

¿Qué es la modernidad?

Jorge Zamorano Aguilera

Orígenes de la modernidad.

La modernidad es un fenómeno histórico cultural que tiene su inicio aproximadamente en el siglo XV en Occidente. Sus orígenes coinciden con numerosos acontecimientos: la caída de Constantinopla, el luteranismo, la emergencia de la burguesía, el descubrimiento de América, etc.

La modernidad tuvo un programa científico, el cual desde sus comienzos estuvo vinculado a los ideales del humanismo. Al mencionado programa científico se agrega una filosofía unida a ese humanismo moderno, que solo pretendía fundarse en dicha filosofía.

Como consecuencia de lo anterior, la filosofía moderna que nace con Descartes parte solo de la experiencia del saber y de su problema, por lo que se vio obligada a reducir formas enteras del manifestarse de la realidad a la del saber, reconociendo en lo conceptual y en lo lógico la más alta y única forma auténtica del manifestarse de la realidad.

Se puede resumir, entonces, diciendo que la modernidad desde una inmanencia y primacía de la conciencia adopta un programa científico, vinculado estrechamente a los ideales del humanismo, el cual ha incorporado el ideal renacentista de una ciencia universal.

Sin embargo, desde que el Renacimiento fundamentó el humanismo sobre las ideas de racionalidad y libertad, la reflexión filosófica ha pasado por diversas etapas, caracterizada a veces por la subjetividad y otras por el predominio del objetivismo naturalista. De manera que el desarrollo de la ciencia moderna ha transcurrido en medio de la pugna entre ambas actitudes.

Proceso en el cual se van configurando las principales formas de la modernidad,

Galileo representa la actitud naturalista y Descartes representa una actitud ambivalente en la cual se muestran las dos tendencias de la racionalidad moderna: el objetivismo y el subjetivismo. Pero tal interpretación dualista de la realidad propuesta por Descartes tendrá notorias consecuencias, ya que desembocará en una reducción naturalista del saber y de las normas. La ciencia moderna terminará reduciendo toda realidad o algo físico. Ello exige un método especial puesto en práctica por Galileo,

método que sobre el supuesto de la inteligibilidad matemática de la realidad, aspira a construir un saber cuantitativo sobre el hombre y sus creaciones culturales.

El objetivismo ha impreso un giro a las ciencias; se produce un cambio en el modo como se conciben a sí mismas: saber consistente en verificar experimentalmente, en comprobar datos. Esa concepción positivista de la ciencia reflejada en la especialización científica y el empirismo, producen un angostamiento del concepto de saber. Singe un concepto de ciencia del que son eliminadas todas aquellas cuestiones vinculadas a la metafísica y las que implicaban los problemas de la razón como garantía de la verdad y la ética. Y lo mismo ocurre con el hombre o con el problema de Dios, y con cuestiones de la razón como la inmortalidad y la libertad. Todos estos temas trascienden el nivel de lo fáctico y son eliminados del concepto de ciencia.

La idea de 'ciencia universal' se diluye ante la proliferación de las ciencias particulares, carentes de un vínculo, en un mundo reducido a complejos de cosas fácticas. El fracaso de la idea de 'ciencia universal' arrastra consigo la de una ciencia como saber fundamental. A esta le habría sido asignada a una tarea: conducir al hombre a una vida mejor y más libre mediante la construcción de un mundo organizado por la razón. Este fue el pensamiento central de la modernidad. Tales ideales, sin embargo, desaparecen ante una ciencia y una técnica, que en lugar de crear razón y libertad, generan poder arbitrario y determinismo mecánico. Se pierde el mundo de los valores morales y el reino de los fines en donde el hombre puede desarrollarse en aquello que le constituye.¹

Uno de los más grandes representantes de la modernidad, el filósofo alemán Kant se constituirá en un factor más a favor de la tendencia objetivista, ya que desde su idealismo trascendental llegó a concebir a la metafísica como una fe racional, lo que contribuirá a la aparición del positivismo empirista antimetafísico de los siglos XIX y XX.

Un antecedente de la gestación de la ética de Kant, de gran importancia para comprender mejor el desarrollo de la modernidad, es el relacionado con la preocupación kantiana para la metafísica y por el tema de la libertad.

¹José Gómexz-Heras. "El a priori del mundo de la vida", p.51-52

En efecto, en la época de Kant ... la metafísica se enseña como antología o metafísica general, saber relativo al ente como este, y como metafísica especial, subdividida a su vez en tres partes relacionadas con tres entes determinados; Dios, alma y mundo. Como ciencia de Dios y del alma, la metafísica especial comprendería en su campo de estudio temas que eran muy caros al cristianismo; de manera que la enseñanza oficial se empeña en esos tiempos en proporcionar a dichos estudios una sólida fundamentación científica. No obstante, tales esfuerzos no se consideraban en otros círculos logrados de ningún modo.²

Mientras que la ciencia habría llegado con Newton a un estado de derecho que le permitía alcanzar certezas objetivas, universalmente válidas, la metafísica habría permanecido en un estado de hecho, donde las opiniones se oponen sin convencer a nadie.

De acuerdo con la mejor tradición de la modernidad, Kant estima que mientras la investigación sobre la razón pura no se haya efectuado, la metafísica no alcanzará el rango de saber científicamente fundado, de tal manera, que la metafísica y la facultad del hombre para constituir la como ciencia (la razón pura) son el tema propio y fundamental de su crítica.

La crítica de la metafísica especial pone fin a las pretensiones científicas de las tres disciplinas que la componen, pero deja en pie a lo menos como conceptos problemáticos las ideas que son el tema de dos de ellos: La psicología y la teología racionales. En cuanto al tema de la otra, la totalidad de los fenómenos, Kant muestra que es una idea contradictoria e insostenible, pero ello le permite justamente asegurar como concepto problemático otra idea: la causalidad encausada o libertad trascendental. Las ideas cuya posible validez se reserva de esta manera, corresponden a tres objetos que según Kant son la meta de todos los afanes de la metafísica: Dios, el alma inmortal y la libertad.³

²Jorge Zamorano. "La libertad en Kant", p.7

³Jorge Zamorano. "La libertad en Kant", p.8-9

La crítica ha demostrado que no podemos conocerlos positivamente mediante una ciencia, pero ha cerrado el camino también a todo intento teórico de negarlos; de ella puede decirse lo que decía Kant: que ha abolido el saber para dar cabida a la fe.

Parece apropiado, con todo, que antes de dar por concluida nuestra tarea, indiquemos brevemente de qué modo Kant funda en la conciencia moral de la libertad lo que él llama una metafísica práctica-dogmática, esto es una concepción positiva de lo suprasensible, que, sin embargo, no pretende ser una teoría científica, sino una representación válida solo en el terreno moral.⁴

En la “Crítica de la Razón Pura” distingue Kant entre la libertad práctica y la libertad trascendental. Esta última es la causa encausada, la potestad incondicionada de iniciar espontáneamente una serie causal.

La dialéctica trascendental nos muestra la génesis de la noción de libertad trascendental. Noción que encuentra su lugar de nacimiento en la cosmología racional, al examinar Kant en forma crítica, las cuestiones referentes al mundo y que parecen susceptibles de respuestas contradictorias. En la tercera antinomia el problema de la libertad se presenta al comienzo como un problema cosmológico (...). Puesto que la libertad implica, al parecer, una derogación absoluta de la necesidad de las leyes de la naturaleza y vuelve imposible la unidad de la experiencia ella arruinaría, si fuese admitida, nuestro conocimiento de la naturaleza, liberándonos de leyes naturales y privándonos así del hilo conductor de las reglas que nos permitan establecer el encadenamiento y el orden de los acontecimientos del mundo.⁵

Por lo que se refiere a la libertad práctica, a la libertad de la conducta individual, Kant llegará a su concepción más madura en la Crítica de la Razón Práctica gradualmente y por etapas.

Comienza por plantear la libertad práctica como una forma de la causalidad natural, una libertad que puede demostrarse por experiencia.

⁴Roberto Tonetti. “Manuel Kant”, p.542

⁵Jorge Zamorano. “Racionalismo versus Empirismo”, p.41

Luego vincula la libertad práctica a la libertad trascendental, relación ya insinuada en la autonomía de la libertad y desarrollada posteriormente a través de la noción de conciencia de la libertad intelectual de la razón, fundando el derecho a reclamar la posesión, por parte del ser humano, de una libertad absoluta en el orden práctico.

Finalmente, la libertad práctica se demuestra (y se establece su realidad) directamente por la evidencia inmediata de que somos moralmente responsables. “La conciencia de que estoy sujeto al imperativo absoluto de la ley moral envuelve la conciencia de que puedo cumplirlo”. Esta apercepción inmediata demuestra independencia para cumplir nuestro deber, la conciencia de la ley moral como hecho de la razón otorga validez objetiva, aunque solo para efectos prácticos, a la idea práctica o libertad de la conducta individual. En la siguiente cita Torretti, con su concisión habitual, señala el camino seguido por el pensamiento de Kant, el cual al confinar a la metafísica al terreno de lo práctico, de la acción, le otorga a su saber un rango inferior al científico, es decir de fe racional.

De esta manera ganamos un acceso a lo suprasensible que ninguna otra representación podría preocuparnos. Porque lo que sería trascendente para una consideración teórica resulta inmanente en la práctica.

La realidad de la libertad, evidenciada en la conciencia moral, confiere, como veremos validez objetiva –aunque sólo para uso práctico- también a las ideas de Dios y la inmortalidad. Los tres grandes objetos del interés de la razón, que eran la meta de la actividad constructiva de la metafísica tradicional, destruida por el examen crítico de nuestra razón en su uso teórico, son restaurados así por la crítica de la razón en su uso práctico, que funda de este modo una representación de lo suprasensible (lo meta-físico), que no es materia de ciencia sino de fe, pero que, gracias a la restricción crítica de nuestro conocimiento, está definitivamente a salvo de ataques negadores o desfiguradores de una especulación mal encaminada.⁶

El largo y complejo esfuerzo de Kant por salvar la metafísica revela su papel protagónico en el proceso en el que se configuran las formas de la modernidad, ya que sus conclusiones, si bien se originan en la tendencia

⁶Roberto Torretti. “Manuel Kant”, p.545

subjetivista de la modernidad, terminaron por reforzar la orientación objetivista de ella. Además, el desarrollo de la argumentación kantiana deja al descubierto los elementos que en su momento tensionaron a la modernidad: la exaltación de la subjetividad por un lado con su humanismo fundado en la razón, y por otro, el objetivismo naturalista que terminó por imponerse, representado por un positivismo antimetafísico.

Durante los siglos XIX y XX gradualmente se va haciendo más patente el destino de las dos tendencias presentes al interior de la modernidad: mientras la tendencia subjetivista, vinculada a un humanismo y a la idea de ciencia universal termina en un fracaso parcial, la tendencia objetivista con su concepción positivista de la ciencia se impone sin contrapeso al proporcionar a la humanidad contemporánea un gran progreso material. A esta concepción de la ciencia adhieren filósofos científicos positivistas, los que se manifiestan mediante esfuerzos de índole variada, pero que exhiben en común el tener una mirada atenta a la marcha de las ciencias.

Así, posteriormente al gran desarrollo de la física a comienzos del siglo XX, algunos pensadores conciben a la filosofía como un esfuerzo de síntesis a partir de los resultados de las ciencias; otros la conciben como un análisis crítico de los productos de las ciencias (en especial de las teorías) y como una reflexión sobre la estructura lógica y el lenguaje de las ciencias (Reichenbach, Carnap, Wittgenstein, Popper). Reflexión que sobrepasa con mucho un mero análisis del lenguaje, puesto que para tales pensadores este y no sus presupuestos metafísicos concentran su interés.

Sin embargo, a medida que la situación de la modernidad se configura, van surgiendo propuestas que denuncian tanto la decadencia y crisis de la postura subjetivista como la permanencia de la actividad objetivista, representada por la ciencia y sus aplicaciones

Efectivamente, desde comienzos del siglo XX, Edmund Husserl hace un diagnóstico del panorama de la Edad Moderna y propone desarrollar una noción de subjetividad trascendental que haga posible recuperar el postulado que inspiró el quehacer científico en los comienzos de la modernidad: la unidad y cohesión entre vida, filosofía y ciencias.

Visiones críticas de la modernidad en la primera parte del siglo XX: Heidegger y existencialismos.

Heidegger propone recuperar la visión transparente que tenía la humanidad de la época anterior a la Grecia clásica y desarrolla la analítica existencial del hombre, *Dasein*, ser ahí. El hombre es el individuo concreto

que somos cada uno y el explorar su estructura es el paso previo para llegar a las cosas mismas. Sin embargo, el objetivo de Heidegger es superar la concepción moderna de sujeto para develar el mundo. De ahí que insista en que hay que pensar desde la realidad cotidiana, de lo que existe, de la existencia y los instrumentos que rodean al hombre. Es en el espacio de la cotidianidad, en el taller, donde aparecen no los objetos para un sujeto, sino los útiles para un existente. Heidegger acoge, por otra parte, el pensamiento de Nietzsche, para quien la metafísica posterior a los termina en un nihilismo, como dominio planetario de la técnica. En esa misma línea de pensamiento señala Heidegger que solo le queda al hombre como actitud la serenidad como disposición para recibir el ser. Y es en el lenguaje poético y en el arte donde, de modo privilegiado, se desvela el Ser.

A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde se expresa es en la palabra.

En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo así mismo, al que se lo representa y, en esa relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que imprime las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que representarse, esto es, su imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.⁷

En el segundo Heidegger hay una fuerte crítica del pensamiento moderno y de la cosmovisión que este implica; es en este contexto donde aparece el tema del “habitar auténtico” como lo opuesto a la voluntad de poder, el dominio del ente y la devastación de la tierra.

Es en este habitar que el hombre es y se sabe “el mortal” en el camino al pensar que calla.

⁷Heidegger, Martin. “Caminos de bosque”, p.75

De los abundantes textos en que aparece la oposición entre el habitar y la voluntad de poder, como aquí solo aquellos que permiten esclarecer el tema de la muerte.

En el comentario a la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, dice Heidegger que está solo puede pensarse suficientemente “sobre la base de la esencia de la voluntad de poder”.

Considera Heidegger la metafísica de Nietzsche como la culminación de la metafísica de la voluntad de poder. Identifica voluntad y poder porque “la voluntad quiere su voluntad”, en todo se busca a sí misma. En esto ve Heidegger el comienzo de la Edad Moderna, con su búsqueda de lo seguro, indudable, y el primado del subjectum que busca la certeza en sí y de lo que se ha representado como tal. Así la verdad se hace certeza-y no des-ocultación-.

Como consecuencia, la Edad Moderna-dice-busca también la “certeza de su salvación”- se refiere aquí a Leibnitz y se puede decir que con más razón esto se aplica a Spinoza, desde el punto de partida de su filosofar ----, cuya consumación se haya en el súper-hombre nietzscheano: la esencia del superhombre es la voluntad de poder que se expresa en la dominación de la tierra.

En esta metafísica moderna el ente es objeto y lo es de un sujeto. “El mundo se convierte en objeto” y la naturaleza en materia de la técnica; la lucha por el dominio de la tierra es ya una consecuencia, porque todo ha sido “trazado por el código y así la tierra ya no es más morada.

Ya aquí se anuncia el sentido del “habitar” cuya comprensión es el comienzo del pensar.

En “Para qué poetas” Heidegger –haciéndose eco de Holderlin- habla de nuestra época como “tiempo de indigencia”, época de la noche del mundo, de la ausencia de Dios, en un texto rico en afirmaciones y sugerencias –a propósito de la huella de lo sagrado, la misión del poeta, etc.-, que señala cómo se manifiesta en nuestra época de voluntad de poder:

“Es un querer que se impone... poniendo el mundo como un conjunto de objetos elaborables”⁸

Heidegger no hace mención de la pugna al interior de la modernidad entre la tendencia subjetivista y la objetivista. Más bien, le basta con concebir la idea de que “el reemplazo de la realidad por su imagen es la modernidad”, para desarrollar sus críticas a la Edad Moderna.

En cuanto al existencialismo en general, este denuncia especialmente los excesos de la modernidad, su deshumanización, al tiempo que hace resaltar la enorme complejidad de la condición humana, algunos de cuyos rasgos se revelan como antagónicos con respecto a la concepción utilitarista del saber y su lógica instrumental: la libertad, la fragilidad del ser humano, etc.

Visión crítica de la modernidad en su segunda parte del siglo XX: la postmodernidad.

En la segunda parte del siglo XX surge el postmodernismo o postmodernidad, cuyo nombre no sólo es paradójico, sino desorientador, pues nos lleva a pensar que la modernidad ha concluido y que la ha sucedido la postmodernidad. No obstante, ello no es así, ya que por lo menos subsiste una parte de la modernidad, aquella que se manifiesta mediante una ciencia objetivista y sus aplicaciones técnicas. Esa parte de la modernidad coexiste con la postmodernidad.

No resulta fácil tampoco precisar qué es la postmodernidad, ya que para algunos puede ser un estado de ánimo crepuscular: para otros, en cambio, un estilo o una condición ineludible. Con todo, uno de los rostros más destacados de la postmodernidad parece ser aquel que se relaciona con el desencantamiento epistemológico como explicación de las cosas. La crisis del pensamiento moderno deja vislumbrar la crítica-nacimiento del pensamiento postmoderno. Por eso puede señalar Vattimo que estamos ante “el fin de todo proyecto y normativa histórica totalizante”. Por ello es posible descubrir a la postmodernidad como un movimiento de destrucción y desenmascaramiento de la razón ilustrada, como respuesta al proyecto moderno y su fracaso.

El resultado es una sociedad postmoderna en esencia pluralista, donde cada uno de los elementos o significaciones que la conforman dan

⁸Vásquez, Stella , Maris. “Muerte, salvación y esencia del hombre en el segundo Heidegger”, p.248

sentido y estructuran la vida de los individuos. Según Lyotard, “vivimos sumergidos en un pluralismo heteromorfo y las reglas no pueden por menos sino ser heterogéneos/sic”. La sociedad postmoderna es una sociedad fragmentada en la que predomina un antropocentrismo relativizador, inmersa en formas de hedonismo y pragmatismo. No hay en ella lugar para las certezas, las utopías; al contrario: se rechaza ella categóricamente una razón como fundamento esencial del quehacer del individuo.

Suele darse también otra interpretación de la postmodernidad. Es la que consiste en una denuncia de la reducción positivista de la razón, la que puede ser un buen camino para comprender y justificar el desarrollo del conocimiento científico y sus aplicaciones, pero que, según esta toma de posición, se muestra impotente para pronunciarse y decidir sobre los fines que legitiman y otorgan sentido a las acciones propiamente humanas. De manera que una acción lógicamente enderezada hacia fines y que se encuentre asistida de racionalidad, no necesariamente será al mismo tiempo razonable y éticamente legítima.

El desafío para la humanidad en esta época es, entonces, enorme: cómo aprovechar lo rescatable de la modernidad (lo que ofrecen las ciencias y sus aplicaciones) y, al mismo tiempo, eludir sus aspectos negativos que llevan al ser humano a una deshumanización.

Bibliografía

Libros

Cassirer, Ernst. **“Kant, vida y doctrina”**. Trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

Gómez-Heras, José M. C. **“El apriori del mundo de la vida”**. Barcelona, Anthropos, 1989,

Heidegger, Martin. **“Caminos de bosque”**. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid. Alianza Editorial S. A. 2000.

Lyotard, J. F. **“La condición postmoderna”**. París. Minuit, 1984.

Oldroyd, David. **“El arco del conocimiento”**. Trad. Fenán Vallespinos y Carlos Duarte. Barcelona. Crítica, 1993.

Rábade, Sergio. **“Método y pensamiento en la modernidad”**. Madrid, Narcea, 1980.

Tonetti, Roberto. **“Manuel Kant”** Santiago. Ed. De la Universidad de Chile, 1967.

Vattimo, G. y otros. **“Entorno a la Postmodernidad”**. Barcelona, Anthropos, 1994.

Revistas

Vázquez, Stella Maris. **“Muerte, salvación y esencia del hombre en el segundo Heidegger”**. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Ediciones Universitarias de Valparaíso. 1990.

Zamorano, Jorge. **“Racionalismo versus empirismo”**. En Filosofía, Educación y Cultura. N°4, Departamento de Filosofía Universidad de Santiago de Chile, 1999.

Zamorano, Jorge. **“El aporte kantiano al concepto de autonomía”**. Revista “Educación y Cultura” del Instituto Profesional Carlos Casanueva. 2014.