

# Dos prólogos en torno a la MOderna Historia de Europa una régunta por lo moderno

Autor:  
Ángel Castellán

Revista:  
Anales de Historia Antigua y Medieval

1978, 18 y 19, pag. 303 - 323



Artículo

# DOS PROLOGOS EN TORNO A LA MODERNA HISTORIA DE EUROPA

## UNA PREGUNTA POR LO MODERNO

por

**Angel Castellán**

### PRÓLOGO DEL PRÓLOGO

#### I

Ya habíamos insinuado, en nuestro programa para el estudio del Barroco, que el interrogante perseguido versaba sobre la modernidad. En este sentido, lo propuesto era como una radiografía del embrión. A partir de él, casi una excusa, se apuntaba a un tema mayor con pretensiones autobiográficas. Después de todo, si penetrábamos en la modernidad, era como para tomar conciencia y reflexionar sobre lo que habíamos sido hasta hace poco, aunque esto implicara despegarse de los enunciados y de las aguas claras de la superficie.

Nuestra primera tarea sería la de explicar el epígrafe que ampara esta exposición. Hablamos de lo moderno o de la modernidad porque sería ambiguo hacerlo de la historia moderna. Lo moderno es el resultado de ella, aunque no siempre quede claro. Nos proponemos llevar a la práctica las exigencias de la contemporaneidad ideal de que hablaba Croce. Desandando su íntimo sentido, proponemos una historiografía que sea como un género autobiográfico, es decir, una reflexión que cada comunidad formula sobre sí misma a través de ese agente válido que es la lucidez del historiador. No hablamos, en consecuencia, de una autobiografía de individuos sino de la conciencia que cada comunidad adquiere de su destino a través de la historia. Obviamente, el concepto de comunidad admite aquí integraciones jerárquicas que pueden nacer en el municipio, que se trasvasan a la Nación y que, en última instancia, culminan en el marco de una civilización.

En coherencia con el epígrafe, entendemos referirnos ahora a lo que hemos sido como integrantes del orbe occidental. Si se advierte una cierta insinuación de pretérito es porque pensamos que el mundo moderno ha pasado, abriendo paso a una nueva constelación filiada en él pero connotada con ingredientes y significaciones distintas. Parece oportuno indicarlo

porque, de no ser así, faltaría la inevitable perspectiva que dan el tiempo y sus resultados. Poder verificar, requisito de la historiografía, es también poder reflexionar, poder decir lo que hemos sido como requisito indispensable del que somos.

Por otra parte, lo que proponemos no pasa por lo descriptivo. Ya sabemos cuánto el arte de las escuelas ha contribuido al tedio por la historia. Es difícil entender y comprender cuándo se desmoronan sobre nosotros cataratas de información insípida, cuando por una suerte de fatalidad, las preguntas por los hombres sólo reciben respuestas que nos remiten a las cosas de los hombres. Por eso, estas reflexiones intentan volver a los protagonistas rescatando su mundo afectivo y mental. En tal caso, los productos resultantes aparecerán iluminados por la biografía sin fechas de los hombres que los provocaron.

Una variante del epígrafe, ya que en estos casos conviene crear un clima propicio que solicite el aflorar de la sonrisa, podría ser “para una filosofía de la máscara y la peluca”. Si así lo hubiéramos hecho, es posible que todos quedaran desconcertados y se creyeran objeto de una broma, incluso, porque hay cosas que no pueden decirse sin oportunas aclaraciones. Comenzar por el final puede ser un modo de invitar a la reconstrucción de un proceso, pero es siempre una tarea con riesgos. En esta inteligencia, confiando en la resignación de los que han de aprendernos, emprendemos el camino.

## II

Entre tantos modos de hacer historia quizá pueda tolerarse el nuestro que aspira —¿y por qué no?— a internarse en esos repliegues de la realidad que parecen obligar a distintas inquisiciones. En lugar del consabido vaivén que nace de las tensiones y las luchas por el poder, o de las biografías mal hilvanadas de personajes célebres y aún del censo de esfuerzos productivos, nace otra propuesta que aspira a penetrar en el sentido, en el cómo y el por qué pensamos de determinado modo. Una suerte de respuesta al qué somos, aunque para esto parezcamos prescindir del mundo de las cosas. Quizá por haber descubierto que ellas nada dicen, que son sólo un recurso de la comodidad. Y ya sabemos que éste es el gran acecho que el método nos ofrece: un recorrido entre ruinas con pretensiones de arquitectura. Después de todo, una variante de la danza macabra y sus trágicas sorpresas. De pronto, el bello perfil puede transformarse en esqueleto, las carnes delicadas exhibir la putrefacción.

Todavía nos circunda un riesgo: que se diga —y la tradición tiene tantos ejemplos— que esto es filosofía. ¿Valdrá la pena detenerse? Tal vez sí.

En esta larga polémica que gira en torno al sentido del acontecer, pareciera que la historiografía tiene un coto reservado: trazar el dibujo de lo que fue. Otras pretensiones parecen estarle negadas. Entre ellas, el poder decidir acerca de lo que fue o el intentar comprender por qué fue. Todo esto que hace a la presencia del hombre parece inclinarse a la filosofía. Sin duda un magro consuelo que nos reitera en el bostezo, y después de él, la nada.

Por esto importan las convergencias. Son como lecciones que reci-

bimos de otros, a raíz de otros argumentos. Cuando se trata del hombre, aunque lo ignore el arte de los picapedreros, todo es unidad. La ilustración puede admitir variados senderos que se integran en lo que es —o debiera ser— el núcleo esencial. Entre tantas posibilidades, puede ser el economista. El nos dice: “El paso a lo moderno está dado por el paso de lo natural a lo artificial, de lo creado por la naturaleza a lo creado o modificado por el ser humano... Lo moderno es la mayor utilización de lo artificial o la menor utilización de lo natural... Para decirlo de otra manera, lo moderno está dado por la mayor o menor intervención del intelecto humano sobre la naturaleza o sobre lo ya creado por él mismo”.

Ante tales enunciados ¿qué se le ocurre al historiador? ¿Contarnos que Luis XIV, desdeñoso del agua, abusaba de los perfumes? ¿O que Francisco I corrigió su fracaso de Pavía diciéndonos que “todo estaba perdido, menos el honor?”.

A veces se tiene la impresión —malevolente— que la historiografía fue como un anticipo de la televisión. Una particularidad del género que nos abrumba con la confrontación de héroes y villanos. En otros casos, la historiografía parece recalar en enunciados modestos, en una variedad de la crónica periodística. Si es así —y no nos place— toda la inteligencia posible parece reservada a los demás. De tanto en tanto, desde los más variados ángulos, y a raíz de las más variadas urgencias reflexivas, alguien viene a darnos su lección y, aunque no nos guste, no podemos menos que darle audiencia. ¿Cómo podríamos evitarlo si toda vez que preguntamos de qué se trata, la respuesta, como por fatalidad, parece corresponder a los extraños?

Por eso, lo que ensayamos aquí, entre otras cosas, es un ejercicio de modestia, un intento de probarnos entre las incógnitas del capítulo olvidado, para recuperar, como por descuido, las respuestas abandonadas en el camino.

### III

Si abrimos los manuales, lo moderno parece comenzar con algunas fechas taumatúrgicas, o con lo que se reputa una revolución mental: el llamado Renacimiento.

Socialmente, como vehículo predilecto de las escuelas, el manual suele ser la respuesta o un ansia desesperada de seguridad. Entre tantas cosas, porque aquí están todas las respuestas, aunque su vigencia resulte desoladoramente precaria.

Alguna vez llamamos, a lo supuesto en el saber del humanismo, “la última biblioteca del Mediterráneo”, la culminación de un largo ciclo mental que puede abarcar, por lo menos desde Homero, dos mil quinientos años. ¿Cuáles son sus ingredientes? Si dijéramos que se apoyan, fundamentalmente, en la concepción macro-microcósmica, quizá dejáramos en ayunas a muchos lectores. Debemos ser más precisos: ese ciclo mental se nutre en la noción de correspondencias armónicas, de acuerdo con el principio áureo de la “Tabula smaragdiana”. Según se lee en la Regla de esmeralda: “Todo lo que está arriba es como todo lo que está abajo” y “todo lo que está abajo es como todo lo que está arriba”.

Partiendo de esta fórmula, la posibilidad de la ciencia se funda en la contemplación de un orden jerárquico de esencias, en el discernimiento de lo establecido en ese "cosmos" que es el orden de creación. Se supone aquí que el hombre es "microcosmos", es decir, síntesis armónica en la que se resume lo creado. Con esto viene a decirse, también, que hombre y mundo quedan como atrapados en un juego de acciones y reacciones que se influyen mutuamente. Por eso puede hablarse del hombre zodiacal, es decir, de un despliegue de los signos del Zodíaco que circunscribe al hombre: Aries en la cabeza y Piscis en los pies. Entre ellos, zonas y órganos regidos por los demás signos o, en una variante, por los siete planetas. Por esto podemos decir que culmina en el Renacimiento la idea de comunión de todo lo creado.

De la armonía o disenso de las partes dependen la salud y la enfermedad. Entran en juego los humores de hipocrática memoria y Paracelso podrá exponer una compleja teoría de la medicina con base astral. El cuerpo humano acoge y reproduce en escala menor, al "pólemos" del mundo.

Surgen luego algunas complicaciones. Nicolás de Cusa comienza por movilizar a la divinidad. Se desprende de sus reflexiones que Dios está en todas partes y al mismo tiempo en ninguna en particular.

Sigue luego Pico de la Mirándola, que desnaturaliza al hombre definiéndolo como extrema libertad. Para evitar equívocos, heredados de la jerga del siglo XIX, digamos que para él, libertad es capacidad de elección, especial talento que le permite quebrar el orden natural. Para exponer esto imagina, en el célebre apólogo de su tratado sobre la dignidad del hombre que el Creador, al finalizar su obra, advierte que en el contexto de lo creado no ha quedado ningún lugar donde poder instalarlo. Por eso, dirigiéndose al Adam primigenio, le invita a que él mismo se elija una posible ubicación en la compleja estructura del cosmos. Libre y audaz, no sometido a la fatalidad que determina a los seres, podrá degradar hasta los minerales o elevarse excelso hasta el trono del Padre. En el símil, es como si se tratara de un ser incompleto, algo así como una pura potencia susceptible de auto creación, de llegar a ser lo que él mismo elija y decida. Este privilegio, que lo libera del ritmo monocorde de la naturaleza, es a la vez su gran responsabilidad, una manera de ponerlo ante la inseguridad casi angustiosa de tener que elegir. Será grande o pequeño, héroe o infame, con mérito o demérito, justamente porque es libre. Su futuro no tendrá apoyos en las constancias infalibles del instinto, que es puro presente establecido desde toda la eternidad. Tener futuro implicará instancias abiertas, moverse en medio de creadoras incertidumbres, decidir acerca del mejor camino a recorrer.

Viene luego Bovillus. Nace con él una nueva noción de "microcosmos". Ya no lo es el hombre por naturaleza, por propia y nativa condición. Lo que intuye es una complementación del aporte piquiano, un programa concreto para el ejercicio de su libertad. Desde su gestación, dirá, el hombre es mineral, planta, animal y naturaleza. Y aquí está la variante: el hombre natural, contra toda la tradición, no es "microcosmos". Para llegar a ese grado deberá convertirse en sabio, es decir, en explorador, ordenador y dominador del mundo.

Sin duda se dieron algunos pasos. Entre ellos nos parece esencial lo avanzado por Pico de la Mirándola. Al definir al hombre como libertad, Pico lo había desanclado del orden natural. En una palabra, sin proponer las consecuencias, lo dejaba inerme ante las angustias y responsabilidades del tener que elegirse, del tener que elegir.

Este fue el máximo esfuerzo de la cultura mental del Renacimiento: abrir paso a una concepción del hombre despegado del orden natural.

#### IV

En las interpretaciones corrientes sobre los orígenes del mundo moderno subyace una gran falacia: el enunciado de la vuelta a la naturaleza, el redescubrimiento de lo concreto. La confusión se instala porque los orígenes modernos parecen ser una polémica contra Aristóteles. Se olvida, con harta frecuencia, que no puede identificarse el sentir de la Europa primera con el siglo XIII. Ese es el siglo de Aristóteles que, por extraña burla, volverá puntualmente en el XVI. Esto no debe extrañar, vuelve el Aristóteles de las reglas y del arte suasorio. El maestro de la Retórica que dará sus frutos en el siglo XVIII. Mientras Galileo y Descartes creen haberlo eliminado, se les cuele de rondón. Si esto acontece es porque su método, el primero, trae consigo las reglas de seguridad, y esto, parece obvio, sugiere a Descartes.

Ese hombre desanclado de Pico, el "quasi Deus in terris" de Nicolás de Cusa, comienza a sentirse tremendamente desamparado. Se siente privado del contexto doble y uno que le servía de cobijo: naturaleza y sociedad. Había nacido el individuo, pero lejos de sentirse satisfecho y agradecido por las doctrinas que le daban vida, presentía insondables acechos. Por primera vez se sentía inseguro, le faltaba la tranquila convicción del que posee su lugar natural y social. Por eso nace el método que debe concluir en la certeza, esa nueva categoría destinada a reintegrar la seguridad, casi su sinónimo. Fuera de la naturaleza, fuera de la sociedad, el individuo venía a buscar apoyo en la ciencia. Era una mutilación, pero tardaría siglos en descubrirlo.

El prólogo parece ser la ilusión de la empiria. Leonardo, al que confirman Bacon y Galileo, intuye que la naturaleza no es ya ese abigarrado y multicolor conjunto de efectos sensibles. El libro de la naturaleza aparece ahora escrito en caracteres matemáticos. En lugar de las formas corpulentas y sabrosas, triángulos, cuadrados y círculos que permiten descubrir que la organicidad se ha tornado mecanismo.

De algún modo, sin embargo, quizá por la tradición de los viejos talleres, estos hombres pueden ser sorprendidos con las manos en la masa, puestos con singular empeño en traducir mecánicamente los efectos naturales. Valga el ejemplo: en convertir el ala del pájaro en el ala del avión, o en acrecer la óptica natural en el gran ojo del telescopio.

Con esto, de todos modos, la naturaleza parecía no perder su heterogeneidad. Era necesario un paso más, decisivo, en la definición de la modernidad: llegar a lo uniforme, a la intuición de que el vasto escenario era "res extensa". La hazaña correspondería a Descartes. Este, en última instancia, reduciría la vida del universo a tres vectores: Dios, pensamiento y extensión. La geometría fundadora podía aparecer aún

cargada de empiria y de elementos sensibles. Para eludir el acecho se entremezclaría el álgebra y, con ella, la geometría analítica. Se había llegado al fin, a la posibilidad de geometrizar sin figuras, al grado de máxima abstracción. Y ya se estaba en la modernidad, o por lo menos en su verdadero prólogo. Contra las opiniones corrientes, Aristóteles, ese gran burlador, volvía por sus fueros. Con esto, sin embargo, parecía no salirse del modelo mecánico del mundo. ¿Qué sería de la sociedad? Uno de los recursos del mundo moderno fue la dicotomía: naturaleza y espíritu. Con esto parecía que se había encontrado el modo de desintegrar la historia, reduciéndola a un diálogo en paralelo —en realidad un monólogo concertado— entre el transcurrir detenido y las acciones del espíritu.

Decíamos antes que la modernidad parecía implicar la desarticulación de ese triángulo armónico de la vieja cultura del Mediterráneo: hombre-naturaleza-sociedad. En un primer movimiento, se había desgajado al hombre de la naturaleza; el segundo, casi paso obligado y previo a lo definitivo, consistiría en mostrar que naturaleza y sociedad eran inconciliables. Se refugiaban en la primera las fuerzas oscuras y acechantes de lo corpóreo y tangible. Lo único que se toleraba era ese remedo, esa segunda naturaleza supuesta en la “res extensa”, en el espacio matematizado. La segunda, en cuanto díscolo resultado de la historia, también sería reducida al artificio, a un conjunto ordenado y compuesto de reglas que programaban el buen gusto, la discreción y el asentimiento. Era como si se hubiera parado el tiempo, operándose un recorte ideal que lo hacía innecesario.

Aquí es el hombre el nuevo sujeto de experiencias depuradoras. El siglo XVII, ese verdadero fundador de la modernidad, descubre nuevas posibilidades para el “microcosmos”. Hasta poco antes, como vimos, él era el hombre total. Ahora se le somete a una serie de reducciones que se apoyan en un nuevo e inusitado sentimiento de pudicia. Se verifica que el cuerpo humano ya no es digno de expresar al “microcosmos”. Una extrema susceptibilidad, comparable con la voluntad de artificio, ha descubierto en él lo que los viejos españoles llamaban “las vergüenzas”. En esa atmósfera social, al viejo microcosmos no le quedaba más remedio que refugiarse en cabeza. Por lo menos en ella residía esa víscera aséptica que es el cerebro, que podía resultar, en algunas aproximaciones, casi un sinónimo del espíritu. Con todo, aun la cabeza podía ser un vehículo de la naturaleza, es decir, de lo sospechado. Dúctil en argucias, nuestro siglo XVII se apresura a curar incertidumbres y desarrolla una nueva modalidad de la figuración, esa suerte de vestido ostentoso que es la peluca. A partir de ahí, por ella pueden discernirse los personajes, aderezados, en complementación no casual, con la dignidad de la vestimenta. Entre ambos atuendos, el rostro, ese objetivo indispensable del retrato, parece desaparecer y se torna parte de la ornamentación. Para quien observe, entre peluca y vestido, el rostro no cuenta, el “microcosmos” se ha convertido en disfraz. Si las matemáticas han disfrazado a la naturaleza con la sólida máscara de sus fórmulas, la peluca ha disfrazado a la sociedad que ha perdido su ritmo vital para tornarse apariencia.

A quien no lo crea habrá que preguntarle por qué, en ese momento, se escribe un opúsculo que versa sobre “la honesta simulación”. Por qué

el arte, esa expresión de extrema libertad, se convierte en el primer recurso de la comunicación de masas. Todo parece consistir en sugerir y aleccionar, en obnubilar los sentidos con el chisporroteo de la fiesta, con un desencadenarse de sensaciones que terminan por acallar la sensación. Y qué no decir del teatro, ese gran hallazgo del prólogo moderno. Las máscaras, residuo del antiguo carnaval, vienen a sugerir los diversos y variados papeles a disposición. El escenario, que abandona el bullicioso tumulto de las calles, es como la oferta de una solución. Su cóncava estructura invita a ingresar. En el mejor de los mundos posibles, la miseria cotidiana, el hambre y las pestes que agostan el siglo, pueden encontrar su sublimación. El mundo de Arlequín puede ser una propuesta consoladora. Como allí se mima la realidad, y de esto se trata, espectador y espectáculo conforman una nueva unidad, coinciden en invitar a que se acepte el orden establecido.

Las revoluciones, y esta lo es, no dejan de presentarse sin programar descalabros. La muerte de la naturaleza corpórea se había ejecutado con ese velo digno y abstracto de las matemáticas que siempre tienen el aire de simular indiferencia, como si se tratara de algo que no nos atañe.

Algo particular y más íntimo se sugiere cuando entre en cuestión el hombre que, a pesar de todas las reducciones, siempre parece empeñado en renunciar a lo natural. Por eso aquí, el gran recurso social, una variante del artificio, es haber descubierto la eficacia del vestido. En principio, porque se admite que, sin él, sería difícil discernir el ser del parecer. Y aquí importa lo último. Ser implicaría la desnudez, una especie de concesión zoológica que no dejaría de suscitar perplejidades. Por eso se destruyen los inmodificables gestos de la escultura y se acomodan, sabiamente, con oportunos retoques, las pinturas que escandalizan al nuevo consenso.

Este horror producido por el cuerpo, esa expresión de la siempre acechante naturaleza, será curado con el arte del vestido. Sin duda un arte a dos puntas. Por un lado, el vestido se convierte en tegumento; por el otro, administra la dignidad social. En el prólogo del mundo moderno adquiere completa vigencia una nueva variante de la tradicional hipocresía. Es como si los viejos griegos tuvieran aún algo que decir, porque todos sabemos que el hipócrita por excelencia es el actor. Es también una variante del parecer, una modalidad antropológica del artificio.

Siempre y en todo caso, se impone el recurso de una seguridad procurada desde fuera. A su modo, la estructura del teatro también puede ser uno de los tantos rostros del método: el que procura la seguridad de un proceso fingido pero eficaz. Es, de algún modo, el intento de reparar en el escenario las deficiencias de la cotidianidad.

## V

Parece que alguna vez dijimos, perdónesenos la vacilación, que el mundo moderno descansa en el método. ¿O habría que decir en distintas propuestas del método? El primero en sugerirlo fue Maquiavelo, que parece desafiar todas las posibles boberías. Por supuesto, no hablamos del Maquiavelo de los manuales; sólo, con extrema modestia, del Maquiavelo de los que le han leído. Este suele ser el gran inconveniente de los clásicos: que todos los nombran y nadie los lee.

Maquiavelo fue el primero, mucho antes que Descartes, en preocuparse por la seguridad. Sin embargo, eligió un camino equivocado: quiso metodologizar las incertidumbres de la historia. Por eso no pudo sugerir más que el sentido de la oportunidad, una suerte de técnica aleatoria. La lección de las cosas antiguas y modernas, de que hablaba, era un recurso a la experiencia, una suerte de alabanza del método experimental. Con todo, a pesar de las chácharas de los manuales, este no es el camino moderno. Aquí no valen las alternativas, sólo cuenta la seguridad. Por eso Maquiavelo ha de inclinarse ante Descartes.

El gran descubrimiento de este último, si es que así hay que nombrarlo, consiste en haber prescindido de la historia. Para el tiempo puede ser la gran ilusión, pero a veces por vía teórica se consigue. En este caso, la hazaña se llama Descartes, una suerte de símbolo del mundo moderno: su método no deja resquicio o incertidumbres.

Discernir la oportunidad, como pretendía Maquiavelo, era un modo de dejar abierta la instancia del azar. El mundo moderno no lo tolera. El azar era lo menos indicado para curar la ausencia de seguridad. Cualquiera fuera su pretensión metodológica, abría paso al torbellino del acontecer, era una variante de la genuflexión ante la historia. Y el mundo moderno no creía en ella.

La seguridad necesita de un método que suponga la inmovilización del acontecer, que prescinda de sus acechos, que de algún modo vaya contra la historia. Contra los cambios e incertidumbres de esa multiforme realidad, Descartes propone una fórmula trilogica: Dios, extensión y pensamiento. De la combinación de estas tres nociones nace la ciencia moderna concebida como instrumento de certeza, es decir, de seguridad. También, aunque esto quedará un tanto en la penumbra, una consecuencia que daría luego sus frutos: un Dios que ya no era Providencia, un pensamiento que es mera intelección, una naturaleza que se agota en la cantidad.

Prescindir de este hallazgo sería un modo de no penetrar en la esencia del pensar y del sentir modernos.

## VI

Alguna vez se ha planteado el problema de la peculiaridad de la Europa moderna frente a lo expresado por otros orbes culturales. No hace muchos años, Edmundo Husserl, esa especie de último cartesiano, creía poder caracterizarla en haber forjado el tipo humano de la racionalidad, llevando a sus últimas consecuencias lo que había amanecido en la filosofía griega. Por eso, para él, la crisis de Occidente era una crisis de la Razón, casi el equivalente del desgajarse de un tipo humano que se postulaba como ejemplar.

Con la candidez que caracteriza las cargas más explosivas que suelen poner los filósofos, se atrevía a exponer de otras humanidades —en concreto las de China e India— viéndolas como concreciones humanas anecdóticas. Casi diríamos, si habláramos en términos paleontológicos, como variantes del eslabón perdido.

Parece ser pecado de los filósofos —y no hay en esto ninguna acusación— una cierta carencia en lo que hace al sentido de la historia. De no

ser así, quizá Husserl debiera haber extraído las consecuencias necesarias de la crisis que intentaba describir. En tal caso, la hubiera entrevisto como expresión de un nuevo prólogo, como nacimiento aún vacilante de un nuevo orbe de civilización. Con todo, esto implicaría pedirle demasiado, sugerirle, casi violando el sentimiento ético, que olvidara sus viejos amores. Sin duda, una forma inaceptable de pedirle que dejara de ser lo que era y lo que entendía ser.

La propuesta de Husserl es, para nuestro propósito, claramente aleccionadora, casi una consecuencia del modo de ser de la Europa moderna. Como en todo hay una clave, en este caso se llama uniformidad. Y sería ingenuo suponer que ella se da sin pautas, como naciendo de los juegos espontáneos del azar.

Justamente lo moderno se da a contrapelo, descansa en los programas de la racionalidad, en las minuciosas previsiones de lo concebido por antelación. Por eso, a una naturaleza sin anécdotas corresponde el hombre universal, el hombre de razón.

Si nos olvidáramos de las mayúsculas, nada entenderíamos del sujeto de esta exposición. ¿Acaso contaba el hombre común? El hombre común, en verdad, resultaba el hombre de la historia, esa concreción que se diluía en el trasfondo de las fórmulas modernas. Acaso porque ellas, quedando en el modelo ideal, habían dejado de lado la posibilidad de ser de otro modo. Admitirlo hubiera sido —contradicción flagrante— inclinarse ante la historia.

Y volvamos ahora al argumento que parece haber quedado en el camino. Preguntábamos por la peculiaridad de la Europa moderna. Que existió, es indudable. Esto debió admitirlo hasta el polémico Voltaire que, luego de haber alabado la prudencia y buen sentido de sus Chinos, se resignó hasta admitir que se habían demorado en un contexto científico que correspondía a la Europa del siglo XIII. Ellos, que habían alcanzado madurez cuando los europeos vivían aún en cavernas, habían sido alcanzados y rebasados por estos litigantes agentes de Europa occidental. Aunque sin entusiasmo, y como dejándolo entrever en el contexto de su planteo, la explicación podía alcanzarse si se atendía a las características de la ciencia de Occidente. Ahora sabemos que no es lícito hablar sino de ciencias, pero para esto debieron pasar varios siglos.

La Europa post-cartesiana, que había creído poder unificar la realidad, confiaba en un único método, y por lo tanto en una única ciencia. Ese “vacío del corazón”, al que había aludido Pascal, era un modo sutil de reiterar el rechazo que esa ciencia había provocado en Montaigne. La lucidez del filósofo escéptico había intuido que sus hazañas y triunfos sólo eran “mecánicas victorias”. Sin duda, un modo inteligente y brillante de hacer el balance de la crisis mucho antes que esta se produjera. Con una fórmula genial exponía —casi al modo de Einstein— todo lo contenido en la gloria y la ruina de Europa.

No debe extrañar que nosotros, como los enanos que veía Bernardo de Chartres montados sobre la espalda de los gigantes antiguos, podamos ver mejor y más lejos. No es ningún mérito: simplemente la verificación de que la historia es incancelable. Por eso, sólo por eso, podemos actuar esta reflexión, tirar las líneas en una suerte de suma y resta.

La peculiaridad de lo moderno descansa en esa, por otros inalcanzada, capacidad de artificio. Sin esa reducción matemática de lo creado, quizá la máquina moderna no hubiera podido nacer. Sin ella, demás está decirlo, hubiera sido imposible la uniformización tecnológica del mundo.

Con todo —quizá sean las venganzas de la historia desconocida— los recursos de Occidente parece que sólo han servido para programar su ruina, dicho sea esto sin aires apocalípticos. Especialmente porque al análisis historiográfico no debe interesarle un juicio sobre los que tienen razón. El tener razón será siempre un disimulado recurso del arte de juzgar y aquí, parece obvio, sólo nos interesa la verificación.

En tal sentido, los economistas, tan de moda en los últimos tiempos, nos indican que lo moderno se relaciona estrictamente con la capacidad de artificio, con ese arte, tan europeo, de reemplazar y superar a la naturaleza a través de la acción humana. Claro está, porque nosotros sabemos más que nuestros antepasados, también el hombre es una categoría moderna, junto con su versión en mayúscula que es la humanidad.

Algo acontece hoy, sin embargo. En este hoy incierto y apasionante parecen volver a contar los hombres, se insinúa una vuelta de lo histórico. Como subrayando, a pesar de Descartes, que la verdadera lección se encuentra en el tiempo. Que el mundo humano —un poco a la manera de Dilthey— escapa, a la constante de las fórmulas matemáticas, al repique-teo —una consecuencia— del mundo de las máquinas.

El mundo de la Europa moderna, al que hoy ponemos en el banquillo como los dioses pusieron a Prometeo, parece resultar el gran derrotado. Entre otras cosas porque, al no conformar sus “mecánicas victorias”, renace el hombre concreto, el hombre de las distintas historias que aspiran a expresar distintos mensajes. Con esto hemos alcanzado la perspectiva perdida en los senderos del mundo moderno.

#### EL CASO DESCARTES

Todo responder a preguntas supone una selección. Es más, diríamos que los mismos interrogantes la llevan implícita. En el caso de la historiografía el riesgo puede depender del exceso de materiales, por eso, poner un cierto orden parece elemental. Es un modo, entre otros, de evitar el caos que sería la negación de la ciencia. Por eso, entre las diversas posibilidades que sugiere la inquisición, optamos por Descartes. Parece, ya que esta es una de las condiciones, suficientemente representativo. Por lo menos para lo que queremos mostrar.

Según apunta Karl Jaspers, el conocer es el verdadero tema de la filosofía cartesiana. Esta verificación supone admitir alguna indiferencia por los contenidos del conocimiento. No debe extrañar, es la dirección que parece preferir la filosofía moderna, desde Leonardo, Bacon y Galileo. Es, precisando, una orientación metodológica. Un modo de allegar instrumentos mentales que permitan una correcta aprehensión de la naturaleza. En este contexto, la cuestión esencial parece ser el logro de la certeza, la fundación de un saber seguro eximido de los riesgos de la contingencia. Alcanzar la certeza parece ser la gran exigencia moderna, referida al saber de la ciencia. Con todo, hay en esto una íntima falacia porque, como de rondón, se cuele la preocupación antropológica. El “cogito”, con su per-

turbante inocencia, parece ser lo único que el hombre puede oponer al escenario que le rodea. Es, por otra parte, la única autoridad que se sostiene ante el derrumbe de las otras. Se produce aquí uno de los consabidos cambios del criterio de autoridad que los manuales suelen presentar como crisis del concepto de autoridad. Lo que se programa, con aire de indiferencia, es el reemplazo de unas por otras.

Lo que se está haciendo, y vale la pena anotarlo, es confrontar las dos vertientes más tenaces de la vida intelectual y moral de Occidente. Chocan aquí las nociones de "autoridad" y "certeza". Sobre la primera, que viene a equipararse a las nociones de "tradición" y "libro", había descansado la recuperación humanística del acervo clásico. Era el modo que tenía la vieja cultura del Mediterráneo de alcanzar la seguridad a través de la historia. En tal sentido, el hombre de esa antiquísima formación había sido amaestrado por la naturaleza en su expresión concreta, colorida y multiforme, y por la historia. Era ésta el resumen vivo en el que resonaban las voces milenarias de prestigiosos antepasados. Naturaleza e historia habían confirmado las bases de su constitución psico-física y de su entidad moral. La segunda, correspondía al nuevo intento de recomenzar la historia. No en vano hablará Descartes de una "instauratio ab imis", es decir, de una reflexión donde los cimientos a partir de la cual se fundará el estatuto de una nueva forma de seguridad científica. Por eso mismo retrocede la memoria en la que se apoyaba el método deductivo, para abrir paso a la intuición de los primeros principios.

El saber comienza a tornarse operativo, se pretende funcional en el intento de procurar al hombre recursos prácticos a través de una exigencia que desaloja las actitudes contemplativas. En tal contexto, el método se hace indispensable porque propone el camino que debe seguir el espíritu para alcanzar alguna verdad. Con todo, hay algo más. El método supone la verificación de una imagen general y omnicomprensiva de la realidad. Se corresponde con la afirmación leonardo-galileana según la cual la naturaleza es un libro escrito en lenguaje matemático. Este convencimiento lleva a Descartes a la postulación de una ciencia rectora: las matemáticas universales serán la base de todas las demás ciencias, incluso de las matemáticas corrientes que son sólo una de sus formas de expresión.

Esto implica una afirmación de fondo que puede actuar tácitamente: se postula la uniformidad del orden de creación en los aspectos naturales y humanos. De otro modo no se explicaría la extensión de un método único para todo servicio inquisitivo, el convencimiento de que puede existir una ciencia general.

Si la razón, como el buen sentido, es igual en todos los hombres, el saber puede hacerse unitario. Esa igualdad de la razón, presente en los individuos, lleva como corolario lógico el nacimiento de un método que, siendo para una ciencia universal, supone su común aplicación a todas las ciencias y todos los espíritus. Por eso, algo más tarde, Vico deberá hablar de una "scienza nuova".

Detrás de todo esto, el hombre queda reducido a razón. Fuera de él se da la realidad concebida como "res extensa", pura materialidad y espacialidad. Con rigurosa lógica, ambas instancias se suponen en pareja unifor-

midad: todo lo que existe es materia o espíritu. La primera es el reino de lo espacial mensurable, de la cantidad; lo segundo, supone la interioridad afirmada en el pensamiento: “existo porque pienso”. Ese pensar se apoya en intuiciones claras y distintas que pueden resumirse en una trilogía esencial: Dios, el hombre (“cogito”) y la creación o naturaleza (“res extensa”) como si dijéramos: Dios, espacio y pensamiento.

Parece claro que el pensamiento debe penetrar en las articulaciones de esa realidad y desentrañar la forma y sentido de sus relaciones matemáticas. Obviamente, la espacialidad es el reino de la geometría a la que Descartes dio fundamento algebraico, como para aventar el último riesgo de las visiones sensoriales y empíricas.

Por otra parte, hay en esto una íntima lógica. El primado de la intuición, de las ideas claras y distintas, reduce la vieja imagen multiforme y colorida a pocos datos esenciales de manipulación posible. Aquel caos ordenado supuesto en el cruce de efectos de macrocosmos y microcosmos, deja paso a la sencilla limpidez lograda con el método. Este, si se entiende bien, es un proceder con arte. Una variable de la prestigiosa fórmula del quehacer moderno que rezaba: “hacer bien lo que se hace”. Nueva suerte de “virtú” en el lenguaje de Maquiavelo.

Proceder con arte es generar arteificio, lograr “artefactos” que vendrían a ser los resultados de un cierto arte. Y ahora sabemos cuál es el sentido de ese saber operativo y funcional de que hablábamos.

De acuerdo con lo que adviene, el artefacto por excelencia es la máquina, la traslación articulada de los efectos naturales descubiertos como mecanismos en relación. En esta marcha, el buen sentido, por extraña voltereta, se convierte en el sentido común de la sofisticación. Los hombres históricos se convierten así en el hombre o, como quiere la presunción de la Europa moderna, en la humanidad. Esa mera denominación, casi una entelequia, de una suerte de “macro-ántropos” que viene a resultar como un gran cerebro. A su vez, el viejo cosmos ha encontrado su modelo mecánico y, como va supuesta la interacción operativa, ese hallazgo moderno que es la tecnología. La ciencia en acción que ha desalojado al reconocimiento contemplativo de la dignidad de las esencias.

Ronda a nuestro tema una cierta imputación acerca de la ausencia de sentido histórico. Con todo, en ocasiones, este puede reaparecer para cometer excesos. Se nos ocurre que esto le ocurre a Husserl. Sin advertirlo, el magno filósofo intenta escribir el capítulo que parece habersele olvidado al jocosos Armour. No podríamos imputárselo. Incluso porque Armour, espíritu inquieto y divertido, vino después.

Cuando Husserl nos habla del hombre de razón, de un tipo ideal de humanidad que habría nacido en la reflexión filosófica de los Griegos, hace, sin detenerse en ello, una concesión a los manuales de Occidente. Las constancias del manual —¡vaya mérito!— pueden incluso fagocitar a los filósofos. Y podría deducirse de esto otro ejemplo: la larga duración no parece ser manjar para todos los dientes.

Volviendo al imputado, suponemos que se le ha olvidado la semántica y con ella la complicante presencia de la historia. Esa otra presencia que, a la sordina, se mete entre todos los menesteres. Al hablar de razón, ¿piensa quizás en aquella con mayúscula que justifica a los manuales de psicología y de lógica? Parece que él también ha pagado tributo a Descartes, de-

jando de lado, entre otras cosas, que también hay una historia de la razón.

Si hubiera algún asidero, podríamos decir que el mundo moderno participa de esa ya clásica sordera griega para el sentido dinámico de la historia, pero no más. No por azar, la magistral polémica de Vico sólo sería renovada en la crisis de la Europa moderna, cuando reaparece el sentido de la historia y de la permanente relatividad de lo humano.

Ya no puede ignorarse que ese mundo cartesiano cobró algunas víctimas: adentro y afuera. Su método único y general fue como el artilugio del aprendiz de brujo. Una propuesta para todos los tiempos, justamente porque ignoró el tiempo, ese ingrediente extraño en la estática que Descartes elaboró con claridad y distinción.

Quiso, y no es su mérito menor, dar seguridades al hombre moderno que había resultado de ese desanclaje —sólo en apariencia inocente— que había provocado Pico al elaborar su poema sobre la dignidad del hombre. Las matemáticas aparecían así como el código destinado a resguardar las angustias y los riesgos de la libertad. Lo que olvidó Descartes, y con él tantos otros, es que la geometría no puede fundar un estatuto ético, que el hombre, ese discípulo fautor del universo, recomienza cada mañana el combate contra los riesgos de la libertad. Ahora, cuando su mundo se ha esfumado, lo comprendemos mejor.

#### LOS ACECHOS DEL ARTIFICIO

##### I

Esta parece ser la verdadera cuestión a que se refiere el final del estudio anterior. Decíamos ahí que valía la pena probar el concepto de segunda naturaleza, casi una síntesis del rostro variado o de las muecas sabias de las distintas máscaras consideradas. De algún modo, se insinuaba que la máscara de las máscaras era la matematización que se había visto yacer detrás del escenario operante en el que transcurría la acción humana. Sin embargo, ya que se trata de profundizar, la lectura matemática de la realidad tenía todo el aire de ser una abstracción. De acuerdo con eso, si hablábamos de una segunda naturaleza, parecía que estábamos aludiendo a un doblado que, aunque producto de un juego de abstracciones, debía revestir formas concretas. Era como decir que la primera naturaleza, sin desaparecer en sus vertebraciones matemáticas, porque de esto se trataba, abría paso a otras consecuencias. La primera, parece evidente, era la capacidad demostrada por la ciencia moderna para lograr la reproducción de los mecanismos intuidos detrás de la realidad fenoménica. Proclive, como se vio, al saber operativo su gestión debía consumarse en la concreción de la máquina.

Con todo, no es este un intento de simplificar. Parece demasiado evidente que, en términos históricos, el mundo moderno no puede reducirse a un elogio de la ciencia aplicada. Por eso conviene recordar al economista que veía en lo moderno el primado del artificio. En ese terreno, la entidad de lo moderno parecía medirse por una gradual y creciente intervención del hombre en desmedro de la naturaleza. Según entiende el economista, los procesos de modernización parecen coincidir con un avance de lo racional. Ingresar en lo moderno supone una creciente corrección de

la espontaneidad, un programar y ejecutar —quizá sea esto lo que importa— con método. Podría ser esta la respuesta, aunque provisoria, a esa reiterada pregunta por la peculiaridad de la Europa moderna.

Por distintas aunque imperfectas vertientes, parecen encontrarse aquí la filosofía, la ciencia política y la economía. Es como si se conjugaran, en su íntimo significado, el “método”, la “virtú” y la voluntad de artificio. Tres modos coincidentes de abrir paso a la intervención del intelecto humano sobre la naturaleza o sobre lo que resulta de sus gestos anteriores. Es como si se hubiera encontrado un modo idóneo de dar sustancia a esa concepción del hombre implícita en el “quasi Deus in terris” de Nicolás de Cusa.

Ese vicariato asignado al hombre parecía apoyarse en el descubrimiento de que la misma Creación era un artificio proporcionado a la magnitud del artífice, una suerte de segunda y traducida divinidad. Cuando se llegó a esta conclusión, pareció comenzar la verdadera historia del hombre moderno, es decir, el objeto de nuestra inquisición.

## II

Preguntar por el artificio, ahora se sabe, era abrir una interrogación sobre el hombre. Los tímidos avances de la antropología del humanismo parecían llegar a término: finalmente entraba en cuestión el método.

El último esfuerzo de la añeja antropología del Mediterráneo se había detenido en admirar la capacidad transformadora del hombre. Con esto, si bien se mira, no había hecho más que subrayar viejos textos platónicos. En ellos se leía que el hombre cura su natural desvalimiento por la feliz conjunción de manos e intelecto, es decir, suple su nativa debilidad con su capacidad de arte. Frente al “hortus conclusus” supuesto en los tres reinos, sólo en él se daba la posibilidad de un futuro no previsto. A la manera de Pico, una inusitada y libre potencia de llegar a ser. Este enunciado significativo pero demasiado general, había recibido en Bovillus un mandato preciso: su dignidad, que lo constituía simultáneamente como “pequeño mundo” y “pequeño dios”, encontraba su acabada expresión en la tarea de conocer, explorar, transformar, organizar y dominar al mundo.

Todo esto, con ser importante, queda en la puerta de la modernidad. La relación hombre-mundo no sale de lo enunciativo. El hombre recibe una misión pero no se le dice cómo ejecutarla. Ambas entidades, hombre y naturaleza, quedan aun interpenetradas formando parte del mismo flujo de efectos recíprocos. En Ficino, Pico, Bovillus y aun en el Cusano, puede destacarse el esfuerzo por “des-naturalizar” al hombre en el esbozo de una antropología espiritualista. Con todo, el intento no llega a la fórmula dual y moderna de espíritu y materia. Por esto importa Descartes. Por esto importa Maquiavelo, una suerte de precursor.

En verdad, es el florentino el que señala, por primera vez, la importancia de lo operativo en un terreno sujeto aún a las acechanzas de lo cotidiano. Su método, precisamente porque se refiere a la posibilidad de alcanzar el dominio de las circunstancias políticas, desconfía de las reglas y parece apoyarse en la inteligencia de la oportunidad. En tal contexto, el azar, ese “daimon” intrigante e inesperado, podía descompaginarlo todo: era, en su expresión banal, una conspiración contra la certeza. Por eso, si

era moderna la intención, al aplicarse sobre la vida de las comunidades políticas, que es como decir sobre una franja de lo histórico, no podía salir de lo oscuro y confuso, dejaba intactas las incertidumbres de las que pretendía curarse el hombre moderno. En última instancia, y de ahí su ineficacia, la regla de oro era no sujetarse a reglas, inclinándose a la "lección de las cosas antiguas y modernas". Su propuesta, y en esto se ve que sigue inserto en la tradición humanista, era la del método histórico. Era un arte que no conseguía llegar al artificio y mucho menos al artefacto. El marco de sus experiencias no era el adecuado ya que la historia, terreno apto para muchas hazañas, no lo era para las reglas. Por eso puede explicarse que, en términos de proyección moderna, Maquiavelo no pase. En cambio pasa Leonardo porque ha intuido, recurso grato a Descartes, la posibilidad de trasladar mecánicamente el "modus operandi" de las fuerzas naturales. Es una veta empírica pero importante porque comienza a discernirse que, por debajo del caos fenoménico, la naturaleza puede ser vista como articulación de mecanismos. Y ha comenzado el proceso que se confirmará en Galileo.

A partir de él, la observación que no abandona del todo lo implicado en la tradición artesanal que procede de los viejos talleres, no tiende ya a lograr la imitación mecánica de los modelos naturales sino a discernir las relaciones físico-matemáticas que hacen posible su conocimiento. Se va esfumando así la noción de organismo, por lo menos en sus connotaciones tradicionales. No es que perezca la biología sino que el modelo de análisis pasará por otras vertientes: las susceptibles de exhibir un mayor grado de abstracción.

A pesar del dualismo, materia y espíritu se ven sujetos a una nueva integración de la que ha huido el tiempo. Es como si el tiempo se hubiera detenido, desalojado como variable innecesaria. Con Descartes comienza el modo de ser moderno que programa, junto con el desafuero de la historia, un modelo de civilización o, para decirlo en términos precisos, una especie de código de la civilización.

### III

Más tarde se hablará del "hombre máquina", un resultado que podría ser la culminación del artificio. En tal contexto, progresar sería llevar adelante el proceso de desnaturalización. Primero sería el vapor, luego la electricidad, más tarde el resultado de diversas combinaciones. En todos los casos, progresar será apoyarse en lo inasible, en rendir tributo al fluido. Siempre, en desplazar lo concreto.

La alternativa no es sólo científico-natural. Hay un espíritu que no se instala en los tuétanos de la realidad social. Por un lado, el artificio genera el artefacto, las diversas máquinas en las que se traduce esa segunda variante de lo natural que ha perdido su corporeidad para tornarse repiqueteo. Por el otro, con menos inocencia, el artificio penetra la sociedad y logra que el mismo mundo del hombre, no sujeto a reglas, viniera a admitirlas. Y que, consecuencia lógica, tradujera en formas hipócritas, y en un terreno aparentemente vedado, la similitud de la máquina.

De este modo se funda y se consume la ciencia universal. El secreto residirá en el método, en las reglas para la dirección del espíritu. Toda una sorpresa porque, casi por instinto, aquél era el menos proclive a tolerarlas. El milagro, y es un modo de decir, lo lograría Descartes.

Con el método se tiende un puente entre las disgregadas entidades de espíritu y materia. Se da un modo de solución al dualismo que había desgajado a la cosmoantropología anterior. A falta de comunión entre el hombre y las cosas, el método simulaba recrearla programando el dominio de la materia por el espíritu. A partir de Descartes, si ha de entenderse bien, lo único que cuenta es el hombre. Armado con el método, todo lo puede y no sólo en relación con lo natural. El método, esa antesala del artificio, da fuerzas al hombre para dominar la naturaleza. No es todo, incluso puede ser un medio para ordenar el abigarrado y díscolo mundo de las experiencias humanas.

Hace años leímos que el objetivo de Descartes había sido desterrar el predominio de Aristóteles. Como acontece en ocasiones, los extremos suelen aferrarse en insospechadas coincidencias. En este caso, el terreno común se exhibe en la pretensión de universalidad. En las expresiones corrientes, la lógica aristotélica aparece siempre como un análisis y organización del pensar en su expresión formal. Si recordamos a Jaspers, la preocupación por el conocer que subyace en el método cartesiano parece inclinarse hacia idéntica formalidad. En todo caso, ambos parecían preocupados por esbozar las exigencias del conocer universal. Si es así, no extraña que Descartes haya concebido a las jurisdicciones de lo real como epifenómenos o capítulos de una entidad mayor. A su vez, los instrumentos lógicos aplicados al conocimiento de cada uno de ellos sólo podían ser vehículo de los diversos matices del método universal. El mecanismo social del siglo XVIII no dejaría de darle razón.

Al análisis aristotélico de las formas abstractas de un pensar sin asideros concretos, sucede como innovación metodológica un programa para instrumentar la realidad. Reducida ésta a "res extensa", el método se obliga a ser vehículo de la matemática universal, de la más abstracta de las formas de razón. A pesar del dualismo de materia y espíritu, es evidente que uno de los interlocutores ha callado, convirtiéndose en inerte objeto de manipuleos programados por los juegos del espíritu. Sin este requisito, la máquina moderna, esa expresión histórica del artificio, nunca habría nacido.

Con esto, y es lo que aquí interesa, por coherente rodeo lógico se produce la cuantificación de todo lo que es exterior al "cogito" individual. Para el caso, naturaleza y sociedad se identifican por igual como "res extensa", como objetos de una misma ciencia susceptible de ser elaborada con los recursos del método uno y universal. La presencia del azar y el sentido de la oportunidad, a los que había pagado tributo la reflexión humanística de Maquiavelo, dejaban de ser. Estábamos en el mundo de la certeza, de las ideas claras y distintas que brinda asidero para curar las angustias de la libertad. Nunca sospechó Pico que, al desanclar al hombre del orden natural, hacía también innecesaria la añeja sabiduría de los hombres en cuya doctrina se había inspirado. Es que no podía saber, porque éste es un dato de la historia posterior, que el hombre ama

y sufre con la libertad, pero que también, en general, no sabe cómo valerse de ella. En este sentido, Descartes —providente— le allanaría con el método la posibilidad de recuperar la certeza perdida. Con todo, esto no se haría sin convertir a la historia en naturaleza, sin prescindir del tiempo constituyente.

En este contexto, la pujanza del espíritu se convierte en capacidad de artificio. Deriva en la creación de esa segunda naturaleza que hace posible el modelo mecánico del mundo, que unifica con el recurso de las relaciones físico-matemáticas a los distintos apartados de la realidad. Por él, el cosmos de la antigua tradición mediterránea se hace universo; por él, la sociedad pierde el carácter que le hacía convergencia de sabrosas anécdotas para tornarse aparato productivo. La “virtú”, esa señal de los primeros tiempos, deja de ser un recurso del sujeto para ir a refugiarse en la certidumbre que proporcionan las cosas sometidas al dominio del hombre.

El artificio, ese resultado de la abstracción, no sólo engendra la máquina. Hace algo más que en el mundo moderno de Europa es de particular trascendencia: en un plano de mayor complejidad vuelve a convertir al hombre en naturaleza y desaloja, como un resto de oscuras y acechantes amenazas al orden compuesto que se programa, a los hombres concretos de la historia.

El mundo moderno es un rechazo de la historia en cuanto se rehúsa a lo sensible, a lo particular, lo peculiar y lo propio. En cuanto teme a la libertad como riesgo permanente. Para curar sus íntimos temores, levanta como las ciudades antiguas sus singulares murallas: las del fingimiento que simula la posibilidad de soslayar lo natural. En esta dirección su gran triunfo es la máquina a través de esa expresión plural que es la tecnología. Con ella dio su rostro a los pueblos de la tierra, aunque, según denuncian las voces de la crisis, parece que no pudo afectar sus almas. Este síntoma, despojado de toda solemnidad, advierte que la crisis de lo moderno viene aparejada con la recuperación del sentido de la historia, de un nuevo preocuparse por el destino de los hombres.

#### LAS ILUSIONES DEL PROGRESO

La noción de progreso se va corporizando a medida que se produce la ruptura con la fascinación del modelo clásico, en el momento mismo en que los modernos se sienten triunfar sobre los antiguos. Nace y se configura, sin embargo, en torno a supuestos convergentes con lo que hemos venido diciendo más arriba. La euforia se expande de acuerdo con los resultados que deja entrever un censo de hazañas materiales: la exploración del piélago vedado, el encuentro de otros hombres, el arte de imprimir con caracteres móviles, el sondeo de los cielos. En suma: saber más y mejor, haber hecho más. Se tiene la impresión de que ni siquiera los acentos líricos que parecen brotar de la polémica pueden apartarse del recurso al reino de la cantidad.

La vieja imagen de Bernardo de Chartres había surgido con otra perspectiva, coherente por otra parte con el contexto cultural que le daba nacimiento. Allí se hablaba de los hombres y del tiempo: los an-

tiguos son gigantes, decía, y nosotros, como enanos subidos sobre sus hombros. Por eso, aunque pequeños, podemos ver más lejos. Sin duda era una confianza en el hombre y en los resultados de la historia.

Bernardo de Chartres descubría que la verdadera vejez, y con ella la sabiduría, tenía algo que ver con lo que podríamos llamar el espesor de lo temporal. Podían ser las lecciones de la historia o, simplemente, el saber que no se vive en vano. Por la justa inversión de los términos que provocaba, intuía que frente a los gigantes antiguos —en el fondo, niños grandes— sólo contaba esa suerte de vejez sabia fundada por la acumulación y el cotejo de experiencias. En todo caso, era la suya una propuesta cualitativa, una aceptación de la historia fuera del marco del anecdotario común. Sin duda, un modo distinto de ver.

Nada de esto se advierte en la nueva versión del viejo interrogante. Nada de esto en Jean Bodin y sus continuadores. Pareciera que la modernidad no resiste la tentación del inventario, la urgencia de presentar las cuentas a libro cerrado. La respuesta que funda el cotejo es la que corresponde al qué hemos hecho. En este caso, la conclusión será, siempre, que hicimos más. Es como si el tiempo, cuidadosamente soslayado, no existiera. El progreso se torna así mera acumulación de hallazgos no constituidos por el tiempo.

Cuando se piensa en el progreso, categoría eminentemente histórica, pareciera que se eluden los riesgos de la nueva fundación. En este terreno, la "instauratio ab imis" sólo puede ser una cómoda ficción programada por esa mitología de la razón de cartesiana memoria. Un progreso "per saltum", en todo caso, no está en sus papeles. Para eso habrá que aguardar a Gastón Bachelard. Aquí es otra la cuestión.

Escolarmente —Voltaire y Condorcet "dicent"— el siglo del progreso es el XVIII. Por lo menos, en él se dan las genuflexiones y, por extraña paradoja, se redescubre el azar.

Años ha —debemos confesarlo— no entendíamos eso del terremoto de Lisboa. Para nuestra no iluminada sensibilidad la alusión parecía una incongruencia del género "¿y esto qué tiene que ver?". Ahora creemos saberlo. El avisado Voltaire —miradas a lo largo y a lo ancho—, como el mentiroso de la fábula, se había creído sus propios cuentos. La realidad lo desconcertaba y, por una inversión del mito, creía que las fuerzas de la naturaleza debían obligarse a respetar su programa. De otro modo, grave desilusión.

¿Cómo llamaremos a la circunstancia no programada? ¿Accidente geológico? Por esas ironías del destino, debía admitirse que la naturaleza tenía su personalidad; que, a pesar de Descartes, las entrañas de la tierra se negaban a plegarse a las matemáticas. Por otra parte, la pretensión parece inusitada. ¿Por qué se habría de vacilar? El mejor de los mundos sociales, ¿qué tenía que ver con la díscola naturaleza? ¿Tan endebles eran los cimientos? Si sólo cuenta lo acumulativo, debemos contestar que sí. Y en esto mucho no podía Voltaire; después de todo, él también era un hijo de Descartes. Uniformar la naturaleza de las cosas es un modo de sucumbir a las sorpresas. Por eso la confianza se traslada al futuro, que es como decir: aún no lo hemos conseguido, ¡quizá mañana!

Esta nos parece una buena ilustración: nos encontramos aquí con un Voltaire lleno de buena fe. Cuando alguien viene, sin que se le obligue, a poner la cabeza en el tajo, no hay que desilusionarlo. Especialmente porque se convierte en nuestro colaborador y forja, sin saberlo, el expediente por el que se le condena. ¡Son las ironías de la historia!

En este caso, que nos parece suficientemente ilustrativo, por vía de sorpresa y del desconcierto se descubre que naturaleza e historia no pueden sujetarse a una regla común. El mundo moral, cuando se funda en sus propios recursos, no puede vacilar por la perturbación que genera en un ámbito que le es ajeno. Si esto acontece es que algo anda mal, como cuando se usa la llave equivocada. De acuerdo con estas reflexiones, cuando se pretende unificar los tiempos, cuando no se advierte que los ritmos son distintos y para nada conciliables, es porque se profesa la creencia en la naturaleza universal, quizá la más sólida de las ideologías modernas. Por otra parte, como se ve, la sorpresa es una demostración de que no se ha advertido lo difícil que es conjurar a las fuerzas "oscuras" del orden natural. Voltaire podía creer, porque Descartes lo había enseñado, que la naturaleza era domesticable con el recurso de las fórmulas matemáticas. Y tenía la respuesta!

En el terreno más obvio venía a verificar, aunque esto excediera a sus conocimientos, que ni siquiera la naturaleza admitía un único método y que la geología, ignorada por Descartes, podía tener veleidades históricas.

En esta fábula hay algo que interesa. Entre otras cosas, porque excede lo anecdótico. La lección consiste en verificar que las certezas modernas penden de un hilo. En cualquier momento sobreviene la catástrofe, y al diablo con la seguridad, con la pretensión de la fórmula compuesta y salvadora.

Queda, sin embaro, una tosudez: el creer que si no hoy, será mañana. Es un intento de trasladar al futuro la solución de las imperfecciones del presente, con los riesgos conocidos: ingresar en los caminos de utopía.

Por eso, la fórmula de sensatez había pasado por los empíricos. Por Leonardo, que se entretenía en arrancar el secreto a los mil rostros de la naturaleza corpórea; por Bacon, que veía el progreso de las ciencias en ese esfuerzo paciente y fatigoso que hilaba las hazañas humanas. De algún modo, en última instancia, los empíricos conseguían escuchar las voces de ambas historias. Era antes que el artificio viniera a forjar la noción de segunda naturaleza, en la que desaparecerían, al mismo tiempo, el actor y su escenario.

#### LOS GUIÑOS DE LA CAUSALIDAD

Otra de las manías modernas, centrada en la desesperada búsqueda de efectos seguros, es el principio de causalidad. Ya sabemos que Hume se propuso impugnarlo, aunque su éxito teórico no pareció interesar. Mucho más fuerte que las ideas, a pesar de todas las hipocresías, es la fuerza de la cotidianidad. En ella, aunque a regañadientes, se verifica que algunas ideas pueden más que otras.

De nuevo reaparece el temido y casi eterno Aristóteles contra el cual se creía estar combatiendo: "vere scire per causas scire". La historiografía de nuestro problema no deja de subrayar sabrosas ironías. Entre ellas, porque la carcomen inesperadas desidias, el haber expuesto que la fundación del mundo moderno nace de una polémica contra Aristóteles.

Cuando nos enamoramos de un objetivo, rescatable o desdeñable, el ojo suele encandilarse, y al entornar, sólo percibe figuras borrosas. Si así no fuera, se hubiera advertido que la victoria se ha alcanzado sobre los contenidos de la ciencia aristotélica. Luego de la euforia humanística que parece relegarlo al olvido, trayendo sobre los estandartes los nombres de Pitágoras y Platón, reaparece con el siglo XVI la exigencia de las reglas. Ejemplificando el "corsi e ricorsi", Aristóteles vuelve a colarse en el escenario. ¿Se nos permite decir, suscitando diversas iras, que es Aristóteles el verdadero padre del mundo moderno? ¡Si no es así, que se nos explique el éxito de su Retórica!

En este caso la falacia consiste en un esfuerzo de restricción: en querer mostrar que su nueva presencia fue anecdótica. Es tan vasta su enciclopedia que algunos olvidos parecen explicables. Derrotado el naturalista, todo pareció concluido. Es el momento en que, seguramente por alguna trampa secreta del escenario, reaparece airoosamente el moralista. Como una suerte de cúralotodo. El Aristóteles del arte suasorio funda el Barroco; el de las reglas al Neo-elasticismo. ¡Qué complicación! ¿No será un modo de la omnipresencia? En ambos casos, por si algo faltara, satisface las exigencias modernas; es más: sin mayores esfuerzos, viene a integrar los extremos de la polémica Tapie-Francastel.

## II

En otra instancia, el principio de causalidad favorece la linealidad del tiempo, otro de los modos modernos de eludir los ritmos de la temporalidad. Una variante, en todo caso, de la ficción.

Aceptado el principio, la densidad se mide en términos de antelación o de posterioridad temporal. Los que venían después debían superar, casi por obligación, a los que habían vivido antes. Esta regla de oro de nuestro vivir cotidiano suele tropezar con algunas contradicciones. Podía ser, entre ellas, que los alejados Cretenses, extrañamente preocupados por el buen uso del agua, aventajaran a los siglos áureos de Luis y de Felipe. Sin duda, todo un caso donde la higiene viene a complicar la historia, con el más insolente de los argumentos.

Ironías aparte, algo debemos avanzar en la cuestión. No es casual ni azaroso ese imbricarse de linealidad temporal y causalidad que dejan de ser un mero asunto de la "ciencia". En otra ocasión dijimos que la concepción lineal del tiempo, fuera de la teología, no tenía sentido; que su reiteración era uno de los tantos cascarones en que había venido a parar un cristianismo vaciado de sus esencias. Por eso, la linealidad se convierte aquí en instancia cuantitativa y el progreso es percibido como acumulación de logros y no como cualificación de esfuerzos. La misma historia viene aquí a uniformarse, porque cada página es medida con la vara de una civilización que ha conseguido —hazaña pon-

derable— salir del tiempo. Por lo menos ese parece ser el destino de los modelos que no dejan alternativas. La suerte de los otros siempre será medida en su capacidad de aproximación o en la invariable lejanía con que los mide “la” civilización. Estas veleidades europeas no se reconocen en otras partes.

Por eso la linealidad, que en Agustín es la proyección del cumplimiento de un destino, algo así como un diálogo abierto con el Creador al que la historia busca como para consumarse en los orígenes que coinciden con el fin, se convierte aquí en una especie de inmovilidad, en una suerte de trama uniforme que viene, prácticamente, a coincidir con el espacio.

En tal contexto, la historia deja de ser el camino de vuelta al Creador para convertirse en la fatigosa búsqueda de la civilización. Detrás de ella, demás está decirlo, asoma el rostro entre burlón e inclemente de la Europa moderna.

Si esto se acepta, y los modernos lo aceptan con alegre y suficiente desenfado, el antes y el después, ese vínculo de la causalidad, dejan de ser categorías temporales para convertirse en esa mixtura de ética y eficiencia que es lo inferior y lo superior.

La clave explicativa, en tal caso, puede ser la lejanía o la vecindad de lo moderno. Al minucioso hilarse de la causación no le queda más remedio que ser la secular exposición de efectos que parecen depender de una única causa. Por arte de birbiloque, la causa parece estar aquí al final: toda la historia del mundo se vino disponiendo para culminar en Europa.

Quizá ahora podamos entender mejor la vigencia de lo cotidiano. La reflexión sesuda e interesada de los agrios “philosophes” del siglo XVIII se ha convertido —éxito total— en una de las modalidades de la instintividad. ¿Y quién puede con lo espontáneo? No sólo el sentir, el habla cotidiana les da o parece darles razón. El antes y el después, la oscura noción de causa y efecto, se ha hecho carne entre nosotros, se ha tornado mentalidad.

Es una suerte de última supervivencia. El repudiado Aristóteles, al que se creyó inerte y abandonado entre los trastos de la historia, asoma y sonríe —nuevo “barón sardonius”— detrás de los pizarrones de la primaria.