensa*, Nº 46/92, 1º abril de 1992, p. 35.

⁴⁶ Julien-Offray de la Mettrie, “L’Homme machina”, 1748, citado en R. Ulshöfer, *Literatur und Gesellschaft*, Schroedel- Crüwell, Stuttgart, 1979, pp. 159-60.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, trad., Eugenio Imaz, Ed., FCE, primera reimpresión, México, 1979, p.25.

futuro es mucho más arraigado en la humanidad que su confianza en la razón. Sólo así cabe entender que la vida, es decir, la vida histórica, haya podido ser tan enaltecida tanto por el racionalismo como por el irracionalismo. El futuro conlleva siempre un residuo irreductible a la razón; el futuro se teje, en su tensión más culminante, con los hilos de lo imprevisible sobre un telón de fondo de misterio, porque el futuro es lo indeterminado y lo indeterminable; trae siempre novedades, positivas o negativas, a la vida, que son como las condiciones de posibilidad de ese esfuerzo por vivirla, son ellas las que mitigan nuestro temor por lo desconocido.

Todo el saber, sin omisiones ni reservas, está convocado a dar provecho inmediato y tangible, así lo demanda ese supremo interés humanista, esa “salvación de la humanidad” que nos impele hacia la posición de dominadores del mundo. Pero si esta demanda es ineludible, ya no hay dominación, ni hay humanismo: el dominador pasa a ser el dominado. La idea del *homo faber* no es la más sutil de las ideas del hombre, ni los hombres dan lo mejor de sí mismos cuando encarnan solamente esa idea. La variedad en los grandes productos de la tecnología le sirve para realzar la idea del *homo faber* y con ella reaparece la vieja noción de progreso histórico, pero si la historia no fuese más que la evolución de los medios de vida, es manifiesto que la moderna tecnología sería un progreso. En la ingenua satisfacción que nos causa tal progreso olvidamos que aquella actividad pragmática solía juzgarse inferior porque atañía a lo meramente necesario. Así lo creímos mucho tiempo, tal vez porque lo necesario era lo consabido. Los actos libres son siempre inesperados. Los inventos tecnológicos también son actos libres, pero no nos sorprenden si son inventos prácticos y acaban por fatigarnos: todos buscan lo mismo, un único fin. Por ello, es necesario analizar esta noción para advertir los efectos de este movimiento que se inició de manera casi revolucionaria con Bacon y Descartes.

Las ciencias dominantes, las más vinculadas a la tecnología, pueden cultivarse con provecho atendiendo solamente a la información de última hora, en un completo desconocimiento de su línea histórica, la intención se dirige hacia los resultados inmediatos. Por ello, el desarrollo de la tecnología nos acostumbra insensiblemente a vivir sin el soporte del pasado, y contribuye así a una desorientación cuya causa principal es la velocidad y cuyo efecto principal es la desarticulación de la estructura temporal de nuestro ser: no podemos saber qué es lo que nos sucede cuando nos suceden tantas cosas a la vez.

Se diría que con la proliferación de novedades nuestra propia vida no deja huella en nosotros. Nuestras experiencias se borran con la misma celeridad con que desaparecen las novedades de ayer y por ello, lo que está por venir ya no es nuestro porvenir, es algo que sobreviene.

Aquí lo que se pierde es algo que atañe al hombre, es el sentido de la continuidad y de la estabilidad inherente a la medida del tiempo vital. La ciencia y la técnica moderna “mantienen el lugar de las ideologías”. No forman una nueva ideología, puesto que su cualidad consiste en negar la existencia misma de una esfera ideológica, sin embargo, la cascada de consecuencias sociales de esta conciencia tecnocrática que gira alrededor de la tecnociencia es impresionante: despolitizan a la gran masa, destruyen el espacio público de discusión, amenaza constantemente a la democracia que, aun respetada en las formas, pierde de hecho su contenido viviente para convertirse en práctica publicitaria, plebiscitaria y espectacular de la política, porque lo que se tiende es a instalar a la técnica como modo de legitimación de la dominación social y política. El objetivo es claro y ostentoso: terminar con las visiones tradicionales del mundo y plantear respuestas técnicamente tratadas a las preguntas prácticas que surgen del todo de la existencia.