

Aurora de la razón radical

JOSÉ VILLALOBOS DOMÍNGUEZ*

I. TEORÍA Y SENTIDO DE LA MODERNIDAD

Hierve en el momento actual la lucha entre los defensores de la Modernidad y los de la nueva época que está surgiendo. Es una renovada versión de la polémica entre la *via antiqua* y la *via moderna* que surge en el siglo XIV, o la *querelle des anciens et des modernes* del siglo XVIII. Pero esta vez las discrepancias llegan a las diversas interpretaciones sobre el sentido de la nueva época, que por ser en la que vivimos y vamos a vivir nos es perentorio su conocimiento. Primero es preciso abordar una comprensión de la época moderna, de la teoría y sentido de la Modernidad; segundo, fijar la crisis o fin de la Modernidad y la aparición de la nueva época, a la que denominaremos provisionalmente ‘época radical’; tercero, estudiar algunos aspectos de la cultura en que se muestran los cambios de la nueva época, la aurora de la razón radical.

Hemos de partir de una reflexión sobre la *Modernidad*, intentar hacer su descripción teórica e interpretar su sentido, pues ella constituye el suelo o base sobre la que en la actualidad actuamos y pensamos los ámbitos de la cultura o aspectos de la vida. La Modernidad es la época surgida en el Renacimiento y que, llegada hasta nosotros, es la antecedente a la nuestra. El hombre moderno se ha enfrentado a *todos los aspectos de la vida* que le han interesado de modo moderno: ha vivido *more moderno* todas las dimensiones de lo humano, le ha dado una forma de comprender *more moderno*.

* Catedrático de Metafísica en la Universidad de Sevilla.

Así se ha enfrentado a la política de modo moderno. El hombre moderno del Renacimiento actúa y contempla la política de modo diferente a como lo fue en la época anterior –la medievalidad–; entre otras razones, porque hay fenómenos nuevos, que cambian la relación del hombre con la comunidad. La primera Modernidad o Renacimiento es el momento en el que surge el Estado; se le suele llamar el estado moderno, ya que antes no había existido con tales características. España es la primera en construir un estado moderno; los Reyes Católicos crean un estado centralizado (ejército, finanzas), con un incipiente funcionariado para regir España. A imitación del estado español se forma el estado moderno en Francia y otros países, Alemania e Italia solamente lo lograrán ya avanzada la tercera Modernidad. Igualmente ocurre en la pedagogía, la técnica u otro aspecto de la cultura.

Así la ciencia y en especial la metafísica son vividas de modo moderno. La metafísica de la Modernidad se expresa en ruptura con la metafísica de la medievalidad; no se sienten herederos de la metafísica de los medievales. Descartes lo expresa metafóricamente en el *Discurso del método*, cuando dice que su trabajo como metafísico es semejante al del urbanista que destruye los edificios y calles de la vieja ciudad medieval, tan oscuras y complicadas, y vuelve a construir todo meramente de modo geométrico y racional. La metafísica moderna hace avanzar la metafísica en general en lo referente a su concepto y método; también el resto de la ciencias de la Modernidad, que en este período comienzan a independizarse, realiza aportaciones en lo referente a su conceptualización y a sus posibilidades y límites metodológicos.

Debemos preguntarnos qué es la Modernidad, para poder entender las manifestaciones culturales: políticas, pedagógicas, técnicas, etc., y en especial la metafísica. ¿En qué consiste la *Modernidad*? Con ‘Modernidad’ se quiere indicar la ‘imagen del mundo’ (*Weltanschauung*) de la Edad Moderna. Así hemos de buscar; pues cada época histórica tiene una imagen del mundo diferente, que sirve de marco pensante de referencia y se refleja en todos los campos de la existencia humana. Es tarea de la filosofía, más allá de los hechos históricos (caída del Imperio romano, descubrimiento de América), que simbólicamente nos sirven para separar las edades históricas, describir las ‘cosmovisiones’ diferentes de las diversas épocas.

Un aspecto a considerar se refiere a si las ‘imágenes del mundo’ de una época anterior desaparecen en las siguientes. El hecho histórico con que, simbólicamente, acabó la Edad Media no señala que todos los hombres comenzaron a ser modernos; por el contrario, durante la Modernidad hubo hombres que siguieron viviendo y pensando de acuerdo a la cosmovisión medieval; también es verdad que otros comenzaron a ser

modernos antes del hecho histórico con el que se dice que comienza la Edad Moderna. Por ello podemos plantear la cuestión de si hoy hay hombres que ya no son modernos; es decir, que son modernos, del mismo modo que siguen siendo medievales o antiguos: no podemos dejar de ser lo que ha sido el hombre europeo. Son hombres que piensan de una forma nueva, que habrá de plasmarse más adelante en una cosmovisión que anuncia una época por venir.

Romano Guardini en su obra *El fin de la Modernidad*¹ ha hecho una descripción detenida y relevante de la imagen del mundo de la Modernidad. Y en su libro *El poder*, que continúa la temática del citado antes, hace esta caracterización: «la Edad Moderna intenta adueñarse del mundo partiendo de una cercanía antes desconocida de la inteligencia y de la técnica a la realidad. Lo que define la imagen de la existencia creada por ella es el poder sobre la naturaleza. Por medio de la investigación, la planificación y la transformación técnica el hombre se apodera de las cosas en una forma cada vez más rápida»².

Esencialmente la cosmovisión moderna está definida por el intento realizado por el hombre, con su poder (*die Macht*), para dominar la naturaleza. Es lo que se observa en el hombre moderno: Bacon, Maquiavelo, Descartes, Newton...; y ese dominio, en todas direcciones, es un intento de situar al hombre como señor y dueño de lo real y de la realidad. Dicho en la versión más usual, el Renacimiento representa el individualismo y el antropocentrismo frente al teocentrismo medieval. Preferimos, por más completa, la interpretación de que la Modernidad está definida por el dominio de la naturaleza en todos los campos o ámbitos de la vida humana teórica y práxica.

Los hombres modernos autointerpretan la Modernidad diferencialmente de la antigüedad, pero en continuidad con ella, quedando entre ambas etapas la medievalidad por oposición a la cual se definen. Esta visión moderna restringe enormemente el concepto de medievalidad, ya que olvida diez siglos de historia cultural, y no tiene tampoco en cuenta el papel de transmisión de la antigüedad que tuvo el medievo. Desde esta visión se comprende lo moderno como verdadero y vigente, mientras que lo medieval se ve como incorrecto y periclitado. Este modo de comprensión del pasado nos lleva a una absolutización de la Modernidad (Kant y Hegel no escapan a esta tendencia), desde la cual toda etapa se mide; pero de esta forma se acabaron los 'tiempos nuevos' y nos quedamos sin criterios para analizar nuevas épocas.

¹ R. Guardini, *Obras*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1981, vol. I, pp. 53-69.

² *Ibid.*, p. 167.

La Modernidad ocupa cinco siglos (del XVI al XX), muy pocos en comparación con la antigüedad y la medievalidad, pero que, debido a su cercanía, resulta difícil mantener con ella la perspectiva y distanciamiento históricos. En ella se dan etapas en las que queda de fondo la cosmovisión moderna, aunque se va modulando; las llamamos, según hemos referido antes, primera, segunda y tercera Modernidad.

La primera Modernidad corresponde al Renacimiento. La cuestión de los límites del Renacimiento es un problema historiográfico, pues su comienzo y acabamiento no coincide en los diversos países.

La segunda Modernidad recorre los siglos XVII-XVIII y recibe diferentes nombres, según los campos culturales; por ej. en música se llama globalmente barroca a la música de XVII y XVIII, y en artes plásticas sólo al XVII. En filosofía, el siglo XVIII se hizo llamar 'siglo de la ilustración', y los filósofos dieciochescos se sienten ilustrados; por el contrario, los filósofos del XVII no tienen un rótulo colectivo. Estos dos siglos, en filosofía, pueden ser llamados 'Ilustración', porque los filósofos del XVII prepararon básicamente la tarea ilustrada que después llevan a su plenitud los dieciochescos. Hay una continuidad entre el Descartes de las *Regulae ad directionem ingenii* y el Kant de la *Crítica de la razón pura*: una tarea ilustrada en relación a los límites del conocimiento.

Llamamos tercera Modernidad a los siglos XIX y XX. Los historiadores la llaman 'contemporánea' y suelen configurarla desde hechos históricos influyentes (revolución francesa, revolución industrial, aparición de las masas, guerras mundiales europeas, etc.) esta inflexión histórica. El siglo XX se da en continuidad con el XIX, cuando no aparece como un siglo meramente epigonal.

El hombre moderno, en sus tres etapas, se quiere sentir dueño y realizador de la realidad. Analicemos ejemplos de cómo la cosmovisión moderna, caracterizada esencialmente por el poder o dominio de la naturaleza, se plasma en diferentes aspectos culturales de la Modernidad.

La ciencia física es la gran creación de este período, la física clásica. Es Galileo el primero que crea la gran síntesis moderna de esa ciencia (la llama 'nueva ciencia'); pero ha sido en el Renacimiento cuando ha aparecido la idea no de comprender la naturaleza, sino de dominarla. La ciencia domina la naturaleza a su modo: su intención es apresar los fenómenos teóricamente, para dominarlos después técnicamente. Su objetivo lo logra con dos operaciones.

En primer lugar logra repetir el fenómeno en el laboratorio, es el experimento; si el hombre es capaz de repetir los fenómenos físicos en el laboratorio, es que es posible dominarlos. Hasta ahora los filósofos físicos habían observado e interpretado la naturaleza; la novedad reside

en que el experimento lleva a la aplicación, a la técnica, Si en el experimento se repite el fenómeno a conveniencia, entonces se le está aprendiendo. En segundo lugar, la física apresa esos fenómenos, porque logra medirlos, ya sea matemáticamente ya sea empíricamente. No interesa qué sean los fenómenos, sino cómo pueden ser medidos, de ahí que puedan simbolizarse en una fórmula. La fórmula matemática es el apresamiento del fenómeno, en cuanto que midiéndolo podemos también repetirlo, comenzando una ciencia por convenciones. Así, la masa en la fórmula newtoniana se sabe que no existe empíricamente, sino que es una convención abstracta e ideal de la materia; y lo mismo sucede con el vacío para fijar las leyes de caída de los graves.

La Física impone un gran avance, convirtiéndose en paradigma para el resto de las ciencias. Este paradigma es recogido por Descartes y otros pensadores modernos; Kant declara que pretende utilizar los recursos de la física newtoniana y plasmarlos en la metafísica. Quieren hacer filosofía al modo matemático: Spinoza explicita una ética demostrada *more geometrico*. Es difícil mostrar a alguien que una acción esté bien o mal *more geometrico*, y al intentarlo Spinoza elabora una ética sin resquicio para pensar y actuar libremente, pues según la metodología matemática todo se deduce necesariamente.

Estos planteamientos repercuten en la interpretación filosófica del hombre (antropología filosófica). En la Modernidad el hombre se siente dominador de la naturaleza con el instrumento *que le proporciona la física, ¿ocurre esto en la medievalidad?* En la medievalidad el hombre se siente poseedor temporal de la naturaleza, del mundo, pero su auténtico dueño es Dios, que es su creador (aludiendo a la distinción jurídica entre posesión y propiedad); por ello el hombre no puede abusar de la naturaleza. El «Cántico de las criaturas» de San Francisco de Asís³, en que nos habla del hermano sol, de la hermana luna, del hermano viento... no sería entendido por un hombre de la Modernidad. Para Descartes el sujeto es dominador racional de la naturaleza, no es su hermano o su igual, es su dueño; y no digamos Kant, Hegel o los positivistas (así Marx, que es un positivista decimonónico, repite en este sentido la frase de que no quiere interpretar la realidad, sino transformarla; frase que no expresa sino lo ya dicho por los filósofos de la Modernidad renacentista e ilustrada). Tal vez hoy, con el fin de la Modernidad, comience a haber hombres que encuentren sentido al himno franciscano sobre la naturaleza.

³ F. de Asís, *Escritos, biografías, documentos de la época*. Madrid: BAC, 1985, pp. 49-50.

Usando el dominio de la naturaleza al modo de la física se produce una interpretación del hombre diferente de la de épocas anteriores. En la medievalidad el hombre no era dueño, sino poseedor de la naturaleza, y en la antigüedad se autocomprendía como un elemento a la intemperie de la naturaleza y dominado por ella.

También influye la imagen del mundo moderna en la concepción general de la educación. Los ilustrados aspiraban a la formación del pueblo, y para ello idearon la 'Enciclopedia', que, como compendio de todo lo que debe ser conocido, pondría en manos de los hombres el conocimiento que les daría el dominio o poder. Si los hombres acceden al conocimiento, a la razón, tendrán el dominio de la naturaleza. Pero en ese afán sustituyeron la iniciativa libre de las personas por la autoridad del Estado, o al menos por la hegemonía de las élites. El pueblo se resistió a esta idea de los intelectuales, pues imponía muchas limitaciones y exclusiones.

Lo anteriormente dicho pertenece a la segunda Modernidad, pero mucho de ello queda en la polémica educativa de la tercera Modernidad entre sociedad y estado. El monopolio del término 'público', identificado con la enseñanza estatal, es una agresividad innecesaria, pero que implícitamente defiende que solamente el Estado puede ser titular del derecho a enseñar. La contradicción entre los medios de educación de la sociedad o del Estado, o entre libertad y estatismo serán superados en la época por venir sin la negación de ninguno de ambos aspectos.

II. CRISIS DE LA MODERNIDAD Y COMIENZO DE LA EPOCA RADICAL

Nos encontramos con el *hecho* que se ha dado en llamar 'fin o crisis de la Modernidad'. Caben diversas *interpretaciones del* mismo, decantándonos en el sentido de que esta crisis abre a una nueva cosmovisión del hombre occidental europeo. Guardini ha señalado agudamente el hecho y su interpretación. Describe así el hecho: «en lo esencial la edad moderna toca a su fin, ahora bien, la estructura de una época solamente se hace patente en su conjunto cuando esa época se hunde. Existe entonces la probabilidad de poderla describir enfrentándose con ella sin admiración ni prejuicios»⁴. El rótulo 'fin de la Modernidad' no sólo indica que ha acabado la edad moderna sino también el modo de vida moderno—esto es la cosmovisión moderna— y el modo de hacer ciencia en la Modernidad. La Modernidad confía en la razón al extremo de defender que el conocimiento y la ciencia producirían de modo inmediato la felicidad a los hombres.

⁴ R. Guardini, *op. cit.*, pp. 31-32.

También ofrece Guardini su interpretación: «la edad moderna está todavía sacando por todas partes sus consecuencias últimas, en la época que todavía no tiene nombre y que nosotros sentimos latir por doquier, aun cuando lo que constituye la esencia de esa edad moderna no sea ya lo que define el carácter auténtico de la nueva época histórica que comienza»⁵. Ambas afirmaciones, sobre el fin de la Modernidad y el comienzo de la «época que todavía no tiene nombre», se publicaron en 1950-51, una fecha relativamente temprana y un certero resultado. Es el marco conceptual en que nos moveremos en este párrafo.

Desde hace unos años encontramos una auténtica inflación de libros sobre la denominada ‘crisis de la Modernidad’, cuyo origen conceptual –conviene destacar– se halla en la temática surgida en la *década de los 30*. Estos libros se escriben dentro de un clima de decaimiento y dudas producido después de la primera Guerra Mundial; tarea historiográfica a la que sólo podemos aludir, pues nuestro objetivo es otro distinto.

La cuestión de la ‘crisis’ se palpaba en el ambiente, y quien inicia la reflexión histórica sobre ella es Spengler. Su obra *La decadencia de Occidente* (publicada en 1918-1921) está influida al mismo tiempo por la visión naturalista (de origen positivista) y el culturalismo irracionalista (de cuño nietzscheano). El historiador alemán interpreta los hechos históricos (culturales, políticos, económicos) en orden a la búsqueda de su morfología. Debe reseñarse también la obra del historiador P. Hazard, *La crisis de la consciencia europea. 1680-1715*, publicada en 1935.

La interpretación de la historia de la cultura occidental de Spengler desemboca en un final apocalíptico que es necesario e ineludible. La historia está constreñida por una necesidad orgánica propia de la vida que crea nuevas formas culturales; por ello intenta, como dice el subtítulo de la obra, un «bosquejo de una morfología de la historia universal», en que utiliza como elemento definitorio la ‘cultura’. La cultura es un organismo, que como toda vida nace, crece y muere, de acuerdo con una necesidad interna. Una cultura alcanza su cumplimiento o culminación de sus ideales cuando se convierte en ‘civilización’, pero al mismo tiempo eso supone su caída y desaparición. Este análisis lo aplica a la cultura occidental, cuyo cumplimiento como civilización hace prever su caída (*Untergang*) definitiva y su desaparición.

Entre las aportaciones filosóficas –de los años veinte y treinta– que-remos detenernos en tres de ellas: Husserl, Ortega y Guenon.

⁵ *Ibid.*, p. 168.

La obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, fue redactada en 1935; en ella matiza lo que entiende por crisis. Si entendemos por crisis que la ciencia europea moderna no ha logrado resultados, es evidente que no puede ser mantenida dicha interpretación, ya que las ciencias europeas han progresado y siguen progresando. Más bien lo que señala es que las ciencias modernas no han logrado dar cuenta del sentido del hombre y en esa tarea han fracasado. Dicha crisis aparece porque la filosofía europea no da razón del hombre europeo, no ha sido capaz de darle un mejor modo de autocomprensión.

Según Husserl existe crisis de la Modernidad, porque la razón, que es su gran aportación, el arma con que domina el hombre a la naturaleza, es razón racionalista. Quiere decir que se ha hecho una interpretación reduccionista de la razón, que además intenta presentarse como expresión total del hombre. Husserl busca un nuevo concepto de razón más integrador; no afirmar la razón racionalista no es caer en el irracionalismo. Dice Husserl⁶: «El cambio en el modo de estimar públicamente la ciencia resultó inevitable después de la guerra [primera guerra mundial] y, como sabemos, en las jóvenes generaciones se transformó en un sentimiento claramente hostil. En la indigencia de nuestra vida –oímos decir por doquier– nada tiene esa ciencia que decimos».

En definitiva, la tarea de la filosofía en la época radical es, por una parte, crítica de la ‘razón racionalista’ moderna y, por otra, construcción de una razón integradora que no deja espacio para la irracionalidad allí donde puede aparecer otro tipo de razón.

En diversas obras de Ortega se recogen sus reflexiones sobre la crisis de la razón moderna. Ya en el año 1915 se reclamaba de no ser moderno, esto es, de no participar de las ideas y creencias de la Modernidad. A diferencia de la Modernidad, afirma, «es probable que yo piense de otra manera –verdad es que no soy nada ‘moderno’, que aspiro a ser del siglo XX», sólo habría que cambiarle del siglo XX, dada la fecha temprana en que lo escribió, al siglo XXI.

En su obra *El tema de nuestro tiempo* (1930) quiere unir la obra de la razón a la vida, poniendo aquella al servicio de la vida. La ‘razón vital’ (o raciovitalismo) aparece como la solución hasta ahora no hallada en el pensamiento occidental. El raciovitalismo guarda rasgos del relativismo (prefiere la movilidad de la vida, apartando la verdad) y del racionalismo (se queda con la verdad). Desde esta perspectiva, que con-

⁶ E. Husserl, *Husserliana*, vol. VI, § 2.

sidera a la altura de los tiempos, analiza la historia y nuestro tiempo. Su continuación será *La rebelión de las masas* (1930) y el curso (dado en 1933) «Esquema de las crisis» (después publicado en *En torno a Galileo*).

La razón Física o naturalista de la Modernidad, anuncia Ortega, debe ser sustituida por otro modelo. Este modelo, llamado ahora 'razón histórica', sería menos simple que el físico-matemático, pero más completo para el conocimiento de la realidad, en especial el conocimiento de esa realidad nueva que es la vida. La vida «no es una cosa, ni un modo, acto o estado de una cosa. Es un puro acontecimiento de carácter dramático. Es lo que me pasa a mí y lo que te pasa a ti, donde yo o tú no somos sino eso que nos pasa»⁷.

René Guenon publica en 1927 su obra *La crisis del mundo moderno*; en ella se destaca que el más grave defecto del hombre occidental moderno es su insistencia en la 'formalización' de la razón y su alejamiento de la 'tradición'. Reivindica en consecuencia la importancia de la religión en nuestra cultura, si bien religión se interpreta en la línea gnóstica y simbólica. En el fondo, por su valoración de la religiosidad oriental, no comprende el papel de la razón en la cultura occidental, de la que sólo se detiene en su papel cuantificador.

En los *años cuarenta y cincuenta* va a continuarse esta reflexión sobre la 'crisis de la Modernidad', profundizándola y a la vez expandiéndola a nuevos matices y desarrollos. La segunda Guerra Mundial proporciona los hechos e incitaciones necesarios para el avance de la reflexión. El historiador Toynbee continúa la línea de interpretación de Spengler, impactado tras la lectura de su obra. El pensamiento filosófico da respuestas tan plurales como las de Heidegger, Horkheimer y Guardini.

Estudio de la historia es la obra de Toynbee, publicada entre 1934-54, en que expresa sus concepciones históricas. Éstas guardan una estrecha relación con Spengler; al que tiene presente en su metodología y soluciones. Adopta también como categoría de comprensión histórica la 'civilización' (cultura): nacimiento, crecimiento, caída y desaparición. Pero se opone a la interpretación spengleriana en los procedimientos metodológicos, ya que usa un método empirista frente al apriorista spengleriano. Las civilizaciones no están sometidas a la necesidad, sino que, desde el punto de vista empirista, se comparan las civilizaciones y se buscan sus rasgos comunes y sus encuentros. En la historia de las civilizaciones surgen incitaciones diferentes a las que los hombres dan respuestas eficaces; por ello no se puede prever la muerte o caída de una

⁷ J. Ortega y Gasset, *Aurora de la razón histórica*, en *Obras completas*, vol. XII, p. 326.

civilización, pues depende del quehacer histórico de los hombres (especialmente en lo referido al espíritu religioso). Precisamente Toynbee⁸ es el introductor del término ‘edad post-moderna’, al hablar de las ‘perspectivas’ de la civilización occidental –que se refería a las del año 1955 en que se escribió este volumen de la obra.

Heidegger vierte su reflexiones sobre la crisis de la Modernidad en diversas obras; destacaremos *Ser y Tiempo* (publicada en 1927) y *Nietzsche* (curso impartido en 1936 y en 1940, al que se le añadieron escritos de 1940-46); en esta última, al hilo que va forjando el Nietzsche pensador tal como hoy se conoce, crea una reflexión sobre el pensamiento occidental inquietante y sugerente.

Heidegger es el gran delator de la técnica moderna, la técnica es la imagen del mundo de la Modernidad. Es un pensador, que anuncia la época radical, pues reivindica en nombre de la metafísica la lucha por conocer la verdad. Vive la tensión de ser un hombre educado en la Modernidad, pero que necesita distanciarse de ella para avanzar en su cometido ontológico.

Mas no sólo lucha contra la técnica, sino que al mismo tiempo quiere crear un pensar (*Denken*) que sustituya la metafísica occidental, periclitada –a su juicio– desde antes de Platón, creyéndolo encontrar en los presocráticos. De ahí que hable de fin de la filosofía y comienzo de la tarea del ‘pensar’, en uno de sus últimos escritos.

Horkheimer publica *Sobre la crítica de la razón instrumental* en 1946, situándose su pensar en la órbita neo-marxista. En la tercera Modernidad el ideal de dominio había sido colocado como base fundamental de la interpretación, o más bien de la transformación, del mundo; esta idea no aparece ya tan diáfana en Horkheimer. Escribe «la tendencia moderna a traducir todo pensamiento en acción, o en activa abstención de actuar, constituye uno de los síntomas de la crisis cultural de nuestros días: la acción por la acción no es superior, ni aun en poco, al pensamiento por el pensamiento, sino más bien inferior a él»⁹. En la crisis cultural de su momento histórico ve la necesidad de un estudio del concepto de razón (razón subjetiva y razón objetiva), que sirve como instrumento en la acción, en todas las empresas que se intenten. Arremete contra el positivismo, como máximo ejemplo de la mera razón instrumental formalizada de la tercera Modernidad; pero hay que decir, pues es cuando menos curioso, que se alía férreamente con su antiguo ene-

⁸ A. J. Toynbee, *Estudio de la historia*, compendio, parte XII.

⁹ M. Horkheimer, *Sobre la crítica de la razón instrumental*, «prólogo a la 1ª edición».

migo, el positivismo y el neo-positivismo, haciendo frente a las posiciones metafísicas.

La posición de Guardini ha sido expresada fundamentalmente en *El fin de la Modernidad*, publicada en 1950, y en *El poder*, publicada en 1951. Es muestra de una tercera concepción ontológica y existencial, diferente de la concepción de Heidegger y Horkheimer. No insistimos ahora en ella, pues ya la hemos desarrollado anteriormente.

Hasta ahora se ha descrito, siguiendo las obras de los autores más conspicuos, el hecho de la ‘crisis de la Modernidad’ en sus determinaciones y consecuencias interpretativas, la principal de las cuales es la aparición de una nueva concepción que caracteriza una nueva época. Son muchos los libros que, desde finales de los años sesenta y hasta hoy, tratan de ello bajo la etiqueta de moda ‘post-Modernidad’ u otras menos conocidas. A nuestro juicio, los sedicentes post-modernos siguen epigonalmente los postulados de la tercera Modernidad, son continuistas, aunque desarrollen aspectos no explicitados de la razón moderna (en especial la escisión o fragmentación de la razón). Por el contrario otros libros constatan que se va abriendo paso una nueva cosmovisión, con contenidos diferentes de los modernos, caracterizada por la ‘vuelta a la raíz’, por el retorno a la radicalidad de los asuntos.

Los post-modernos, aun enfrentados verbalmente a la Modernidad, permanecen de hecho dentro del ámbito de la cosmovisión moderna. No se les ocurre otra denominación para su actitud que la de ‘después de los modernos’, es decir una denominación *meramente- cronológica*; lo que no deja de ser un modo de nombrar superficial y poco imaginativo. Insisten en las tesis modernas, como ultra-modernos o hiper-modernos; no siendo autoconscientes de que la nueva época tiene, como característica, una nueva visión del mundo y no la oposición a la anterior (moderna), como la Modernidad hiciera con sus predecesores (medievalidad).

La tesis que defendemos no es meramente cronológica, sino que atiende al *contenido* de la nueva época, a la diferente cosmovisión que emerge. Nos atrevemos a proponer el *nombre de ‘radical’* por creer que la búsqueda de lo originario, la vuelta a la raíz es el contenido de la nueva cosmovisión (tanto en la filosofía y la ciencia positiva, como en la política, el arte o cualquier otro aspecto de la cultura). La vuelta a los orígenes, y por tanto el planteamiento desprejuiciado y humilde, a la vez que intenta la sistematicidad, que nada tiene que ver con el planteamiento gnoseológico de la Modernidad. Guardini, en una primera aproximación muy madura ya, ha descrito esta nueva cosmovisión¹⁰.

¹⁰ R. Guardini, *op. cit.*, pp. 70-120 y 215-248.

El significado del término 'era post-moderna', usado ya por Toynbee para la época posterior a la crisis de la Modernidad, es retomado por la sociología a finales de los años sesenta y en la década del setenta para nombrar como 'sociedad post-industrial' a la que entonces surgía. Los libros de Alain Touraine *La sociedad post-industrial*, edición española 1969, y el de Daniel Bell *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, publicado en 1973, son una buena muestra. El término y la temática es recogido poco después por los filósofos, creando la artificiosa querrela o polémica entre modernos y post-modernos. Podemos citar entre ellos a Lyotard, *La condición post-moderna (informe sobre el saber)* publicado en 1977, a Vattimo, *El fin de la Modernidad (Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna)* publicado en 1985, y a Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, publicado en 1985.

Sin atender a este debate, en España hubo algunas pretensiones de incorporarnos a la Modernidad definitivamente, cuando ya Europa la había dado por concluida. Baste con leer el preámbulo de la «Ley de Reforma Universitaria» (1983) en donde se afirma que «la incorporación de España a las sociedades industriales avanzadas pasa necesariamente por su plena incorporación al mundo de la ciencia moderna». La apelación llegaba con bastante retraso; lo que ya comienza a ser una constante en la historia cultural española.

Esta discusión sobre la post-Modernidad ha puesto de moda dicho término, y no es raro que se llame así a un edificio, un vestido o una jugada de fútbol. Sus temas están en relación con los problemas sobre la 'crisis de la Modernidad' de los años 20-30 y 40-50, que toma su auge a partir del 68, y que culmina en el 89 con la caída del muro berlinés. Los post-modernos (Lyotard, Vattimo) se enfrentan aparentemente a los defensores de la pervivencia de parte del programa ilustrado (Habermas), cuando, respondiendo a viejas querencias, coinciden en la visión progresista y forman un frente 'progre' alineado contra toda postura metafísica en cuestiones filosóficas.

Por todo lo expresado hasta ahora, preferimos la denominación 'época radical' a la denominación de 'época post-moderna', y también a otras denominaciones propuestas tales como 'era atómica', 'era espacial', 'era informática' o 'era de las siglas'. Con dicha denominación se quiere tomar un hecho histórico importante, que signifique de modo global a esta nueva época. Nuestra propuesta no obstante quiere ser humilde y es consciente de su carácter provisional.

Somos conscientes del riesgo que implica ir por encima de nuestro propio momento histórico, aquí y ahora, para prever cómo se desarrollará el futuro. Hegel alertó, al citar un viejo adagio griego (recogido en

una fábula de Esopo): «Hic Rhodus, hic saltus», que comenta de esta forma: «es igualmente insensato creer que una filosofía pueda ir más allá de su tiempo presente como que un individuo pueda saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas»¹¹. No podemos ir más allá del momento actual para saber si la denominación 'época radical' será acertada, no tenemos más que atisbos o vislumbres; no podemos prever lo que será y cómo se desarrollará la época radical.

Con este asunto está en juego la cultura occidental, la razón occidental. Para la interpretación post-moderna de la nueva época el desprestigio de la razón ha llevado a la fragmentación; pero la razón es un proyecto permanente del hombre occidental. Convertida en moda la post-Modernidad filosófica ha llegado a ser utilizada como cómoda etiqueta por poetas, arquitectos, músicos, etc., y poco a poco se ha ido convirtiendo en marchamo de frivolidad en el mundo de la cultura.

Contrariamente, en la interpretación radical del 'fin de la Modernidad' el papel de la razón mantiene su importancia, si bien se vierte hacia la búsqueda de la raíz, esto es, la remisión a fundamento en el planteamiento de la cuestión; la razón no es reduccionista sino que se amplía no dejando fuera nada ajeno al hombre. La cultura occidental vuelve a su origen, aunque con miras más completivas y profundizadoras.

Occidente, el modo de cultura occidental, no está en retroceso. No se puede pensar qué cultura ocuparía su lugar, caso de dejarlo libre Occidente. Quizás cuando hablamos de crisis de nuestra cultura y nos oye un hindú o un etíope, por ejemplo, se sientan tan escandalizados como cuando conocen nuestra publicidad de alimentos que no engordan.

Dicha polémica ha nacido en los Estados Unidos en orden a problemas políticos e históricos (el fin de la historia, lo políticamente correcto) y a problemas académicos y literarios (la crisis de la educación liberal, el canon literario occidental). Pero la vieja Europa, por boca del novelista Italo Calvino en *Seis propuestas para el próximo milenio*, comprende la madurez de la nueva época: «lo que toma forma en las grandes novelas del siglo XX es la idea de una enciclopedia abierta, adjetivo que contradice desde luego el sustantivo enciclopedia, nacido etimológicamente de la pretensión de agotar el conocimiento del mundo encerrándolo en un círculo. Hoy ha dejado de ser concebible una totalidad que no sea potencial, conjetural, múltiple»¹². La época radical ha de

¹¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, prólogo.

¹² I. Calvino, *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela, 1994, p. 131.

concebir la totalidad con la idea de apertura, de tarea inacabada, lo que choca con la idea moderna de totalidad acabada.

III. AURORA DE LA RAZON RADICAL

Hemos visto que la Modernidad ha terminado, porque ha cumplido y desarrollado toda su virtualidad: una cosmovisión que indica el dominio o poder del hombre sobre la naturaleza. Ahora debemos ver los hechos diversos, producidos en todos los ámbitos (ciencia, política, arte...), que muestra esa nueva cosmovisión radical. Aparecen atisbos o vislumbres que prefiguran o nos anuncian esa nueva época; el 'época radical' señala el cambio que actualmente parece que hay en la historia del hombre occidental.

Los post-modernos son continuistas de la razón moderna. La fragmentación y el reduccionismo, que pregonan, ya estaba en la razón moderna (separación en Descartes, límites de la razón en Kant); el 'post' es una mera denotación cronológica. Pero la interpretación radical que proponemos está hecha desde el cambio de contenido, no desde el mero cambio cronológico, sino desde la cosmovisión: comienza una cosmovisión diferente de la moderna que se caracteriza por su vuelta al principio, a la raíz, al origen.

La nueva cosmovisión radical se muestra en todos los campos de la cultura humana; por lo que podemos referirla desde cualquiera de dichos campos. Esto es, se puede ser hombre radical hoy desde la filosofía, pero también desde el arte, la política, la economía, etc. Hoy sabemos que no podemos dar por acabado el conocimiento de la realidad; la razón intenta desentrañar lo real, pero sabe que esa descripción no puede ser definitiva sino que es ontológicamente 'in-acabada'. Ha aprendido a ser humilde frente a la pretensión arrolladora de exhaustividad de la razón moderna.

Veamos *atisbos* en los que la razón radical, o el modo de racionalidad *more radicale*, va apareciendo en algunos ámbitos culturales:

- 1) Nuevo clima en metafísica: Hay que desligarse de la razón totalitaria de la Modernidad porque nos lleva a un callejón sin salida y no da cabida a todas las formas de razón (histórica, poética, espiritual...). La razón filosófica radical intenta dar acogida a estos nuevos modos de razón, sin declararlos irracionales.
- 2) Nuevo clima en la ciencia positiva: Las ciencias positivas van haciéndose conscientes de que necesitan romper con el prejuicio de la sustitución, y que en su evolución las ciencias positivas y la filosofía, aunque distintas, necesitan colaborar.

- 3) Nuevo clima en la interpretación de la historia y de la sociedad: Se perciben síntomas de superación de la creencia ingenua en el progreso ilimitado del hombre, propia de la tercera Modernidad (tesis progresista); y, por el contrario, se advierte que los hombres son los que tienen que hacer avanzar hacia un mundo más propiamente humano (tesis progresora).
- 4) Nuevo clima en la música: Una nueva comprensión y matización del fenómeno sonoro se da al mismo tiempo en el campo de la creación musical y en el de la interpretación musical.

En primer lugar, hemos señalado el nuevo clima en la metafísica. Se está produciendo un cambio hacia el modo radical de entender la filosofía. Aunque en los medios de comunicación social, sumisos a la moda post-moderna, no se destaque ni se dé publicidad al cambio, son muchos los que trabajan en esta elección. La metafísica presenta hoy un deseo de amplitud y rigor que destacaremos en dos cuestiones.

La primera de ellas es la cuestión de los tipos de realidad. Sin dejar de valorar los diversos tipos de realidad cósmica o empírica, y darle la importancia que tienen, la metafísica actual pretende abarcar «toda la realidad». Esta realidad es la que se ve parcelada o fragmentada en la edad moderna (*res extensa - res cogitans*; razón teórica, práctica y estética; ciencias de la naturaleza - ciencias del espíritu) sin observar la implicación existente entre sus modos que la lleva a convertirse en un todo. En la actualidad atendemos, *more radicale*, a todo lo que nos es dado; todo lo dado es digno de ser pensado, de ahí la amplitud de la razón ontológica.

No se interprete esta razón ontológica como razón orgullosa y pretenciosa, pues no lo es: sabe que la tarea es inacabada o infinita, y por ello será su consecución siempre un acicate para el hombre.

La segunda cuestión planteada en nuestros días a la metafísica es la ampliación del concepto de experiencia. La Modernidad acertó a expresar la tesis de que el hombre para acceder al conocimiento sólo cuenta con su experiencia; concepto de experiencia entendido por Kant, por ejemplo, como experiencia cuantificadora y empírica (podríamos llamarla experiencia experimental) y que deja fuera de su conocimiento científico grandes parcelas de la realidad. Por el contrario Bergson, un hombre que anuncia la nueva época, defiende que «la metafísica no tiene nada común con una generalización de la experiencia y, sin embargo, ella podría ser definida como la experiencia integral»¹³. Hay experien-

¹³ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, en *Oeuvres*. Paris: PUF, 1984, p. 1431.

cias irreductibles a la comprensión empírica, que podríamos llamar experiencia experiencial.

En segundo lugar, el nuevo clima en las ciencias positivas. Hoy día todavía existen algunos filósofos partidarios de imponer el lenguaje cuantitativo de la ciencia positiva en los demás campos científicos, y desde luego imponerlo a la filosofía: son los neopositivistas. El lenguaje cuantitativo, sin embargo, no es operativo fuera de su estricto ámbito; no vale para señalar sentimientos profundos, estados de opinión de la sociedad, y no digamos fenómenos ontológicos.

Además, los mismos científicos positivos dudan de la capacidad del lenguaje cuantitativo (razón calculadora) para expresar toda la realidad; hace falta la colaboración de la filosofía, que considera la realidad, o el fenómeno real estudiado desde la razón discursiva. La idea de la ciencia positiva de la tercera Modernidad es superada por la actual ciencia positiva admitiendo la colaboración de la razón discursiva en procesos científicopositivos. El pensamiento científico positivo de hoy no rechaza el pensamiento filosófico, sino que acepta la razón discursiva como medio para explicar los fundamentos de sus propias ciencias.

Heisenberg recuerda un diálogo con Niels Bohr sobre el tema, en el que Bohr afirmó lo siguiente: «se puede decir que los esquemas matemáticos con los que en calidad de físicos teóricos configuramos la naturaleza, tienen o deben tener este grado de pureza y rigor lógicos. Más toda la problemática vuelve a surgir en el momento en que comparamos los esquemas matemáticos con la naturaleza. Por lo tanto, en algún momento hemos de pasar del lenguaje matemático al lenguaje corriente si pretendemos formular un enunciado sobre la naturaleza, tarea que es la misión propia de la ciencia natural»¹⁴. Y añade Bohr a continuación: «Mi objeción contra el positivismo [tercera Modernidad] no procede de que yo sea en esto [las actitudes metafísicas] menos escéptico, sino de que, por el contrario, temo que esa postura no favorezca fundamentalmente a las ciencias naturales»¹⁵.

Bohr, como físico que tantea la nueva época, afirma que el método cuantitativo de la Modernidad, defendido con ahínco por los positivistas, no beneficia de modo especial a las ciencias naturales. El objetivismo cuantificador de los positivistas aleja a la física actual del planteamiento de sus propios problemas en los que hacen intervenir al sujeto.

En la tercera Modernidad se desechaban los conocimientos filosóficos por subjetivos, frente a las ciencias positivas que versaban sobre

¹⁴ W. Heisenberg, *Diálogos de física atómica*. Madrid: BAC, 1972, p. 169.

¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

objetos. Más he aquí que esa proposición tiende a desaparecer, como hemos visto, en los científicos positivos, y también entre los filósofos. La verdad se da en un proceso de averiguación del hombre, lo que hace que el proceso sea subjetual (de un sujeto), pero no meramente Subjetivo.

La física cuántica incluye al espectador en la comprensión del fenómeno físico estudiado, con lo que la validez de su estudio no sólo depende del objeto investigado, sino también de la mayor o menor perfección de esos métodos aplicados al sujeto. Sabe que en la construcción científico-positiva no sólo intervienen las objetividades correspondientes, sino la construcción por parte del sujeto. Este es el punto de colaboración o encuentro con los modos de averiguación de la metafísica, y es el rasgo en que se atisban las características de la nueva época radical.

La responsabilidad de los científicos es una de las dimensiones en que se manifiesta este cambio en la percepción de la ciencia positiva. Hoy nos preguntamos por las consecuencias morales y sociales de dicha ciencia. Se miden las consecuencias de la investigación y se responde que deben estar al servicio del hombre. Eso ocurrió de modo inmediato con el descubrimiento de la bomba atómica, y hoy se habla de las consecuencias, en el campo de la biología, de los adelantos tecnológicos en su relación con el medio natural. Es una lucha contra una razón científico-técnica que se ha vuelto destructiva, convertida ya en sinrazón.

En tercer lugar, hemos apuntado el nuevo clima en la interpretación de la historia y de la sociedad. Los filósofos de la segunda Modernidad (Leibniz, Kant) comienzan a tematizar los problemas de la conciencia histórica y a interpretar la historia; lo que continuarán en la tercera Modernidad, Hegel, Comte y otros. Esa interpretación se va a hacer desde la idea de 'progreso', una idea que confiere unidad y sentido a la historia, la historia del hombre y de la sociedad. Hoy día nos vemos constreñidos a ampliar el contenido de esta idea reductiva de progreso; no se puede aceptar al modo de un prejuicio la visión progresista (moderna) que cree que todo cambio histórico es un cambio hacia lo mejor. La visión progresora en la actualidad nos acerca mucho más a su contenido.

En el fondo de la idea de progreso moderna está una concepción lineal de la historia, que en su genealogía es estrictamente cristiana, y que se contrapone a la concepción griega que es cíclica. Leibniz en su opúsculo *Sobre el origen radical de la cosa* se pregunta si el mundo crece en perfección, si el progreso es infinito. Kant, por su parte, se plantea si la humanidad progresa hacia lo mejor, siguiendo la dirección de la razón. Distingue prudencialmente entre épocas de ilustración y épocas ilustradas, y no piensa que la tarea de la ilustración se halle acabada en la época que le ha tocado vivir.

Esta idea de progreso permanece en el siglo XIX y se conceptualiza como fe o creencia. La alta burguesía la convierte en ideología dominante ya que el avance social de las ciencias positivas aseguraban su éxito. Comte y Marx, bajo el peso del éxito científico técnico, hablaron respectivamente del triunfo del progreso en la historia (la llegada de la era positivista) y de que el progreso se expresaba plenamente en su lema del 'socialismo científico'. Son las bases de la actitud progresista de la tercera Modernidad.

Hoy los herederos de esa tercera Modernidad se dan a sí mismos el nombre de 'progresista' y mantienen actitudes y lenguajes agresivos contra las actitudes que no consideran tales, ¿Quiere esto decir que no buscan el progreso o, por el contrario, que no están de acuerdo con esa visión progresista? Ya vimos, en un párrafo anterior, que hay una concepción nueva del progreso que lleva al hombre a hacer progresar la historia, a la que hemos llamado anteriormente visión progresora.

La concepción moderna de progreso ha quedado anticuada por estrechez y reducción de sus contenidos y métodos. Se puede llegar a una concepción nueva por dos caminos. En primer lugar de modo negativo, superando la fe en la ciencia y en la técnica como los motores únicos de un avance ilustrado; entre otras razones porque las ciencias positivas y la técnica no versan sobre los problemas más propios del hombre. De modo positivo, porque el gran progreso material conseguido –hablamos siempre de Occidente– parece muy distante de las exigencias de un progreso moral consecuente. ¡Cuántas veces la abundancia material no va ligada a lo propiamente humano! La finalidad del progreso no es que el hombre tenga más cosas sino que sea más humano; el progreso no reside en poseer cosas, sino en hacer bien las cosas: es el hombre quien pone valor moral en las cosas.

En conclusión, desde una visión progresora del progreso se sabe que su realización, por una parte, está llena de dificultades que ha de superar el trabajo humano, el progreso no adviene. Por otra parte, esta realización espiritual en el progreso tiene un componente subjetual que no es medible por el procedimiento cuantificador. La actuación del sujeto humano puede lograr una mayor o menor perfección en su obra; ésta es una de las notas características de la idea de progreso en la época radical.

Por último quisiéramos tratar la música en la época radical. El mundo de la música está plagado de dificultades ya que es un arte en el que son necesarios para su comprensión la creación y la interpretación musical. Distinguiremos, pues, entre ambos campos.

La crisis de la Modernidad en la creación musical es coetánea con la crisis de los fenómenos históricos y filosóficos ya analizados (los libros

de Spengler, Husserl, Ortega, etc.) en el período que va de la primera a la segunda Guerra Mundial; pongamos como ejemplo la ópera «Wozzeck» de Alban Berg (estrenada en 1925) o el cuarteto de cuerda, opus 28 (1938), de Anton Webern. La crisis de la tonalidad, la búsqueda de un lenguaje musical desnudo y esencial, desprovisto de la grandiosidad del lenguaje de la tercera Modernidad, llevó en la llamada música de vanguardia a exageraciones y búsquedas fracasadas, y por otro lado a composiciones de valores permanentes, surgidas como superación de los fracasos atonales.

Hoy día, cuando los experimentalismos vanguardistas en la música occidental de los años sesenta han llegado a la culminación de sus objetivos (que podríamos llamar post-modernos), crear esta música no deja de ser un anacronismo irónico. Se vuelve a la melodía y a la armonía, no de modo ingenuo por un retorno nostálgico, sino como expresión de la apertura del fenómeno sonoro (puesto de relieve por el experimentalismo atonal).

En el campo de la interpretación musical ocurre otro tanto que en el de la creación. En los años cincuenta el ‘movimiento historicista’ defendió que la interpretación depende esencialmente de la obra misma ejecutada. Esto supuso la vuelta a los instrumentos, técnicas y sonoridades del período histórico al que se refería: era la búsqueda de la ‘autenticidad’ de la interpretación musical, la vuelta a los orígenes. En este cambio influyó el estudio musicológico de las obras del pasado, lo que llevó a una ampliación del repertorio. Tengamos en cuenta que toda la música anterior a Bach se ha conocido con el rótulo de ‘música antigua’ (lo que no ha ocurrido en historia del arte o de la literatura, en que se distinguen las diferentes épocas). Ello condujo a un conocimiento más preciso de esas músicas y correspondientemente a la grabación de las mismas.

En los años cincuenta y sesenta se había producido una escisión en el terreno de la interpretación musical entre los defensores de que las obras han de ser interpretadas tal como fueran concebidas por sus autores (movimiento historicista) y aquellos que consideran la partitura como mero objeto que puede ser revivido en cualquier circunstancia con los medios vigentes en el momento de la interpretación, lo que llamaríamos la interpretación desde la tercera Modernidad. Llama la atención la posición de Adorno –en un escrito de 1951– en contra de la posición historicista, basada en que «la única exposición objetiva de música, la única ejecución fiel a la cosa, es aquella que se muestra a la altura de la esencia de la cosa»¹⁶.

¹⁶ T. W. Adorno, «Defensa de Bach contra sus entusiastas», en *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962, p. 152.

La opción historicista representa una vuelta a los orígenes, y ciertamente supone un avance; es un modo 'más moderno'¹⁷ que el segundo modo continuista: busca la autenticidad y la objetividad en la interpretación de músicas medievales, renacentistas, barrocas, o bien en las músicas de Mozart o Brahms. Nosotros la llamaríamos interpretación *more radicale* de la música. Pero advirtiendo que también aparecen modalidades frívolas del movimiento historicista, ejecutoras de interpretaciones que sólo ven los aspectos puramente externos y de moda del mismo.

¹⁷ L. C. Gago, «¿El tiempo recobrado?», *Revista de Occidente*, 191 (1997), p. 51.