

Reflexión y crítica

Modernidad y filosofía de la historia

Enrique M. Ureña

El pensamiento filosófico-histórico de los últimos doscientos cincuenta años está indisolublemente ligado al fenómeno de la Modernidad. Durante las dos últimas décadas los términos *Postmodernidad* y *postmoderno* han ido desbancando poco a poco a los de *Modernidad* y *moderno*, no solamente en las discusiones de los entendidos en la materia, sino incluso también en las conversaciones cotidianas de la gente más o menos culta. No es extraño oír en cualquier conversación de café, a propósito de cualquier discusión banal, exclamar a alguien: ¡esto ya es postmoderno! Si las filosofías de la historia del siglo XVIII hasta nuestro siglo XX están realmente ligadas al fenómeno moderno, como hemos afirmado al comienzo de este párrafo, cabe hacer la pregunta: ¿han perdido su vigencia las filosofías de la historia con la supuesta entrada en una época postmoderna? En las páginas que siguen no puedo pretender dar una respuesta medianamente completa a esta pregunta, pero sí quiero intentar señalar al menos un camino sugerente que, ulteriormente, pudiese conducir hacia una respuesta plausible a la pregunta planteada. Para ello vamos a ver de qué manera puede concebirse la relación existente entre Modernidad y filosofía de la historia.

La Modernidad es un fenómeno histórico de amplias y profundas dimensiones, que, iniciándose ya claramente al menos en los siglos XI y XII, alcanza su eclosión en el siglo XVIII. Si éstas son las coordenadas históricas o temporales, las geográficas o espaciales sitúan ese fenómeno cultural en Europa: el nacimiento de la Modernidad es un fenómeno europeo. Y la sustancia más profunda de ese fenómeno tiene un nombre: desintegración de las tradiciones religiosas como fundamento de identidad humana, individual y social; como el elemento que da cohesión al resto de las esferas de la vida de los pueblos. Si el fenómeno moderno es un fenómeno europeo, como acabamos de recordar, esa desintegración, esa *secularización* de la sociedad, es algo que surge en el ámbito del mundo religioso cristiano. Finalmente, otro

aspecto importante de la Modernidad es el de que, a pesar de ser un fenómeno cuya gestación dura varios siglos, su irrupción sucede de una manera brusca. Usando una imagen de Hegel: sucede en forma semejante al derrumbamiento repentino de una gran estatua de madera, que hubiese estado siendo imperceptiblemente carcomida por dentro durante siglos. No puedo dejar de reproducir aquí el conocido texto de Paul Hazard, que expresa de manera oratoriamente brillante lo que acabamos de decir como primera caracterización del fenómeno moderno: «¡Qué contraste, qué brusco cambio! La Jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar, los dogmas que regulan la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas, eso es lo que detestaban los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, y los otros anticristianos; los primeros creen en el derecho divino, y los otros, en el derecho natural; (...) La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire; es una revolución. (...) Se trataba de saber si se creería o si no se creería ya; si se obedecería a la tradición, o si se rebelaría uno contra ella; si la humanidad continuaría su camino fiándose de los mismos guías, o si nuevos jefes le harían dar la vuelta para conducirla hacia otras tierras prometidas. Los "racionales" y los "religionarios", como dice Pierre Bayle, se disputaban las almas, y se enfrentaban en un combate que tenía por testigo a toda la Europa pensante. (...); había que edificar una política sin derecho divino, una religión sin misterio, una moral sin dogmas. Había que obligar a la ciencia a no ser más un simple juego del espíritu, sino decididamente un poder capaz de dominar la naturaleza; por la ciencia, se conquistaría sin duda la felicidad. Reconquistado así el mundo, el hombre lo organizaría para su bienestar, para su gloria y para la felicidad del porvenir»¹.

Siglo XVIII, Europa, secularización, brusquedad del cambio. Estas características no agotan evidentemente la naturaleza de la Modernidad. *Optimismo científico, optimismo moral, ruptura crítica con la tradición* y, por fin, *pensamiento filosófico-histórico* completan el cuadro de notas distintivas de la Modernidad que quiero recoger aquí.

El fenómeno de la Modernidad no consiste solamente en los cambios reales que experimenta la sociedad en la que la Modernidad se gesta, sino que incluye además la *reflexión filosófica que interpreta* esos cambios. Voltaire, Condorcet, Kant y otros muchos filósofos de la época saludan con optimismo los signos de la nueva sociedad que se está configurando, a la vez que quieren orientar y motivar a sus contemporáneos para que colaboren conscientemente a acelerar la transformación social en la misma dirección que ellos detectan.

¹ P. HAZARD: *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, Ediciones Pegaso, Madrid, 1975 (3.ª ed.), XI-XIII.

El optimismo de estos hombres tiene dos peldaños. El primero es el optimismo que se deriva del progreso de las ciencias de la naturaleza, de la técnica y de la industria. Lo verdaderamente significativo de ese progreso no consiste en el salto espectacular que el hombre europeo da en esos terrenos durante el siglo XVIII. Lo verdaderamente significativo es la consolidación e institucionalización de un *método* de investigación científica, que *asegura* para el futuro un progreso sin límites. Eso es lo que fundamenta el optimismo de los filósofos: el hombre ha asegurado ya para siempre el dominio sobre una naturaleza externa que le es en parte hostil, dominio que le proporcionará indefectiblemente la base material de su felicidad, de su realización plena. Pero, por otro lado, esa consolidación e institucionalización ha discurrido pareja con la emancipación de las ciencias naturales y técnicas de la tutoría de la teología, emancipación que constituye una parcela importante del proceso de secularización de la sociedad moderna. La interpretación más inmediata de esta coincidencia está a la mano: el proceso de secularización es interpretado filosóficamente como signo de adultez, de mayoría de edad del hombre.

Ahora bien, el optimismo del siglo XVIII europeo no era en última instancia cientista. El optimismo cientista era solamente un primer escalón, que servía para asentar firmemente el pie en el segundo y definitivo: en el optimismo moral. El esquema de una realidad total cósmica y humana unitaria, obra de un Creador sabio, seguía estando presente incluso en los pensadores más secularizados. Por eso todos ellos estaban convencidos de que el dominio potencialmente *ya logrado* sobre la hostilidad de la naturaleza externa, era a la vez preludio inequívoco del logro de un dominio equivalente sobre la propia brutalidad moral del hombre. Ellos no esperaban que el método científico y el avance industrial trajese por sí mismo la felicidad al hombre moderno. Para ellos el hombre y la sociedad plenamente felices y realizados eran el hombre y la sociedad plenamente moralizados. Así escribía por ejemplo Kant: «¿De qué sirve la alabanza de la majestad y sabiduría de la Creación en el Reino de la Naturaleza irracional, y el consejo de embeberse en su contemplación, si la historia del género humano (...) ha de quedarse estancada en un boceto inacabable, cuya vista nos obliga a apartar los ojos con horror, y si, desesperando de poder encontrar en ella una meta racional y acabada, nos vemos forzados a esperarla sólo en otro mundo?»². El ideal humano era un ideal moral, y así el optimismo científico desembocaba, en definitiva, en optimismo moral: «El único fundamento de credibilidad de las ciencias naturales es la idea de que las leyes generales que determinan los fenómenos en el Universo (...) son necesarias e inmutables; y así ¿por qué motivo iba a tener este principio menos validez para el desarrollo de las capaci-

² I. KANT: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), A 410.

dades intelectuales y morales del hombre que para los demás procesos de la Naturaleza?», escribe Condorcet en 1793³.

Finalmente, si el optimismo científico fundamentaba el optimismo moral, desde el punto de vista del esquema metafísico señalado, la constatación en el campo moral del mismo proceso histórico de secularización, que era interpretado como acompañante ineludible del progreso científico, apuntalaba igualmente la esperanza en el progreso moral: «Ciertamente no podía haber todavía una ciencia de la moral, pues los sacerdotes disfrutaban del privilegio exclusivo de ser sus intérpretes y sus jueces», escribe también Condorcet⁴.

Desde el momento en que se interpreta como positivo, como inicio de mayoría de edad humana, el proceso de desintegración de las tradiciones religiosas, surge el problema de la sustitución de esas tradiciones por otro fundamento de identidad y de cohesión social y cultural. La naciente sociedad moderna no puede encontrar ya en la tradición, que es fundamentalmente tradición religiosa, su legitimación. Tras esta ruptura crítica con la tradición, emprenden entonces muchos pensadores la tarea de legitimar a la sociedad moderna —a esa sociedad en comparación con la cual *todo* lo anterior es antiguo— desde sí misma. Y el camino elegido para cumplir con esta tarea es precisamente el de construir una *filosofía moderna de la historia*, en la que el nuevo tipo de sociedad, a cuyo nacimiento están ellos asistiendo pasiva y activamente a la vez, aparezca como el *telos* de toda la historia pasada de la Humanidad. Este tipo de pensamiento filosófico-histórico se prolonga a lo largo del siglo XIX y continúa en nuestro siglo XX teniendo importantes representantes. Por mencionar solamente los autores quizá más conocidos o más influyentes, Hegel, Marx, Freud y Habermas están (por supuesto con grandes diferencias en sus respectivas filosofías) dentro de ese tipo de pensamiento filosófico-histórico. Voy a enumerar, en forma necesariamente muy resumida y general, algunas de las características más relevantes de las filosofías de la historia de todos estos autores⁵:

1.º) Como ya hemos indicado, todas ellas reconstruyen la historia de la Humanidad para fundamentar en esa reconstrucción teórica a la sociedad moderna como sociedad plenamente humanizada, o, más exactamente, como el comienzo de esa sociedad ideal; en esto consiste precisamente la le-

³ W. ALFF (ed.): *Condorcet. Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976, 193.

⁴ *Ibid.*, 136.

⁵ De esta temática me he ocupado extensamente en diversos estudios: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Ed. Tecnos, Madrid, 1979; *Karl Marx economista*, Ed. Tecnos, Madrid, 1977; *La teoría de la sociedad de Freud*, Ed. Tecnos, Madrid, 1977; *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1978; *El mito del cristianismo socialista*, Unión Editorial, Madrid, 1984 (3.ª ed.).

gitimación de la Modernidad «desde ella misma»: ella aparece como el *telos* de la historia pasada.

2.º) Todas ellas coinciden en interpretar la historia anterior como una historia movida hacia su meta por fuerzas que no son las que nacen de la libertad y conciencia unidas de los hombres, sino fuerzas objetivas que actúan «a espaldas de los hombres» y, además, por «conflicto» como motor del progreso.

3.º) Todas ellas coinciden en interpretar el momento histórico de la Modernidad como el momento en el que ha de cambiar cualitativamente ese motor: ha llegado la hora de que los hombres, libres y unidos entre sí, comiencen a hacer, a dirigir su propia historia. De aquí que todas ellas se entiendan a sí mismas como teorías movidas por un impulso práctico (el de acabar con los conflictos y represiones anteriores) y orientadas hacia la transformación práctica de la sociedad humana (hacia la construcción de la sociedad ideal).

4.º) Todas ellas reconstruyen la historia de la Humanidad como una historia de progreso en dos dimensiones fundamentales: en la de la relación del hombre con la naturaleza externa (ciencia de la naturaleza, técnica, industria) y en la de las relaciones que regulan la convivencia de los hombres entre sí (ciencias e instituciones morales, políticas...). Los valores humanizados vienen legitimados por las finalidades hacia las que la historia ha ido tendiendo *de hecho*: liberación del hombre de la represión de la naturaleza externa y liberación del hombre de su propia brutalidad moral, mediante ciencia y técnica, en el primer caso, y mediante la objetivación y vivencia de los ideales morales de libertad, equidad, fraternidad, paz, etc., en el segundo caso.

5.º) Todas ellas coinciden en percibir fricciones, o incluso contradicciones, entre el progreso técnico y el progreso moral; todas ven en un cierto nivel de progreso técnico una condición necesaria pero no suficiente para el progreso moral; el grado de percepción de esas fricciones o contradicciones se agudiza generalmente en las teorías más tardías, llegando a hacerse centro temático de problemática en Habermas.

6.º) Todas ellas tienden a diluir la funcionalidad de la religión en funcionalidad moral o política, constituyendo las de Marx, Freud y Habermas interpretaciones abiertamente ateas del hombre y de su historia.

7.º) Todas ellas reconstruyen la historia de la Humanidad como un crecimiento hacia la mundialización de la sociedad humana: la sociedad plenamente humanizada, liberada, fraterna, pacífica..., sólo podrá realizarse como sociedad mundial. En la época moderna se comienza a ver el inicio de esta mundialización en la tendencia política unificadora de Europa y en la universalización de la industria y el comercio.

8.º) Todas ellas coinciden finalmente en la reconstrucción de la historia como un proceso que atraviesa diferentes etapas, y en la convicción de que se está viviendo el momento que posibilita la entrada en la etapa final.

Al comienzo de este artículo nos preguntábamos si la supuesta entrada en una época postmoderna significaba una pérdida de vigencia del pensamiento filosófico-histórico moderno, y decíamos que nuestra modesta pretensión era simplemente la de ofrecer alguna pista sugerente para responder a esa pregunta. Esto es lo que vamos a hacer en las pocas líneas que nos quedan.

A mi modo de ver hay al menos tres aspectos interrelacionados entre sí, que son muy relevantes para responder a la pregunta planteada: la idea misma de una filosofía de la historia que pretende *fundamentar* desde una reconstrucción racional, supuestamente descarnada de sustancia religiosa tradicional, la nueva sociedad moderna, su sentido y sus valores morales; la disolución de la religión en moralidad; y el tipo de respuesta que se ofrezca a la preocupante contradicción entre progreso técnico-industrial y progreso moral (incluyendo aquí no sólo los problemas relativos a la distribución inhumana de la riqueza y a la concepción materialista de la vida, así como al armamentismo, sino también la problemática ecológica). Estos aspectos atañen así a los puntos 1, 5 y 6 de los enumerados anteriormente como características de la corriente central del pensamiento filosófico-histórico moderno. Los dos primeros aspectos mencionados afectan además directamente a lo que hemos llamado «la sustancia más profunda» del fenómeno de la Modernidad: al proceso de secularización y su interpretación por la corriente de pensamiento señalada.

Como es sabido, el intento de recuperación de la religión por lo que se ha dado en llamar pensamiento neoconservador constituye, entre otros, uno de los elementos del amplio espectro postmoderno. Este intento de recuperación aparece hoy articulado de diferentes maneras en distintos autores, incluso dentro del fluido grupo llamado neoconservador. Ahora bien, la relevancia filosófica de una recuperación de la sustancia, de la vivencia, e incluso del influjo social de la religión en nuestra época, parece algo innegable, algo que filosóficamente no puede puentearse desde la crítica política a conocidos fundamentalismos desviados o a nuevos usos ideológicos de ciertas posturas político-económicas. Una vez más no hay que confundir el *cómo* con el *qué*. Una vez más hay que advertir con Hegel: no arrojemos el agua sucia, después de haber lavado al bebé, junto con el bebé mismo.

Una posible respuesta a la pregunta que nos hemos planteado, cuya verosimilitud habría que fundamentar en una compleja investigación, podría formularse, de manera formalmente semejante a la recepción crítica que Habermas hace del concepto weberiano de *racionalización*, de la siguiente forma: la *interpretación* que el pensamiento filosófico-histórico considerado en este artículo hace del proceso de secularización como sustancia de la Modernidad, es una interpretación reduccionista de ese proceso, que a su vez ha servido para empujar el proceso histórico real por ese mismo camino reduccionista. El modelo de secularización que ha seguido Occidente representa tan sólo *una* variante al lado de otras que también hubiesen sido *posibles*. Re-

cuperar otras posibilidades constituye hoy un tema para la filosofía. Uno de los posibles caminos a seguir sería el de la recuperación de *otro tipo* de pensamiento *moderno filosófico-histórico*, en el que la más profunda sustancia religiosa sigue siendo fundamento de identidad y de cohesión social, en el que la religión no es reducida a moralidad. Krause podría ser una figura clave de esa variante del pensamiento filosófico-histórico moderno, que lamentablemente quedó soterrada en el siglo XIX⁶.

⁶ Puede verse mi artículo «La actualidad del krausismo», en *Revista de Occidente*, n.º 101 (octubre 1989), 76-87, así como mi estudio *Krause, filósofo, pedagogo y masón. Una biografía*, Unión Editorial, Madrid, 1990.