

DIALECTICA DE LA MODERNIDAD

RAFAEL ALVIRA

«El pensamiento moderno derrumbará textualmente el palacio celeste de ARISTÓTELES, las esferas de veinte siglos de metafísica y cosmología, poniéndolo en el vacío... y estableciendo relaciones entre Cielo y Tierra, entre el mundo sublunar y el celeste que no son jerárquicas ni substanciales» (C. CIMADEVILLA: Universo antiguo y mundo moderno, p. 100). Así escribía, en su obra más conocida, CÁNDIDO CIMADEVILLA, gran filósofo, inolvidable amigo, y colega en la Universidad Complutense, fallecido de modo inesperado ahora precisamente hace diez años. Quería comenzar con sus palabras porque él fue uno de los pocos que en España tomó conciencia de la hondura del problema de la modernidad y lo quiso abordar con espíritu de estudio y sin polémica, introduciéndose en una de las cuestiones clave, a saber, el significado de la *ciencia moderna*.

Ha sido ella, sin duda, la que más ha contribuido a la aparición de esa conciencia epocal y revolucionaria que caracteriza a la modernidad. Si la modernidad ha pasado, como veremos en seguida, por diferentes momentos y circunstancias; si la modernidad ha llegado incluso a un frenesí problemático en el que no sabe cómo dar cuenta de sí misma y se convierte sólo en etiqueta vacía de la retórica al uso, ha tenido siempre sin embargo un refugio seguro al que volver, una tabla de salvación, una gran padre frente al que puede una y otra vez jugar con humildad el papel de hijo pródigo: ese padre es la ciencia nueva, la ciencia moderna.

Ante el fenómeno de la ciencia moderna todos los exorcismos, todos los ataques y embestidas de las fuerzas «reaccionarias», conservadoras o neoconservadoras, contra la modernidad, parecen perder

su encantamiento o su fuerza: la ciencia moderna está ahí, edificio imponente, logros continuos y espectaculares, realidad innegable.

Es menester, pues, tomar partido. Puede que la modernidad, como el éter de la física clásica, sea un concepto al que no corresponde realidad alguna, pero, también como el concepto de éter, será el indicio de un problema profundo que necesitamos, y aún no hemos sabido, resolver.

Las primeras formas de enfrentarnos con el citado problema se me ocurre que son las siguientes. Una, arrancarle el padre a la modernidad, es decir, sostener que la ciencia moderna es, ciertamente, una obra magnífica, pero que no es lo que hoy se llamaría moderna, no es *modernidad*. Esta tesis ha sido sostenida por diversos autores, entre los que citaré, por ejemplo, a B. NELSON, que en su obra «Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess»¹ dibuja un cuadro de los fundadores de la ciencia moderna que casi horrorizaría a los defensores actuales de la Ilustración². También los estudios hoy en marcha, usando de una nueva y rica documentación, sobre la figura de Galileo (el año 83 apareció ya un volumen: *Galileo Galilei. Studi Galileani*, sous la direction de Paul Poupard)³, contribuyen a presentar una figura distinta de la que habitualmente se nos muestra, como se ve, sobre todo, en el estudio de WILLIAM WALLACE⁴.

Naturalmente, esta tesis no pretende negar el carácter fuertemente novedoso de la ciencia moderna en comparación con la antigua y medieval. Lo que pretende es sostener que, si bien es cierta la revolución científica, no es correcta la interpretación ni las consecuencias generales que la época posterior, la que se arroga ya el monopolio y patrimonio de la modernidad, saca de ella. Así, parece claro, como ponen de manifiesto los estudios de historia de la ciencia —recordemos un P. DUHEM, A. KOYRÉ, etc.— que, desde luego,

1. B. NELSON, «Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess». Frankfurt a.M. 1977.

2. Cfr. al respecto: W. Hübener: *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne* (en: Jakob Taubes (hrsg.): *Der Fürst dieser Welt*. S. 57-76), München, 1983.

3. PAUL POUPARD (dir.): *Galileo Galilei*. Tournai 1983.

4. WILLIAM A. WALLACE, *Galilée et les professeurs jésuites du Collège romain à la fin du XVIe. siècle*.

diferentes portaestandartes de la nueva ciencia llevan sus ataques contra ARISTÓTELES y su sistema del mundo sin abandonar mucho del medioevo, y en nombre de la doctrina cristiana, en no pocos casos católica. De otro lado, son muchos los científicos que en los cinco últimos siglos han contribuido al avance de la investigación en las ciencias naturales y a los que no les ha preocupado en absoluto el problema llamado *modernidad*.

Otra forma de enfrentarse con el problema es decretar que lo moderno consiste *solamente* en la ciencia nueva, y que en el resto de los campos culturales siguen vigentes para los cuerdos bien la moral cristiana religiosa, bien la laicístico-conservadora, estando ambas no solamente dispuestas a convivir con la ciencia, sino a invocarla en favor propio. En efecto, la ciencia es asunto serio y no «ideologizado»; no puede, pues, al parecer, ser absorbida por una modernidad cultural cada vez más alocada y desarraigada que en sus expresiones radical-individualistas o solidario-románticas se aleja del espíritu serio, preciso y objetivo del hombre de ciencia.

Me parece que en estas dos tesis hay mucho de verdad, pero entiendo que, si nos quedamos aquí, el problema de fondo aún no está suficientemente resuelto. Estoy de acuerdo, pues, con JÜRGEN HABERMAS —en el diagnóstico, pero no en la solución— cuando en diversos escritos, por ejemplo en el titulado «La modernidad, un proyecto incompleto»⁵ viene a defender que el proyecto de la modernidad no ha sido vencido por sus detractores «reaccionarios» ni destruido por los flacos servicios que le presta el esteticismo vacío de la cultura postmodernista. Decía que estoy de acuerdo en el diagnóstico pero no en la solución, y añado ahora que acepto el diagnóstico en el sentido de que no son suficientes las objeciones citadas, no en el sentido de que no sean válidas.

La complejidad del problema es grande. ¿Existen *la modernidad* y *la época moderna* como dos cosas distintas, o van perfectamente unidas, en el sentido de que *la época moderna* ha sido y es el desarrollo progresivo de los principios de *la modernidad*? Y, a su vez, ¿se pueden formular claramente los principios de la susodicha mo-

5. JÜRGEN HABERMAS, *La modernidad, un proyecto incompleto* (en *La posmodernidad*, Barcelona 1985). Cfr. también, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1985.

modernidad? Voy a sostener la tesis, ya apuntada, de que hay una *modernidad* y una *época moderna*, y de que *un* proyecto moderno es legítimo, pero que no es legítimo el proyecto que se ha conocido hasta nuestros días y desde hace tres siglos como modernidad, ni tampoco la interpretación que esa modernidad hace de los últimos cinco siglos, conocidos como la «época moderna».

Comenzaré por este último problema. Entiendo, contra la conocida interpretación de HANS BLUMENBERG en «Die Legitimität der Neuzeit»⁶, que la presunta «época moderna» no tiene una unidad tan marcada y que, al menos, se pueden distinguir en ella tres momentos. Por un lado, la primera época científico-filosófica. Filosofía y ciencia estaban estrechamente unidas incluso en los que pretendían ser científicos y no filosóficos. Es una época que tiene profunda sensación de innovar, pero no de crear. Aquí pueden estar un COPÉRNICO, un KEPLER, GALILEO, DESCARTES⁷, MALEBRANCHE, FÉNELON⁸. Es, si puedo hablar así, la modernidad católica.

Un segundo momento es el que viene preludiado sobre todo por BRUNO, y toma cuerpo con SPINOZA y LEIBNIZ, dos autores que están muy cercanos, a pesar de lo que LEIBNIZ pensaba. Este momento tiene una inspiración muy distinta del anterior, hasta llegar a sostener tesis radicalmente contrarias a él. Pero será el momento que acabe triunfando y constituyendo lo que históricamente se ha considerado la quintaesencia de la modernidad. Es la *negación*, explícita o implícita, *de la transcendencia*, y la aparición de la *primacía de la conciencia* lo que caracteriza, a mi juicio, a esta modernidad *par excellence*. Sus principales portaestandartes serán SPINOZA y KANT y su simbiosis la filosofía del idealismo alemán que, como es conocido, tiene como objetivo principal el desarrollar una buena síntesis, ampliada, de esos dos autores, continuándolos a su manera, pues ambos se les presentaban como no suficientemente válidos. Ahora bien, el fracaso del idealismo alemán es, al tiempo, el fracaso suyo y el de los autores en los que se basaba. Esto abre una situación de perplejidad y de

6. HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966.

7. Sobre una imagen más ajustada que la tradicional de la figura de Descartes, cfr. sobre todo la obra al respecto de F. Alquíe y de N. Grimaldi.

8. Cfr. al respecto, R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität*, Stuttgart 1963.

autolimitación, que es la que caracteriza al tercer momento de la época moderna: es el momento postmoderno, o romántico, si se quiere. La postmodernidad se abre ya en el XVIII, en cierto modo, y, sobre todo, en el XIX. El fracaso de la filosofía de la conciencia y de la inmanencia podría solventarse quizá si se abandonaban plenamente sus presupuestos, pero esto es lo que no se quería hacer. Entonces comienzan las huidas hacia atrás o hacia delante, siempre sin poder seguir lo que el idealismo había llevado a su fin y sin decidirse tampoco, como digo, a dar el salto y despedirse de la modernidad kantiana. Hemos tenido ya varios angustiados *zurück zu Kant!* — ¡volvamos a Kant! —, el último de los cuales era proclamado hace pocos meses por una conocida revista filosófica como la tarea del momento actual. Hemos conocido varios *zurück zu Kant!*, digo, pero antes los intentos de llevar hasta el final aquello que KANT había comenzado y no se había atrevido a acabar. Aquí hay que mencionar a SCHOPENHAUER y, sobre todo, a NIETZSCHE. Si se me permite un paralelismo arriesgado entre la Ilustración griega y la europea reciente, diría que los dos momentos de la sofística, encarnados respectivamente por PROTÁGORAS y los discípulos de GORGIAS, reaparecen en las figuras de KANT y NIETZSCHE. KANT es PROTÁGORAS; NIETZSCHE, CALICLES. A mi juicio, el paso del uno al otro es, en ambos casos por las mismas razones, punto menos que inevitable. Pero CALICLES y NIETZSCHE son y serán siempre la «mala conciencia» de una Ilustración que quiere evitar a toda costa las consecuencias de unos principios de los que, sin embargo, no quiere abjurar.

¿Cuáles son esos principios? ¿En qué consiste fundamentalmente esa Ilustración moderna, ese segundo momento que he denominado el de la *modernidad europea par excellence*? WALTER SCHULZ, en su extensa obra «Philosophie in der veränderten Welt» ha indicado para la filosofía cinco rasgos que, a mi juicio, serían los que podrían caracterizar esa modernidad: *Verwissenschaftlichung, Verinnerlichung, Verleiblichung und Vergeistigung, Vergeschichtlichung, Verantwortung*⁹. Esos rasgos podría haberlos hecho suyos también el primer momento de la época moderna, salvo la *Vergeschichtli-*

9. WALTER SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1976³. Los rasgos son: *Cientifización, interiorización, «antropologización», histori-*

chung. Así pues, lo característico no son sólo esos rasgos, sino la interpretación que de ellos hace la Ilustración desde sus ya citadas claves de *abandono*, en mayor o menor grado, *de la transcendencia* y de la *primacía de la conciencia*.

Pues bien, entiendo que lo *dialéctico* de la época citada como de la modernidad europea propiamente dicha consiste en que, al interpretar esos *cinco rasgos* desde esas *dos claves*, engendra siempre lo contrario de cada uno de ellos. Vamos a ver uno por uno cada caso, comenzando por el final, es decir, por la «*responsabilización*» o responsabilidad, simplemente.

La modernidad ha desarrollado un tipo de ética muy duro y riguroso. El «*rictus*» de seriedad de SPINOZA y KANT se ha perpetuado en el gesto profesoral de los políticos y académicos ilustrados que, hasta hace bien pocos años, nos repetían: ¡la moral ante todo! Es conocida la simpatía de los dos filósofos citados por la moral estoica. Ni una sonrisa ni una finura humorística: el humor presupone, en efecto, como bien ve KIERKEGAARD, que la moral no es la instancia suprema. Pero un moralismo de la razón o de la voluntad autónoma que tiene que guiarse exclusivamente por la ley universal, conduce necesariamente, como bien observa NIETZSCHE, a la disolución de la moral. Pues la ley universal no es cognoscible para el hombre en su forma objetiva, según KANT. Hemos de actuar conformemente a *la forma de lo racional*. Pero eso, ¿cómo se traduce en la práctica? Además, ¿tiene la voluntad humana tanta fuerza como para negarse en su deseo de felicidad terrenal, sin por ello buscar tampoco la felicidad eterna, obrando así por el puro respeto al deber? Teniendo en cuenta, hay que añadir además, que según la Ilustración no hay que contar con luces ni fuerzas que nos ayuden a tan esforzada acción. La consecuencia que se puede sacar, tanto de SPINOZA como de KANT, es la que saca NIETZSCHE, a saber, que si las cosas están así lo mejor que se puede hacer es... lo que a uno le dé la gana. Spinoza sostiene, muy éticamente, que obrar conformemente a la verdad inteligible es lo mejor. Pero como lo que nos espera a todos tras la muerte es la disolución en la sustancia universal, la mayor parte de la gente deja para el propio SPINOZA el

zación, responsabilización. Fuerzo conscientemente un poco la idea de Schulz, con intención. No puedo ahora entrar en la justificación de ello.

esfuerzo. KANT, como luterano que es, piensa que hay un mal radical en el hombre. ¿Cómo puede, pues, llegar a la altura mística más que feneloniana de pensar que podemos actuar, *de facto*, por el *puro respeto al deber universal*?¹⁰.

Así pues, el resultado del acérrimo moralismo puro intelectual y autónomo es la liquidación de la moral y su sustitución por la abstracta *moralidad*¹¹.

Pero esta paradoja se ha de continuar —para terminar el tratamiento de este primer aspecto—, en el problema político. Lo que una teoría de la conciencia autónoma, bien en los tanteos del libre-pensador SPINOZA, bien en la forma madura del pensador de Koenigsberg, tenía que sostener, es una forma democrática: libertad de cada conciencia, e igualdad entre ellas, precisamente para que ninguna pueda quitar la autonomía independiente a la otra. Pero está claro que, dada la maldad que *de facto* demuestran tener las conciencias autónomas, no se puede solucionar el problema de la convivencia más que con el recurso al dominio total y coactivo del Estado. Es la solución de ambos pensadores. Así pues, de una teoría que pediría el mínimo Estado posible, hemos ido a parar al craso dominio del Estado.

Después del quinto y último, pasemos al cuarto aspecto citado, la *historización*. Se trata de un rasgo que no aparece con el romanticismo de principios del XIX, sino ya antes. Se encuentra implícito en LEIBNIZ y más aún en KANT. Responde, de otro lado, a una tendencia marcada del pensamiento protestante alemán, como ha mostrado, por ejemplo, LUCIEN BRAUN en su «Histoire de l'Histoire de la Philosophie»¹².

Es cierto que el interés por lo histórico, poco vivo en el pensa-

10. R. Spaemann, en su obra antes citada, observa la enorme influencia del pensamiento de Fénelon en Rousseau (S. 155). Probablemente a través de Rousseau, conoce Kant a Fénelon. La relativa cercanía de la tradición mística con el *desinterés* predicado por Kant fue puesto de manifiesto ya en vida de Kant. Spaemann cita la obra de C. A. Willman «De similitudine inter Mysticismus purum et kantianam religionis doctrinam», publicada en Bielefeld en 1797 (S. 234).

11. Obsérvese la sobrecarga de *moralidad* pública que hoy sufrimos, predicada por quienes dicen no profesar una *moral*, y no la profesan de hecho.

12. LUCIEN BRAUN, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, París 1973.

miento antiguo, empieza a desarrollarse más fuertemente por la influencia de la tradición judeo-cristiana en la época medieval. Pero el estilo escolástico hizo que lo que tenía importancia vital no fuera aparentemente tematizado. Es la Ilustración, la que, por diferentes motivos, va poniendo la historia en primer plano, en su forma teórica bajo el desarrollo de la *conciencia historiográfica* y en su forma práctica mediante el despliegue de uno de los leit-motiv favoritos de la modernidad, a saber, el del *progreso*. ¿De dónde la obsesión por el progreso? Si no valen las *iluminaciones divinas* a las que se había remitido el primer momento de la época moderna, no vale propiamente hablando lo sobrenatural, y, además, hay que tener mucho cuidado con todo tipo de «Schwärmerei»¹³, vale, sin embargo, todavía el recurso a la luz, siempre que ésta sea la «verdadera», o sea, la luz de la razón. «Light, true light, in the minds is, or can be nothing else but the evidence of the truth of any proposition...» había dicho JOHN LOCKE en su famoso *Essay concerning human understanding*¹⁴. El siglo XVIII había hecho propia la idea y FONTENELLE la sanciona: «Il s'est répandu depuis un temps un esprit philosophique presque tout nouveau, une lumière qui n'avait guères éclairé nos ancêtres»¹⁵. Ahora bien, esta luz no era muy potente. La Ilustración acusaba a las épocas pasadas de oscuridad, pero ella misma se daba cuenta, hasta cierto punto, de sus amplias zonas de sombra. Así, antes que negar la luz propia, lanza una teoría de la *iluminación creciente y autónoma*. Era el mito del *progreso*.

En lo que se refiere a la *conciencia historiográfica*, fruto, este sí, en su madurez, más tardío de la Ilustración, es primero la «Vernunft in der Geschichte»¹⁶ hegeliana, y después *el espíritu de la*

13. La desconfianza hacia la «exaltación fanática» o «altruismo», muy justificable en general, es en la época moderna, sin embargo, desde el primer momento, un indicio de la tendencia a cerrar la conciencia sobre sí misma.

14. JOHN LOCKE, *Essay concerning human understanding*, Book IV, ch. 19, 13.

15. Cit. por C.v. BORMANN, en *H. W. Phil.*, 5, S. 287.

16. La «razón en la historia» es un intento poderoso de sintetizar lo eterno con lo temporal. Supone, pues, un esfuerzo por desarrollar una filosofía de la modernidad. Pero el intento fracasa, a mi juicio, por la mezcla de intelecto y voluntad que hace Hegel (ver, p. ej., la *Einleitung* a la *Filosofía del Derecho*). La prueba de que el ensayo de filosofía de modernidad fracasa es que la filosofía hegeliana es, presuntamente, un saber absoluto que, sin embargo,

crítica en el estudio del pasado, la crítica frente a la tradición, las que van a lograr lanzar resonantemente el nuevo hallazgo, la nueva *ciencia histórica*.

Pero uno y otro proyectos entran en callejones sin salida, como podemos ver hoy, y el propio SCHULZ con pena reconoce. La *conciencia historiográfica* ha creado una relación distante con el pasado, en la cual éste ha dejado de estar verdaderamente vivo en nosotros —precisamente como tradición— y se ha convertido, bien en una antigualla arqueológica, bien en un elemento de combate retórico, es decir, en algo que se instrumentaliza para la lucha política. Así, en ambos casos, el pasado ya no es propiamente histórico, pues no *pervive* en mí. Tanto el *museísmo* como el *panfletismo* rompen la verdadera forma de vivencia histórica. En lo que se refiere al *progreso*, ya el propio siglo XVIII sentenció contra su optimismo, pero han sido las tragedias del XX las que —recordemos la figura dramática de ADORNO— nos han tenido que enfrentar con la dura verdad de que el presunto progreso de la razón —que presuntamente empujaba hacia delante con la historia misma, de modo seguro e *irreversible*, de tal manera que había historia verdadera en la medida en que había progreso— ese «progreso»... condujo a Auschwitz, a los campos de exterminio, al nazismo.

El tercer rasgo es la «*antropologización*» (*Verleiblichung und Vergeistigung*). Haciendo una simplificación, se podría decir que es el rasgo más característico de la modernidad. La atención se centra progresivamente en el hombre, tras las épocas que lo centraron en el Cosmos o en Dios. Aquí es donde el sarcasmo dialéctico es más agudo. Una filosofía que se centra en el hombre y... que acaba perdiendo al hombre. No es ya sólo que se pueda decir —como FOUCAULT— que el hombre es un invento del siglo XVIII. Es que hoy, en la «cultura de la modernidad», el hombre no le interesa a nadie. Lo que le interesa a cada uno es su placer, pero eso es otra cosa. Que el hombre no le interesa a nadie, salvo como *divertimento* para los antropólogos culturales, se puede ver sobre todo en la desaparición de la natalidad. Pero todo esto son apreciaciones empíricas. Desde el punto de vista filosófico hay que decir que, si bien la

no nos enseña *prácticamente* nada: ni a dominar el mundo, ni a las propias pasiones.

ontología clásica no daba un estatuto central al hombre —aunque sí medial, lo que no es lo mismo—, le daba sin embargo nada menos que un *ser*. Aquí es donde, por el contrario, se va a ver mejor el carácter sofisticado de la modernidad europea. Considerar al hombre como una conciencia central y centrante que tiene al mundo en torno como mero fenómeno, es abrir el paso a considerar que yo no existo más que con relación a un fenómeno, y, de esa manera, que no valgo mucho más que él. En la *mundanidad fenoménica* se acaba disolviendo mi yo, por más que intente salvarlo como «la otra cara de la moneda» de esa mundanidad. Y tampoco los esfuerzos de KANT por trascender el mundo sirven de mucho desde el punto de vista antropológico, pues, en el fondo, para él, cada hombre no es más que un *accidente* (*accidens*) de la especie humana¹⁷.

En lo que se refiere al segundo aspecto, la *interiorización*, la modernidad quería superar una filosofía anterior presuntamente muy pobre, por ser realista, y, por ende, se decía, *cósica* e ingenua, o bien una filosofía sólo objetivista. Pero la interiorización se pierde definitivamente en aquel en quien al parecer menos se debía haber perdido, o sea, en HEGEL. HEGEL acaba *objetivando* la vida misma de la conciencia subjetiva.

A mi juicio, el fracaso de la modernidad en el tema de la interiorización es de los más clamorosos y se debe a que, si no se sabe distinguir entre intelecto y voluntad, la interioridad se pierde. Pero justamente SPINOZA y KANT apenas pueden distinguir entre intelecto y voluntad, y el idealismo terminará el trabajo, estableciendo una mezcla total entre ambas facultades, a las que, además, se les quita el carácter de facultades.

No puede haber *interioridad* si no hay, al tiempo, *exterioridad*. Pero, así como la voluntad abre a la *alteridad*, estableciendo una *exterioridad existencial*, el intelecto actúa siempre en forma de *identidad*. Pues bien, cuando —como en la Ilustración— se confunde intelecto y voluntad *en favor del intelecto*, y se establece la conciencia absoluta, la gran paradoja y dificultad, tremendamente sentida por SCHELLING, es dónde está *otro*. Ahora bien, si no hay *otro*, existencialmente *otro*, no hay *amor*, y si no hay *amor* no hay interioridad.

17. Cfr. p. ej., *Reflexionen zur Moralphilosophie*, en «Kant's gesammelte Schriften», Band XIX, S. 103.

El primer aspecto, la *cientifización*, ha quedado deliberadamente para el final, pues ya había anunciado que, a mi juicio, es el más importante. Sin el apoyo en él, la modernidad europea habría quedado como una repetición tardía y lenta del proceso ilustrado de la sofística griega. El fenómeno de la conexión entre ciencia y filosofía en esta época europea va desde LEIBNIZ, que aún es filósofo y científico al tiempo —y en cierto modo filósofo desde la ciencia—, pasando por KANT, que es un filósofo que interpreta la ciencia, hasta llegar a HEGEL que es un filósofo que hace ciencia desde la filosofía. Con LEIBNIZ un científico aún puede hablar. Por KANT se puede interesar y estar más o menos de acuerdo con sus interpretaciones cognitivas. HEGEL es ya un disparate para los científicos. Si las cosas están así, ¿por qué puede la modernidad ilustrada europea arrogarse y apropiarse el prestigio de una ciencia que puede estar conectada con ella *de facto*, pero que filosóficamente es dudoso que le pertenezca?

Se puede contestar remitiéndose a explicaciones ocasionales: la modernidad ha sido lo suficientemente hábil para hacerlo, montando un buen aparato publicitario y convirtiendo con KANT en aparentemente plausible una interpretación de la ciencia —la suya— que no tiene por qué ser *la verdadera*. Aunque me parece que hay algo de verdad en esta tesis, no pienso, sin embargo, que sea suficiente. El problema, sin duda, es difícil. No hay que olvidar que la ciencia moderna ha podido ser interpretada tanto como una reposición del método democrático, fuertemente teñido por el *escepticismo* de fondo de un LUCRECIO CARO, como —de otra forma—, como un triunfo del pitagorismo o del platonismo de la naturaleza (así, por ejemplo, G. MARTÍN, W. HEISENBERG), es decir, como algo *nada escéptico*.

A mi juicio, la dificultad principal está en que en este primer aspecto, es más difícil de mostrar que en los anteriores que la interpretación que se hace de él desde las dos claves modernas —no trascendencia y conciencia inmanente— lo haga imposible, es decir, que por culpa de esa interpretación la ciencia se convierta en su contrario, en una *no ciencia*. Más aún: se puede pretender argumentar, con razones plausibles, que efectivamente la modernidad da la correcta interpretación —y la interpretación cristiana— de la ciencia. Basta para ello con recurrir al argumento de la superioridad del hombre frente a la Naturaleza; al carácter espontáneo y universal de la conciencia, frente a la pesantez y particularidad de lo natural; y,

sobre todo, al *dominio* que el hombre ha de ejercer sobre ella. Pues el mandato primero era: *¡dominad la tierra!* Son estos argumentos los que mejor parecen encajar con el estilo propio —ya desde DESCARTES *inventivo*— de la ciencia nueva, que, aparte de proclamar su independencia y superioridad especulativa sobre las inclinaciones inmediatas que suscita el mundo sensorial, afirma su objetivo dominador desde el principio: *saber para poder*, para poseer el mundo y dominarlo.

El saber antiguo y medieval se habría equivocado al convertir en objeto de contemplación lo que es objeto de dominación. No tenemos que contemplar el mundo: hemos de transformarlo. Necesitamos, pues, un saber que pueda lograr eso, y ese saber será la ciencia nueva.

Ahora bien, en la medida en que la modernidad suprime a los dos maestros tradicionales —*la luz sobrenatural*, y *las inclinaciones «naturales»*—, acaba suprimiendo todo maestro. La afirmación frente al mundo se convierte así en una autoafirmación absoluta y sin presupuesto alguno. Es lo que dice BLUMENBERG: «Die Selbstbehauptung bestimmt die Radikalität der Vernunft, nicht ihre Logik. Durch eine extreme Nötigung zur Selbstbehauptung ist die Idee der Epoche als einer aus dem Nichts ansetzenden Selbstbegründung hervorgegangen»¹⁸. Pues bien, desde el presupuesto de que la ciencia es algo del hombre y de que el hombre se autofunda, surge una ciencia dominadora, transformadora radical, tecnológicamente revolucionaria. Puede muy bien esa ciencia ser acusada de producir trastornos ecológicos, morales y sociales sin cuento. Pero ¿puede también ser acusada de no ser ciencia? Quizá esa ciencia engendra muchos males, pero... ¿es una *no ciencia*, un *no saber*? No es fácil afirmarlo, y menos cuando demuestra día a día que es capaz de realizar lo que prometía, a saber, transformar el mundo. Esa parece ser su justificación última.

Así pues, nos hemos de preguntar: ¿es una verdadera transfor-

18. «La autoafirmación determina la radicalidad de la razón; no la determina su lógica. Por un forzamiento extremo a la autoafirmación surgió la idea de la época (moderna) como una autofundación puesta desde la nada» HANS BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974 (S. 112-113).

mación la que lleva a cabo, o más bien una destrucción? Si es lo primero, la carta de naturaleza de esa ciencia está definitivamente adquirida. Pero si es lo segundo, como sostienen ciertos postmodernos, no por ello dejaría de ser ciencia en cierto sentido: saber destruir es también un saber. El diablo es malo, pero no es tonto; tiene sus técnicas.

Pero en cualquier caso, y este es el punto, no podemos *probar definitivamente*, según los criterios de un saber científico transformativo, si podemos transformarlo todo, y todo como nos dé la gana, o si no podemos. Pues cada triunfo científico puede que no sea más que aparente y engendre su contrario. Pero, por la misma razón, cada destrucción realizada mediante la ciencia puede que no sea más que un fallo accidental que, corregido, nos pueda llevar a grandes logros. No quiero negar, en absoluto, que muchos procesos científicos hayan fracasado y que se pueda ver en eso el fracaso de la petulancia de una razón que no respeta la naturaleza. No lo niego; antes bien me parece que la naturaleza se está «vengando» día a día de los que dicen que la transforman como quieren. Pero lo que quiero decir es que mientras la vida siga, siempre esa ciencia podrá contraargumentar remitiéndose al *futuro*: el futuro probará la verdad. Y el futuro continúa y no tenemos noticia de hasta cuando. Quizá, científicamente hablando, continúe *ad infinitum*.

Voy a decirlo de otra manera: si conociéramos el *fin* de nuestra vida, en el sentido de lo que pudiera plenificarla, y el *término* del proceso en que consiste el mundo, entonces nuestra ciencia de la naturaleza y nuestra ciencia ética engarzarían perfectamente, ajustarían bien. Pero si conociéramos el término, el futuro ya no sería plenamente futuro, sino el mero despliegue fáctico del plan sabido.

Podemos ver el futuro al menos de tres maneras. Como *despliegue de un plan* (con término), como *innovación pura* y como *prosecución infinita* (sin término). Pues bien, la modernidad europea opta progresivamente por este último punto de vista. Y es fácil entender porqué: la importancia extraordinaria que la modernidad le da al futuro deriva de la misma estructura de la ciencia moderna, que tanto en su matematismo como en su empirismo están remitiendo continuamente a la *prosecución*. Efectivamente, tanto la *matemática* como la *materia sensible* se apoyan sobre un concepto de *infinito no integrado*, es decir, sobre un concepto de *infinito como prosecución*.

Ahora bien, esto quiere decir que la ciencia moderna parece estar desconectada *a radice* de los juicios morales que, en su forma clásica, exigían la forma de la finalidad y de la perfección integrada. Esto, que ha desconcertado y desazonado tanto a los filósofos clásicos como ahora a los marxistas, había sido visto ya por SCHELLING; visto, pero, a mi juicio, no bien resuelto. Alguien podría decir: no es problema; una cosa es la ciencia natural y otra la moral. Pienso, con SCHELLING, que sí es problema. Desde luego, se trata de dos ciencias diversas. Pero el hombre es una unidad, cuerpo y alma, con un pie en la naturaleza y otro en el espíritu. Si no se ve el punto de conexión, la situación es grave. A los hechos me remito.

La gravedad del caso está pidiendo una solución. Pues bien, casi haciendo un ejercicio de puro romanticismo postmoderno, me aventuro a diseñarla en pocas palabras.

La metafísica se divide en tres partes: metafísica del ser, metafísica del deber, y metafísica del tener. La metafísica del ser es la del pasado, la del deber es la del futuro, y la del tener la del presente; se entiende, del *presente temporal*, y ahí está la clave.

La clave de la *modernidad* —ahora ya no entendida como época histórica que ha defendido las tesis expuestas, sino en sí misma considerada— está, a mi juicio, en el *presente temporal*. La época ilustrada de los últimos siglos es *una* interpretación posible de la modernidad. Pero hay otras.

La expresión *presente temporal* indica la esencia de la modernidad, que es la *moda*. El descuido de la filosofía de la moda es uno de los fallos más graves de la historia del pensamiento.

Querer estar a la moda significa querer dominar el presente temporal. Sólo lo que es universal y, al tiempo, existencial, o, si se quiere, concreto, tiene poder. Ahora bien, la moda es *forma* y, por tanto, universalidad, pues además no se da sólo en uno, sino que la moda es la *forma conectiva* entre los hombres en un momento dado. Y, de otro lado, la moda es *concreta*, puesto que supone siempre una actitud existencial. Así pues, para parafrasear a mi modo la terminología hegeliana, diré que la moda es un *universal concreto*. Es el *universal concreto* referido al *presente temporal*.

Siempre estamos en presente temporal. Si el tiempo avanza; si, como se dice, vamos hacia el futuro, eso no implica que el futuro tenga ninguna importancia en sí. Lo que tiene importancia es que

cada momento del decurso histórico es una oportunidad que se me ofrece para encarnar algo eterno en lo pasajero, haciéndolo o no de la manera adecuada. Y esa adecuación, ese punto justo, se podría decir con GRACIÁN, es la moda.

Pues encarnar lo eterno en lo temporal de modo universal concreto es el problema del *tener*. Las virtudes son nuestro ser, las tareas nuestro deber, pero nuestra inserción en el tiempo y en el mundo, ese es nuestro tener.

Si sostenemos que el mundo es infinito según la prosecución, puede que sea difícil incluirlo directamente en la metafísica del ser y de la contemplación, pero entra directamente en la metafísica del tener, de la recta posesión.

Sostengo, pues, que hay una buena y una mala moda —y todos los grados intermedios— una buena y una mala modernidad, y que la diferencia se marca por un criterio fundamental, a saber: cómo entendemos y ejercitamos nuestro *tener*, nuestra posesión del mundo.

Si alguien repasa despacio las diferentes variantes de lo que *cómo época* se ha llamado modernidad, verá que las diversas teorías producen otras tantas prácticas diversas, pero que suponen siempre una inapropiada *metafísica del tener*, una idea de lo que es *poseer* y *ser en el mundo* inadecuada. O, dicho en otros términos, que una época —como la medieval, por ejemplo— que pretendía medir el valor de verdad por su referencia a los principios, debía pedir una justificación última en la metafísica del ser y de las virtudes intelectuales. Y una época, como la nuestra, que pretende medir el valor de verdad por su referencia a los resultados —la eficacia, las consecuencias— ha de mostrar su justificación en la metafísica del tener.

La metafísica del ser remite a las virtudes aristocráticas, hoy tan olvidadas como esa metafísica. La metafísica del deber pide las virtudes profesionales, hoy tan ensalzadas como incorrectamente vividas. La metafísica del tener exige las virtudes de la templanza, y ahí está, entre los tres, el mayor fallo actual. Porque la falta de esas virtudes en una época toda ella volcada al *tener*, por razón del descubrimiento de una ciencia que nos enseña a dominar el mundo, es la señal de que esa ciencia, y lo voy a decir ya, es sí un saber, pero no un verdadero saber en su utilización actual, porque lejos de cumplir su fin —dominar el mundo— hace que el mundo nos domine a nosotros.

El criterio final de verdad para una ciencia del dominio no puede ser otro que el del dominio. Es decir, que nuestro saber nos haga dominadores y no, como ahora sucede, dominados.

Pero afirmo que al mundo hay que dominarlo, que la ciencia moderna utilizada según el criterio citado es una gran cosa. Y afirmo más: ese dominio es una exigencia moral. Así, cada nuevo momento es una nueva ocasión para ir hacia atrás, para profundizar más en la verdad eterna —teórica y práctica— de la naturaleza y del hombre. Y, al acercarse así a su originalidad, a su *novedad*, aumentar el dominio, pues sólo el que es libre domina, pero sólo la verdad nos hace libres. Cada instante significa también una *nueva y diferente forma de encontrar la originalidad*. He aquí, apuntada, la conexión de historia y eternidad. Y he aquí, en su conjunto, el significado esencial de la moda.

WERNER SOMBART, uno de los pocos que se han hecho cargo de la profunda carga metafísica del concepto de moda, nos dice: «Die Mode ist des Capitalismus liebstes Kind»¹⁹. «La moda es la criatura preferida del capitalismo». Efectivamente, el capitalismo —la más hábil de las variantes de la época moderna— se da cuenta admirablemente de que ya estamos en una época filosófica, y busca instaurar el universal concreto en cada aspecto y momento de la vida. Esto es lo que la época medieval, época de la particularidad y del abandono del mundo, no había sabido ver. Pero el capitalismo, por carecer de una buena metafísica del tener, desaprovecha su gran hallazgo y engendra la sociedad de consumo, la sociedad en la que el hombre es dominado por su propia obra.

No hay, pues, otra solución, que la de realizar correctamente el universal concreto, hacer una moda y una modernidad correctas, es decir, una modernidad en la que el espíritu domine adecuadamente sobre un mundo al que hace cada día más bello al transfundirlo en su ser y al transfigurarlo por la comunicación de la gracia.

19. WERNER SOMBART, *Wirtschaft und Mode*, Wiesbaden 1902 (S. 23).