

## ¿QUÉ PROBLEMA PLANTEA LA MODERNIDAD?

### CUÁNDO COMENZÓ LA MODERNIDAD

«La edad moderna ha tocado a su fin» es una afirmación que puede sonar muy bien, pero que no es tan fácil de comprender como parece. Para ello, y para ver por qué se da tanto valor a este fin (una defunción que se supone inevitable, si es que no se ha producido ya de hecho), debemos preguntarnos primero qué se quiere decir con la palabra «moderno» y cuándo se cree que empezó la modernidad propiamente tal.

Preguntas cuyas respuestas no están, por cierto, nada claras. Unos fechan el origen de la modernidad en 1436, año en que Gutenberg adoptó la imprenta de tipos móviles; otros, en 1520, año de la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros, en 1648, al finalizar la Guerra de los Treinta Años; otros en 1776 y 1789, los años en que estallaron las revoluciones americana y francesa respectivamente; mientras que, para unos pocos, los tiempos modernos no empiezan hasta 1895, con *La interpretación de los sueños* de Freud y el auge del «modernismo» en bellas artes y literatura. Por nuestra parte (ya seamos de los que se muestran pesados por su final y le dicen adiós con abatimiento, ya de los que lo reciben con alborozo y se mueren de ganas porque lleguen los tiempos «posmodernos»), lo que pensemos sobre las perspectivas de la modernidad dependerá en gran medida de cuál es, a nuestro parecer, el corazón y meollo de lo «moderno» y cuáles son los acontecimientos clave que dieron origen al mundo «moderno».

En cierto sentido, la idea de que la modernidad «está tocando a su fin» no deja de ser paradójica. Para los fanáticos de los bienes de consumo, ser moderno es simplemente ser nuevo (ser lo más reciente, el último grito), y dejar anticuada cualquier otra cosa. Casi todos nosotros vivimos inmersos en la sociedad consumista y la economía de mercado, que nunca se cansan de la novedad y cuyo lema—*semper aliquid novi*—ya era fa-

miliar a Pablo de Tarso. En este sentido, el futuro no deja de traer cosas nuevas (y «más modernas»), de manera que la modernidad sería la inagotable cornucopia de la novedad. Desde dicha perspectiva, la edad moderna sólo puede tocar a su fin en un sentido completamente distinto: demarcando un período identificable de la historia, que empieza en o alrededor de 1436, o de 1648, o de 1895, y que ahora da señales de completitud. La pregunta que hay que hacerse, entonces, es: «¿Qué marcas o distintivos definen el comienzo y el final de la modernidad?».

El final de la modernidad está más cerca de nosotros que su comienzo, por lo que no nos resultará difícil descubrirlo. Si miramos, por ejemplo, a los grupos que escriben o hablan sobre el inminente período «posmoderno» en varios campos de la actividad humana, no nos costará trabajo descifrar los signos que anuncian el final de la modernidad para ellos. Este debate parece particularmente bien articulado en el campo de la arquitectura. Durante los treinta años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, el estilo moderno de Mies van der Rohe y sus seguidores, con sus edificios anónimos, atemporales e indistinguibles, dominaron internacionalmente la arquitectura pública de gran escala. En los años setenta, una nueva generación de arquitectos y diseñadores, capitaneados por Robert Venturi en Estados Unidos, pero con muchos representantes en media docena de países europeos, lucharon contra este estilo moderno aséptico y minimalista y reintrodujeron en la arquitectura la decoración, el color local, referencias históricas y buenas dosis de fantasía, elementos a los que Mies habría puesto reparos basándose en consideraciones tanto intelectuales como estéticas. Estos proyectistas han sido tan creativos que un conocido historiador alemán de la arquitectura, Heinrich Klotz, ha escrito incluso una voluminosa *Historia de la arquitectura posmoderna*.

El debate sobre la arquitectura «posmoderna» se deja oír con fuerza y, sin duda, es muy apasionante; pero para nuestros fines aquí resulta un tanto marginal. Cuando Venturi y sus colegas sostienen que los tiempos de la arquitectura «moderna» ya han pasado, y que ésta debe dejar paso a un nuevo estilo «posmoderno» de construir, la diana de su crítica no es la modernidad en su conjunto, sino el movimiento particular del siglo xx en arte y diseño conocido con el nombre de «modernismo». Quienes estudian los orígenes del estilo modernista a menudo lo sitúan a finales del siglo xix; pensamos sobre todo en el arquitecto e ingeniero de Glasgow,

Charles Rennie Mackintosh. Así, en arquitectura, nos las vemos con una problemática que tiene sólo noventa años de edad, mucho menos de lo que los historiadores tienen en mente cuando contrastan la historia moderna con la antigua y la medieval. Sin embargo, para nuestros fines, la arquitectura no es ni irrelevante ni carente de interés: de manera curiosa, e inesperada, a partir de 1900 el arte y la arquitectura modernistas adoptaron y dieron nueva vida a ideas y métodos que se habían originado en el pensamiento y la práctica modernos del siglo xvii. Pero, independientemente de lo que se tenga claro—o casi claro—, lo cierto es que la modernidad en torno a la cual existe en la actualidad una gran controversia comenzó mucho antes de 1890.

Pero también la controversia sobre la «posmodernidad» precede a la revolución en arquitectura iniciada por Venturi. En efecto, lo «posmoderno» es el tema de una serie de ensayos de crítica social, económica y política escritos por Peter Drucker en la temprana fecha de 1957 y publicados en 1965 con el título de *Landmarks for Tomorrow* (*Hitos del mañana*). Drucker hacía hincapié en las radicales diferencias existentes en el plano económico, social y político entre las circunstancias actuales y las generalmente asociadas al término «modernidad», y concluía diciendo que era una falacia aplicar este término a «la manera como vivimos en la actualidad». Asimismo, Drucker sostiene que, en vez de asumir que las naciones del mundo pueden seguir viviendo como de costumbre, deberíamos ver que la nación-estado, que reivindica una soberanía sin reservas, ya no es la misma unidad política cerrada que fuera en los siglos xvii y xviii. Los tiempos en los que vivimos exigen instituciones nuevas y más funcionales: instituciones que vayan más allá de los límites nacionales y satisfagan necesidades transnacionales de índole social y económica.

Si los principales temas del debate sobre la modernidad son las exigencias políticas de la moderna nación-estado, de manera que el fin de la modernidad corre parejo con el eclipse de la soberanía nacional, entonces deberemos buscar el origen de esta era en los siglos xvi y xvii. Desde esta perspectiva, la edad moderna comenzó con la creación de estados soberanos separados e independientes, cada uno de ellos organizado en torno a una nación concreta, con su propia lengua y cultura, y con un gobierno legitimizado como expresión de la voluntad nacional o de las tradiciones o intereses nacionales. Esto nos acerca más aún a lo que los historiadores contemporáneos llaman el «primer período moderno», de-

jándonos unos trescientos años de maniobra para nuestras elucubraciones. Antes de mediados del siglo xvi, la existencia de estados organizados alrededor de naciones era la excepción, no la regla. Antes de 1550, la obligación política seguía fundándose en general en la fidelidad feudal, no en la lealtad nacional. En este sentido, la fecha de comienzo de la modernidad coincidiría con la que dan muchos historiadores: en algún momento del medio siglo que va de 1600 a 1650.

Esta fecha para el comienzo de la modernidad encaja también perfectamente con las preocupaciones de otros críticos contemporáneos. Los años sesenta y setenta del siglo xx presenciaron el resurgir del ataque contra la «inhumanidad» mecanicista de la ciencia newtoniana lanzado 150 años antes por William Blake en Inglaterra y por Friedrich Schiller en Alemania. A mediados de los años sesenta, la gente decía que había llegado la hora de rematar y culminar políticamente las críticas de Blake y Schiller. El visionario inglés había advertido que la industria acabaría destruyendo al país y lo convertiría en una tierra baldía de fábricas satánicas. El poder económico y político de las grandes multinacionales dejaba bien claro en los años setenta que dicho proceso era imparable. Con Barry Commoner y Rachel Carson al frente (el primero como portavoz de la biología, y la segunda con su manifiesto retórico de *Primavera silenciosa*), la gente luchó por la «ecología» y la «protección del medio ambiente» a fin de defender el mundo natural frente a la rapacidad y las fechorías varias de los humanos.

Las fábricas y factorías satánicas que había denunciado Blake son fenómenos de finales de los siglos xviii y xix: la energía hidráulica o de vapor era imprescindible para hacer funcionar las máquinas que hacían estos nuevos métodos de producción más eficaces de lo que había soñado jamás la industria rural. Según este patrón, los comienzos de la modernidad habría que situarlos en torno a 1800. La obra clásica de Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, se publicó en 1687, pero su teoría de la dinámica y el movimiento planetario no tuvo ninguna utilidad inmediata para los ingenieros. La maquinaria y las «manufacturas» tuvieron que esperar al desarrollo pleno de la máquina de vapor, después de 1750. Así pues, tomando el auge de la industria como la marca distintiva de la modernidad, el comienzo de la edad moderna se situaría en ambas vertientes del año 1800, en pleno auge de la revolución industrial.

En cambio, si vemos la creación de la ciencia moderna por Newton



como el verdadero arranque de la modernidad, la fecha inicial habría que situarla en la década de 1680, o—en la medida en que Newton llevó a cabo tareas intelectuales que fueron formuladas por Galileo en términos científicos y como cuestiones metodológicas por Descartes—varias décadas antes, en la de 1630, fecha del comienzo de la modernidad en muchos aspectos. Las universidades británicas y americanas suelen empezar sus cursos sobre filosofía moderna con las *Meditaciones* y el *Discurso del método* cartesianos, mientras que en la asignatura de historia de la ciencia se presenta a Galileo como el fundador de la ciencia moderna. Los críticos distan mucho de ser unánimes en sus objeciones al modernismo y a la modernidad, así como en su cronología sobre la era moderna, aunque la mayoría de ellos suelen situarla hacia las primeras décadas del siglo xvii.

Si los críticos que atacan a la modernidad no se ponen de acuerdo sobre cuándo comenzó la edad moderna, lo mismo se puede decir también de sus defensores. El filósofo alemán Jürgen Habermas se burla de la falta de precisión con que algunos escritores utilizan la palabra «post-moderno» motejándolos de *posties*. Para él, la era moderna comenzó cuando, inspirándose en la Revolución Francesa, Immanuel Kant mostró que se podían aplicar categorías morales imparciales y universales para juzgar las intenciones y las actuaciones en el ámbito político. Los ideales sociales de la Ilustración francesa encontraron expresión filosófica en Kant y, desde entonces, la política ha estado cada vez más dirigida por los imperativos de la equidad kantiana. Al destruir el *ancien régime*, la Revolución Francesa abrió el camino a la democracia y a la participación política, y su legado moral es tan poderoso en la actualidad como lo fue a finales del siglo xviii. Según Habermas, el punto de arranque es el último cuarto del siglo xviii, y más específicamente los años 1776 o 1789.

Sin embargo, esta datación es sólo un peldaño que nos retrotrae a un comienzo más temprano. La obra de Kant no surgió de la nada. Su especial hincapié en las máximas morales universales extiende a la ética un ideal de «racionalidad» que ya había sido formulado por Descartes, en el campo de la lógica y de la filosofía natural, más de un siglo antes. Así, la «modernidad» es una vez más una fase histórica que arranca con la adopción por Galileo y Descartes de unos métodos de investigación nuevos,

de índole racional; y cualquier sugerencia de que la modernidad se encuentra hoy acabada y finiquitada es sospechosa de ser al menos reaccionaria y muy probablemente también irracionalista. Así, el culto actual a lo «posmoderno» podría en última instancia constituir un obstáculo adicional para cualquier cambio emancipatorio ulterior.

Otros escritores valoran la modernidad de otra manera, y por otras razones. La política progresista de los viejos tiempos descansaba en la creencia a largo plazo de que la ciencia era el camino más seguro para alcanzar la salud y el bienestar humanos, creencia que configuró la agenda tecnológica de al menos media docena de Exposiciones Universales. Este sueño aún resulta convincente para mucha gente de hoy. Detrás de su continuada confianza en la ciencia y la industria se esconde una concepción de «racionalidad» que se extendió entre los filósofos de la naturaleza europeos en el siglo xvii y prometió una certidumbre y una armonía de orden intelectual. Las bendiciones científicas de la época moderna (sobre todo en el campo de la medicina), que estuvieron disponibles para todo el mundo hacia finales del siglo xix, fueron en realidad el resultado feliz de unas investigaciones científicas que no habían dejado de avanzar desde los tiempos de Galileo y Descartes y, por tanto, fueron el producto, a largo plazo, de las revoluciones del siglo xvii emprendidas en el campo de la física por Galileo, Kepler y Newton, y en el de la filosofía por Descartes, Locke y Leibniz.

Así pues, la ciencia y la tecnología modernas se pueden considerar como una fuente ya de bendiciones, ya de problemas, ya de ambas cosas a la vez. En cualquiera de los casos, su origen intelectual hace de la década de 1630 la fecha más plausible para el inicio de la modernidad. Luego, parece ser, las investigaciones científicas se volvieron «racionales», gracias a Galileo en el campo de la astronomía y la mecánica, y a Descartes en el de la lógica y la epistemología. Treinta años después, este compromiso con la «racionalidad» se extendió al ámbito práctico cuando el sistema político y diplomático de la teoría europea se reorganizó sobre la base de las naciones. A partir de entonces, al menos en teoría, la garantía para el ejercicio del poder de un monarca soberano hay que buscarla menos en el hecho de un título feudal heredado que en la voluntad del pueblo que aceptó dicho gobierno; una vez que esto se convirtió en la base reconocida de la autoridad estatal, la política podía analizarse también según estos nuevos términos «racionales».

A pesar de todas las ambigüedades que rodean a la idea de modernidad, y a las distintas fechas que se barajan sobre su origen, las distintas confusiones y desacuerdos ocultan un consenso de fondo. En toda la controversia actual—ya se trate de lo moderno y lo posmoderno en arte y arquitectura, ya de las virtudes de la ciencia moderna, ya de los defectos de la tecnología moderna—, los argumentos descansan en unos presupuestos compartidos sobre la racionalidad. Todas las partes en discordia convienen en que los sedicentes «nuevos filósofos» del siglo xvii fueron responsables de nuevas maneras de pensar sobre la naturaleza y la sociedad. Obligaron al mundo moderno a razonar sobre la naturaleza de una manera nueva y «científica», y a utilizar métodos más «racionales» para abordar los problemas de la vida humana y la sociedad. Su obra supuso, pues, un punto de inflexión en la historia europea y merece que se la considere como el verdadero punto de arranque de la modernidad.

A este respecto, hay otras disciplinas y actividades que siguen, así, el ejemplo de la filosofía y la ciencia natural. La pregunta sobre el nacimiento y muerte de la modernidad, o sobre el principio y fin de la edad moderna, resulta de especial importancia para estas disciplinas de primer orden. Los físicos y biólogos son conscientes de que las posibilidades y métodos de la ciencia difieren hoy sobremanera de los de la época de Lavoisier o de Newton; pero el desarrollo de la electrodinámica cuántica a partir del electromagnetismo de Maxwell, o de la genética biomolecular a partir de la fisiología de Bernard, no implica—a los ojos de éstos—una discontinuidad comparable a la que se produjo en la década de 1630. Algunas ciencias del siglo xx, como la mecánica cuántica, la ecología y el psicoanálisis, nos alejan bastante de los axiomas de la «filosofía natural» del siglo xvii, hasta el punto de que hay más de un escritor que siente la tentación de llamar estas disciplinas contemporáneas con el nombre de «ciencias posmodernas». Pero esta fase no marca con la ciencia «moderna» anterior la ruptura que se supone en la sustitución por parte de Venturi de la arquitectura «modernista» por la «posmoderna». Los cambios de método o actitud intelectual dentro de la ciencia natural del siglo xx en modo alguno significan que, por ejemplo, la biología molecular haya roto con las ideas de un Claude Bernard o un Charles Darwin.

Pero la situación a la que se enfrenta actualmente la filosofía es bastante más drástica. Las personas que trabajan en el campo de las ciencias naturales comparten unas tareas más o menos convenidas. Por su parte,



la agenda de la filosofía se ha visto siempre contestada: sus credenciales nunca han sido objeto de un común acuerdo, ni siquiera por parte de los autores clásicos. Esta especie de duda en sí misma nunca ha sido más manifiesta y grave que en el siglo xx. Las Conferencias Gifford de 1929 de John Dewey sobre *La búsqueda de la certeza* se propusieron mostrar que, desde la histórica década de 1630, el debate filosófico había descansado en una visión demasiado pasiva de la mente humana y en unas pretensiones inadecuadas de certeza geométrica. En la década de los cuarenta, Ludwig Wittgenstein afirmó que la confusión endémica sobre la «gramática» del lenguaje desembocaba en especulaciones vanas: lejos de ser profunda, la filosofía nos distrae de las cuestiones verdaderamente importantes. Por su parte, Edmund Husserl y Martin Heidegger escribieron de manera no menos cáustica sobre el quehacer filosófico, mientras que Richard Rorty, en su divagación sobre el debate filosófico a partir de finales de los años setenta, concluyó diciendo que a los filósofos les quedaba ya poco que hacer salvo reunirse para charlar sobre el mundo tal y como ellos lo veían, desde todos sus particulares puntos de vista. Leyendo los ensayos de Rorty, se nos forma la imagen de una partida de veteranos discapacitados en las guerras intelectuales, compartiendo, al amor de un vaso de vino, recuerdos de «viejas, olvidadas y lejanas batallas».

Ante una agenda tan problemática, ¿qué pueden hacer los filósofos? ¿Deben considerar ahora la filosofía en su conjunto como una especie de autobiografía, o pueden trazar un programa alternativo a partir de los escombros dejados por el trabajo de demolición de sus padres y abuelos? La crítica reciente nos proporciona aquí unas primeras claves muy útiles. Cuando surgen dudas sobre la legitimidad de la filosofía, lo que se pone en tela de juicio sigue siendo la tradición fundada por René Descartes en los albores de la modernidad. Aunque Wittgenstein inicie sus *Investigaciones filosóficas* con un pasaje de san Agustín y hable también de algunas tesis de Platón, su principal dardo (como hacen Dewey y Heidegger) lo dirige contra un estilo de filosofar «centrado en la teoría», es decir, un estilo que plantea problemas y busca soluciones en términos atemporales y universales; fue precisamente este estilo filosófico, cuyos encantos se identificaban con la búsqueda de la certeza, el que definió la agenda de la filosofía «moderna» a partir de 1650.

Iniciado con Descartes, el estilo de filosofía «centrada en la teoría» es



(en una palabra) filosofía moderna, mientras que, inversamente, la filosofía «moderna» es una filosofía más o menos centrada en la teoría. En filosofía, pues, más que en cualquier otro ámbito del saber, se puede sostener que la modernidad es algo ya pasado y finiquitado. Mientras que en la ciencia de la naturaleza la evolución ininterrumpida de las ideas y métodos modernos ha posibilitado una nueva generación de ideas y métodos capaces de eludir críticas fatales para las ideas del siglo xvii sobre el método científico, en la filosofía no se ha encontrado la manera de que ocurra algo parecido. Tras el trabajo destructivo de Dewey, Heidegger, Wittgenstein y Rorty, la filosofía tiene unas opciones bastante limitadas, opciones que se reducen básicamente a tres posibilidades: puede aferrarse al desacreditado programa de investigación de una filosofía puramente teórica (es decir, «moderna»), que acabará por darle la patada definitiva; puede buscar modos de trabajo nuevos y menos exclusivamente teóricos y desarrollar los métodos necesarios para una agenda más práctica (más «posmoderna»), o puede volver a sus tradiciones anteriores al siglo xvii y tratar de recuperar los temas perdidos («premodernos») que fueron desechados por Descartes, pero que pueden resultar muy útiles en el futuro.

Si los casos de la ciencia y la filosofía pueden servir de ejemplo para las cuestiones subyacentes a la crítica contemporánea de la edad «moderna», o subyacentes a las recientes dudas sobre el valor de la modernidad, ello nos confirma que la época cuyo fin estamos presenciando supuestamente en la actualidad empezó en algún momento de la primera mitad del siglo xvii. En un gran número de casos, se asumió que los modos de vida y pensamiento de la Europa moderna a partir de 1700 (la ciencia y la medicina modernas, así como la ingeniería y las instituciones modernas) fueron más racionales que los típicos de la Europa medieval o que los de sociedades y culturas actuales menos desarrolladas. Más aún, se asumió que los procedimientos racionales servían para abordar los problemas intelectuales y prácticos de cualquier área de estudio, procedimientos que están disponibles para cualquiera que se olvide de la superstición y las mitologías y ataque estos problemas de una manera libre de prejuicios y ajena a modas pasajeras. Estos presupuestos no se limitaron a los filósofos, sino que fueron compartidos por personas de todas las esferas de la vida, y se hallan por cierto bien arraigadas en nuestra manera «moderna» de pensar el mundo.

En estos últimos años, no obstante, dichos presupuestos han sido blanco de numerosos ataques, hasta el punto de que la crítica de la modernidad ha pasado a convertirse en crítica de la racionalidad propiamente dicha. Al abordar cuestiones relativas a la racionalidad, Rorty adopta la que él denomina una postura «sinceramente etnocéntrica»; es decir, que cada cultura está capacitada para resolver los problemas de la racionalidad según sus propias entendederas. En un espíritu parecido, Alasdair MacIntyre nos pide que miremos detrás de todas las cuestiones de «racionalidad» abstracta y nos preguntemos a quién pertenece el concepto de racionalidad en vigor en una situación dada. Si la adopción de modos de pensar y actuar «racionales» fue el principal rasgo distintivo de la modernidad, entonces la línea divisoria entre la época medieval y la moderna se basa más en nuestros presupuestos filosóficos de lo que nos gustaría creer. Ahora que se cuestiona hasta la propia racionalidad, es el momento de reconsiderar el cuadro tradicional de un mundo medieval dominado por la teología, que se dejó vencer por un mundo moderno volcado con la racionalidad.

Desde luego que algo importante ocurrió en el siglo xvii, que hizo que—para bien o para mal, y probablemente para ambas cosas—la sociedad y la cultura de Europa occidental y Norteamérica se desarrollaran en una dirección distinta a la que habrían seguido de no haberse producido ese algo. Pero esto no nos exime de preguntarnos, en primer lugar, cuáles fueron los acontecimientos que resultaron ser tan cruciales para la creación de la Europa moderna; en segundo lugar, cómo influyeron esos acontecimientos en cómo los europeos vivieron y pensaron en las últimas décadas de dicho siglo; y, finalmente, cómo configuraron el desarrollo de la modernidad hasta la época actual y, no menos importante, nuestro horizonte de expectativas con vistas al futuro.

La mayor parte de los estudiosos coinciden en un punto importante: la toma de partido «moderna» por la racionalidad en los asuntos humanos fue producto de los cambios intelectuales de mediados del siglo xvi cuyos protagonistas fueron Galileo, en el campo de la física y la astronomía, y René Descartes, en el de las matemáticas y la epistemología. Más allá de este punto, cada cual sigue su propia dirección. Unos se centran en los aspectos meritorios de estos cambios, otros en sus nocivos efectos secundarios, mientras que otros aún tratan de mantener un equilibrio entre los costes y los beneficios de las nuevas actitudes. Lo que casi nun-

ca se cuestiona es la cronología de los grandes cambios, que se sitúan generalmente entre la época de madurez de Galileo, en los primeros años del siglo xvii, y la aparición de los *Principios matemáticos* de Newton, en 1687.

Pero, como nos advierte el dicho popular, lo que todo el mundo supone «no tiene por qué ser verdad». Muchas veces ocurre que todo el mundo ignora lo que todo el mundo cree. Hasta hace poco, la gente suponía que la falda escocesa se tejía según los viejos y ancestrales patrones de uno de los clanes que vivían en las tierras altas de Escocia, y cayó como auténtica bomba el descubrimiento por los historiadores de que en realidad el famoso tartán había sido creación de un emprendedor comerciante de la frontera entre Inglaterra y Escocia. Asimismo, hasta hace poco, los historiadores de la ciencia creían que William Harvey había descubierto la circulación de la sangre al rechazar la teoría de Galeno de que la sangre «fluía y refluía» en las venas: una pequeña investigación le reveló a Donald Fleming que también Galeno había creído en una circulación sanguínea unidireccional y que lo que hizo Harvey en realidad fue perfilar esta teoría en vez de rechazarla. Al parecer, la unanimidad de los historiadores anteriores se había conseguido tomándose prestados unos a otros sus comentarios sin pararse a consultar los textos originales.

Como acabamos de ver, a veces las tradiciones venerables cobran fuerza *post eventum*, de manera que las circunstancias de su creación arrojan tanta luz sobre los tiempos en que fueron inventadas y aceptadas como sobre los tiempos a los que manifiestamente hacen referencia. En consecuencia, lo único que podemos deducir sin temor a equivocarnos de esta primera ojeada al debate entre los modernos y los posmodernos es que, con relación a buena parte del siglo xx, los habitantes de Europa occidental y de Norteamérica generalmente aceptaron dos enunciados de base sobre los orígenes de la modernidad y la era moderna: a saber, que la edad moderna empezó en el siglo xvii y que la transición de los modos de pensar y actuar medievales a los modernos se hizo en función de la adopción de métodos racionales en todos los campos de la investigación intelectual (por Galileo Galilei en el campo de la física y por René Descartes en el de la epistemología), un ejemplo que no tardaría en ser seguido en el campo de la teoría política por Thomas Hobbes.

Estas creencias generales son los pilares de la que podríamos llamar la tesis oficial o visión heredada de la modernidad. Pero una cosa es la



existencia de consenso sobre una postura y otra muy distinta la solidez de esta postura y la fiabilidad de las hipótesis históricas en que se basa. Estas cuestiones están lo suficientemente abiertas a la duda para justificar el hecho de que iniciemos aquí nuestras investigaciones, examinando de nuevo más detenidamente cuáles son las auténticas credenciales—y la base histórica—de dicha tesis dominante.

#### LA TESIS OFICIAL, O HEREDADA, Y SUS DEFECTOS

Los que crecimos en la Inglaterra de los años treinta y cuarenta tuvimos pocas dudas sobre qué era la modernidad y raras veces cuestionamos sus méritos. Nos considerábamos afortunados por haber nacido en el mundo moderno antes que en cualquiera de las épocas anteriores, a todas luces más ignorantes. Estábamos mejor alimentados, más holgados económicamente y más sanos que nuestros antepasados. Más aún, éramos libres de pensar y decir lo que quisiéramos, y de cultivar nuestras ideas por dondequiera que nos empujara nuestra curiosidad juvenil. Para nosotros, la modernidad era incontestablemente «una cosa buena», y, filántropos como nos creíamos, esperábamos que todo el mundo se volviera lo antes posible tan «moderno» como nosotros.

En aquellas dos décadas también comulgamos con las tesis al uso sobre el inicio de la modernidad. Nos habían enseñado que, hacia el año 1600 de nuestra era, la mayor parte de Europa y, en especial, los países protestantes de Europa septentrional habían alcanzado un nuevo hito de prosperidad y bienestar material. El desarrollo del comercio, el crecimiento de las ciudades y la invención de los libros impresos habían hecho que se extendiera la cultura entre el laicado próspero como se había extendido antes entre los clérigos, monjes y demás eclesiásticos. Surgió, así, una cultura secular, más característica del laicado educado que de la Iglesia. Los eruditos seculares leían y pensaban por sí mismos, ya no reconocían la pretensión de la Iglesia de decirles lo que tenían que creer y empezaron a juzgar todas las doctrinas según su plausibilidad intrínseca. Tras alejarse de la escolástica medieval, los pensadores del siglo xvii desarrollaron nuevas ideas basadas en su experiencia personal.

El auge de esta cultura laica despejó el camino para la ruptura definitiva con la Edad Media tanto en el plano teórico como en el práctico. La

revolución intelectual la encabezaron Galileo Galilei y René Descartes. Y en ella descubrimos dos aspectos importantes: fue una revolución científica porque condujo a innovaciones impresionantes en el terreno de la física y la astronomía, y fue el origen de un nuevo método de filosofar al establecer una tradición de investigación en la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente que ha perdurado hasta nuestros mismos días. De hecho, esos dos documentos fundadores del pensamiento moderno que son los *Diálogos sobre los dos principales sistemas del mundo* de Galileo y el *Discurso del método* de Descartes están escritos en la misma década de 1630.

También se nos enseñó que esta insistencia del siglo xvii en el poder de la racionalidad había remodelado, junto con el rechazo de la tradición y la superstición (dos conceptos que no se distinguían con claridad), la vida y la sociedad europeas en general. Tras un breve florecimiento en la Grecia clásica, la ciencia natural había registrado pocos progresos durante dos mil años, pues la gente o no había comprendido o se había visto apartada del enfoque sistemático del «método científico». Así, muchas nociones anteriores acerca de la naturaleza se perfilaron de manera espasmódica y aleatoria, por falta de una manera reconocida para mejorar el pensamiento científico sistemática y metódicamente. Una vez que los «nuevos filósofos» (sobre todo Galileo, Bacon y Descartes) habían desbrozado y clarificado las condiciones necesarias para un progreso intelectual en materia de ciencia, las ideas sobre la naturaleza se volvieron cada vez más racionales y realistas. Entre tanto, a la par que las nuevas ciencias empíricas de la naturaleza, la filosofía se estaba emancipando de la tutela de la teología y dejaba así a un lado errores y prejuicios anteriores para poder partir de cero. Lo que había hecho Descartes para el razonamiento científico en el *Discurso del método* lo hizo para la filosofía en general en sus *Meditaciones*. Retrotrajo el análisis a elementos primitivos de la experiencia que estaban en principio a disposición de cualquier pensador reflexivo de cualquier cultura o época. En consecuencia, la filosofía se convertía en un campo de investigación «pura», abierto a pensadores lúcidos, reflexivos y autocríticos.

La visión de la modernidad que se tenía en la década de los treinta hacía menos hincapié en la tecnología y las artes prácticas. En un principio, la revolución del siglo xvii en el terreno de las ciencias naturales y la filosofía no había tenido ninguna incidencia directa en la medicina ni la in-

geniería: los nuevos científicos ayudaron a diseñar unos cuantos ingenios, como, por ejemplo, las bombas de vacío, los cronómetros de los barcos y los microscopios; pero, como había vaticinado Bacon, tuvo que pasar mucho tiempo para que la luz teórica de la ciencia del siglo xvii produjera una cosecha equiparable en el terreno empírico (en realidad, hubo que esperar hasta después de 1850). Sin embargo, las esperanzas de una mejora tecnológica no se habían muerto, ni mucho menos; simplemente, se habían aplazado. Contando con tiempo suficiente, una teoría sólida sobre la naturaleza no podía por menos de producir pingües dividendos en la práctica.

Finalmente—se nos enseñó también que—las divisiones en el seno de la cristiandad y el creciente poder del laicado habían permitido a las naciones europeas reforzar su autoridad soberana para regir sus destinos sociales y políticos, autoridad que el papado medieval había usurpado y que la iglesia de la Contrarreforma aún codiciaba. En la década de 1630, el Sacro Imperio Romano era una institución vacía; pero, a partir de entonces, la política europea se centró de manera resuelta en actos de naciones-estado soberanos. Entendidas de esta manera, la lealtad y la obligación políticas tenían a un solo estado como punto de referencia. Algunos monarcas, como fue el caso de Carlos I de Inglaterra, afirmaron ser la encarnación incontestada de la soberanía de sus naciones; en cualquier caso, cada país tuvo el derecho a ordenar sus asuntos sin ingerencias exteriores, sobre todo de la Iglesia. Todos los desafíos a la autoridad soberana surgían desde dentro de la nación-estado en cuestión, como fue el caso de los miembros de una nueva clase mercantil, que buscaba una mayor participación en el ejercicio de esa soberanía nacional. Es cierto que en la década de 1640 la tranquila vieja Inglaterra conoció una guerra civil que desembocó en la ejecución de Carlos I. Pero esto—se nos enseñó también—fue un simple problema de ajuste inicial: fruto de la obstinación de Carlos por aferrarse a unos derechos anacrónicos. En la década de 1640, la estructura de la nación-estado no estaba aún muy clara; los nuevos patrones de sociedad y lealtad no tomarían su forma definitiva hasta después de 1660. Entre tanto, el poder emancipatorio de la razón había generado un fermento de entusiasmos que iba a ser meticulosamente examinado y superado a la postre.

Así pues, de una u otra manera, una feliz combinación de experiencias físicas y razonamientos matemáticos, de la ciencia de Newton y la fi-



lososofía de Descartes, tuvo como resultado la construcción de un mundo de teoría física y práctica técnica de la que, en la Inglaterra de los años treinta, nosotros éramos los afortunados herederos. En efecto, hasta bien entrados los años cincuenta, este optimismo oficial siguió seduciendo a la gente, toda vez que la autenticidad de la tesis histórica era raras veces cuestionada. Incluso en nuestros días, hay historiadores de la primera Inglaterra moderna que siguen tratando las primeras décadas del siglo xvii como el punto de transición de los tiempos medievales a los modernos. Y si ello les obliga a afirmar que William Shakespeare no es un dramaturgo verdaderamente moderno, sino medieval tardío, pues se quedan tan panchos... A sus ojos, esta visión de Shakespeare no es más extraña que lo que dijera John Maynard Keynes de Isaac Newton en 1942 con motivo del tercer centenario de su nacimiento; a saber, que éste no solamente fue el primer genio de la ciencia moderna, sino también «el último de los magos».

Considerando ahora, cincuenta años después, aquella «doctrina dominante» sobre la modernidad, yo me inclino a replicar: «¡No nos creamos ni una palabra de todo eso!». Desde el principio, había sido una doctrina unilateral y en exceso optimista, amén de autocomplaciente. De acuerdo que es demasiado fácil criticar con dureza nuestras antiguas creencias; y por eso voy a intentar no caer en la exageración. En algunos aspectos, la tesis dominante sigue siendo correcta; pero necesitamos contrarrestar estas verdades recordando sus principales errores históricos y hermenéuticos. Defectos que se nos antojan más evidentes cada año que pasa. La originalidad del trabajo de los científicos del siglo xvii en el campo de la mecánica y la astronomía—del trabajo de Galileo, Kepler, Descartes, Huygens y, sobre todo, Newton—es más real e importante que nunca. Pero cualquier suposición de que sus éxitos fueron el resultado de sustituir el peso medieval de la tradición y la superstición por un método racionalmente autojustificador es cerrar los ojos a la evidencia y a una necesaria matización ante una secuencia de acontecimientos compleja. En la sutil frontera entre la filosofía y las ciencias, son muchas las cosas que han cambiado desde 1950; cambios que socavan la anterior creencia de que la receta lógica para hacer descubrimientos en el campo de la naturaleza estribaba en un método científico universal. Sin embargo, los peores defectos de la tesis oficial no son fruto de determinados problemas de filosofía, sino de hechos históricos puros y duros. Los pre-

supuestos históricos en que descansara dicha tesis han dejado simplemente de ser creíbles.

La tesis heredada daba por sentado que las condiciones políticas, económicas, sociales e intelectuales de Europa occidental mejoraron radicalmente a partir de 1600, lo que alentó y propició el desarrollo de nuevas instituciones políticas y métodos de investigación más racionales. Pero esta suposición está cada vez más cuestionada. En la década de los treinta creíamos que la filosofía y la ciencia del siglo xvii eran producto de la prosperidad; pero esa creencia ya no aguanta un análisis mínimamente serio. Los años que van de 1605 a 1650, lejos de ser prósperos y gratos, se ven ahora como los más ingratos, y hasta como los más frenéticos, de toda la historia europea. Así pues, en vez de considerar la ciencia y la filosofía modernas como producto de un tipo de vida ociosa, hay que poner patas arriba la visión heredada y considerarlas como las respuestas que encontró una sociedad a la crisis en que se vio inmersa.

También creíamos que, después de 1600, el yugo de la religión fue más ligero que antes, cuando lo cierto es que la situación teológica había sido menos onerosa a mediados del siglo xvi de lo que sería entre 1620 y 1660. A pesar de sus ideas radicales, Nicolás Copérnico no sufrió en las décadas de 1530 y 1540 la rígida disciplina eclesiástica a la que se vería expuesto Galileo cien años después. Tras el Concilio de Trento, la confrontación entre los protestantes y los herederos católicos de la cristiandad histórica estuvo marcada por la intolerancia. Esto hizo que los «papistas» y los «herejes» se odiasen a muerte e hizo también de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) un conflicto particularmente sangriento y brutal. En cualquier caso, la ruptura cultural con la Edad Media no necesitó esperar al siglo xvii: ya había tenido lugar unos cien o ciento cincuenta años antes. Cuando comparamos el talante de los pensadores del siglo xvii—y el contenido de sus ideas—con las ideas emancipadoras de los escritores del siglo xvi, podemos incluso opinar que las innovaciones habidas en el terreno de la ciencia y la filosofía del siglo xvii se parecen menos a unos avances revolucionarios y más a una contrarrevolución defensiva.



Veamos, como primer paso para una mejor comprensión de los orígenes de la modernidad, por qué estos presupuestos ya no poseen entre los his-

toriadores de hoy la misma fuerza de convicción que tuvieron en la década de los treinta. En los últimos treinta años, los historiadores modernos han emitido un veredicto unánime sobre las condiciones sociales y económicas que imperaron en Europa de 1610 a 1660. En el siglo xvi, Europa disfrutó de una expansión económica prácticamente ininterrumpida, acumulando grandes capitales a partir de los cargamentos de metales preciosos que traía España de sus colonias iberoamericanas. Pero en el siglo xvii esa prosperidad llegó a un punto muerto, seguido de años de depresión e incertidumbre a todos los niveles. A principios del siglo xvii, la situación distaba tanto de ser confortable que, entre 1615 y 1650, en gran parte del continente la gente corría el riesgo de ser degollada—y de que les quemaran sus casas—por el simple hecho de no comulgar con las ideas religiosas del vecino. Lejos de ser una época de prosperidad y cordura, nos recuerda ahora mucho al Líbano de la década de los ochenta. Como afirma la mayor parte de los historiadores, a partir de 1620 Europa se vio sumida en un estado de crisis general.

En efecto, desde que Roland Mousnier hablara explícitamente en los años cincuenta de la «crisis general» que padeció la Europa de principios del siglo xvii, son muchos los historiadores de cualquier adscripción que abonan esta tesis, pertenecientes a países tan distanciados como Escandinavia, Italia, Estados Unidos y la Unión Soviética. Naturalmente, cada cual aporta su interpretación peculiar de la crisis; pero los hechos básicos no se discuten. En 1600, el dominio político de España tocaba a su fin, Francia estaba dividida en distintos bandos religiosos e Inglaterra se abocaba a la guerra civil. En Europa Central, los estados fragmentados de Alemania se estaban desgarrando recíprocamente: Austria se encargaba de mantener a raya a los príncipes católicos, mientras que Suecia prestaba apoyo a los protestantes. La expansión económica dejó paso a la depresión, produciéndose una grave recesión entre 1619 y 1622. El comercio internacional se vino abajo, el desempleo se generalizó y se creó así una reserva de mercenarios listos para participar en la Guerra de los Treinta Años; para colmo, todos estos infortunios se vieron agravados por un empeoramiento internacional de las condiciones climáticas, alcanzándose niveles inusualmente elevados de carbono en la atmósfera (fue la época de la pequeña era glacial, tal y como la describe Virginia Woolf en su novela *Orlando*, en la que el río Támesis se heló en todo Londres y se asaban bueyes enteros sobre las aguas heladas).



Al perder España el dominio absoluto del Atlántico Sur, el transporte de los metales preciosos se volvió inseguro y el crecimiento del fondo de capitales en Europa quedó en entredicho. Hubo asimismo varios casos de epidemia: Francia se vio duramente castigada entre 1630-1632 y 1647-1649, mientras que, en Inglaterra, la Gran Peste de 1665 fue sólo la última de una serie de virulentos rebrotes. Entre tanto, una sucesión de veranos fríos y lluviosos tuvo consecuencias gravísimas para la producción de alimentos. El hecho de que el 80 por 100 de la población dependiera de la agricultura provocó una penuria generalizada y forzó el éxodo rural. Sobre todo en las tierras altas marginadas se produjo, al parecer, a partir de 1615 una caída constante en la producción de grano, y aldeas enteras fueron abandonadas por sus habitantes, que pasaron a engordar los suburbios urbanos, asolados por toda clase de enfermedades. De todas estas catástrofes sólo se salvaron las Provincias Unidas de los Países Bajos, u Holanda, como se la conoce en la actualidad, país que conoció una edad de oro en una época en la que el resto de Europa atravesaba unos momentos particularmente críticos.

A pesar de esta unanimidad reinante entre los historiadores, sorprende que sean pocos los especialistas en ciencia y filosofía del siglo xvii que comparten este veredicto. Antes bien, siguen tratando la supuesta prosperidad y relajación de principios del siglo xvii como un hecho obvio y descontado. Así, por ejemplo, si consultamos el cuarto volumen de *The New Cambridge Modern History*, que trata del final del siglo xvi y principio del xvii, descubriremos que todos los ensayos menos uno coinciden en que las guerras de religión, especialmente la Guerra de los Treinta Años, afectaron de manera deletérea a la población. La excepción la constituye el artículo sobre la historia de la ciencia del siglo xvii, que hace caso omiso de estos brutales conflictos y trata la agenda de la ciencia moderna como una entelequia surgida espontáneamente a partir de sus exclusivos argumentos internos.

El segundo de los presupuestos anteriores no tiene una base histórica mayor. La afirmación de que las constricciones y los controles eclesiásticos se relajaron en el siglo xvii es equivocada. La verdad es más bien lo contrario. Al rechazar todos los intentos de los reformadores protestantes por cambiar las instituciones y prácticas de la cristiandad desde dentro, el papado escogió la confrontación directa y anatematizó a los protestantes como cismáticos. Esta política, lanzada a finales del siglo xvi, en la estela

del Concilio de Trento, culminó después de 1618 con esa auténtica sangría que fue la Guerra de los Treinta Años. A partir de entonces, no se tuvo con los reincidentes misericordia alguna. Los compromisos teológicos fueron todavía más rigurosos y exigentes. Hubo menos oportunidades para el debate crítico de la doctrina. Por primera vez, la necesidad de cerrar filas y defender el catolicismo contra los herejes protestantes sirvió de pretexto para sustraer doctrinas clave a cualquier intento de replanteamiento, incluso por parte de los creyentes más leales y convencidos. La distinción entre «doctrinas» y «dogmas» fue un invento del Concilio de Trento, y el catolicismo de la Contrarreforma fue dogmático como no lo había sido nunca el cristianismo anterior a la Reforma, incluido el mismo Tomás de Aquino. La presión teológica sobre los científicos y otros innovadores intelectuales no remitió en la primera mitad del siglo xvii, sino que más bien se intensificó. Lo cual no se puede aplicar en exclusiva al campo católico: en el campo protestante, muchos calvinistas y luteranos fueron tan rigurosos y dogmáticos como cualquier jesuita o jansenista.

El tercer presupuesto es en el mejor de los casos una verdad a medias. En el siglo xvii, la propagación de la educación y la alfabetización entre los laicos permitió a éstos tener un peso cada vez mayor en la cultura europea, lo que contribuyó a acabar con el anterior monopolio de la ciencia y la erudición en general por parte de la Iglesia. En muchos países, esto desplazó de hecho a la cultura eclesiástica del centro de gravedad nacional. Pero este cambio no fue ninguna novedad. En 1600, la imprenta llevaba ya funcionando más de un siglo. Cualquier sugerencia en el sentido de que la literatura moderna—en contraste con la ciencia o la filosofía modernas—tuvo un influjo importante sólo después de 1600 no resiste a un examen serio. A este respecto, se puede afirmar incluso que Galileo y Descartes fueron simples productos tardíos de unos cambios que se habían impuesto en Europa occidental desde 1520, y en Italia desde bastante antes. El mundo cultural de la década de 1630, personificado en hombres como Blaise Pascal, Jean Racine, John Donne y Thomas Browne, tuvo un carácter distintivo. Pero cuando cotejamos esa cultura de mediados del siglo xvii con la de los humanistas del siglo xvi, con escritores como Erasmo de Rotterdam, François Rabelais, William Shakespeare, Michel de Montaigne o Francis Bacon, se nos antoja bastante difícil sostener que la cultura laica de la modernidad fue producto exclusivo del siglo xvii.

La imprenta abrió las puertas de la tradición clásica erudita a los lectores laicos y se erigió así en una fuente importante de modernidad. Pero sus frutos empezaron mucho antes de que los protestantes y los católicos llegaran posteriormente a las manos y la acrimonia del Concilio de Trento monopolizara y apartara la atención de las preocupaciones menos polémicas del siglo xvi. A lo sumo, la transición del siglo xvi al xvii (de *Pantagruel* de Rabelais al *Peregrino* de John Bunyan, de los *Ensayos* de Montaigne a las *Meditaciones* de Descartes, y de Shakespeare a Racine) supuso la angostura del centro de las preocupaciones y una clausura de los horizontes intelectuales, incluido el «horizonte de expectativas». En los primeros años del siglo xvii, Francis Bacon columbraba todavía un futuro para la humanidad cuya escala temporal no tuviera límites precisos. Cuarenta años después, pensadores muy sesudos de Inglaterra compartían la tesis defendida por los notables de la República de Cromwell de que el mundo de Dios se hallaba en sus últimos días y de que «el fin del mundo» era inminente (o se podía tocar literalmente «con la mano»); incluso se daba fecha a este apocalipsis: probablemente en o alrededor del año de 1657. Cuando Andrew Marvell escribió, un poco en broma, en su *Ode to his Coy Mistress* (*Oda a su tímida amante*),

Had we but World enough and Time.  
This coyness, Lady, were no crime...  
But at my back I always hear  
Time's wingèd chariot hurrying near,

[Si hubiera tiempo y mundo ilimitado, / señora, en tu pudor no habría pecado...  
Pero a mi espalda oigo el carro alado, / del Tiempo, que se acerca apresurado.]

a pocos de sus lectores se les escaparon sus alusiones a «la conversión de los judíos» y a las profecías, tan a la moda entonces, del libro de la Revelación o *Apocalipsis*.

Además de reconsiderar los presupuestos históricos subyacentes a la visión dominante, según los cuales el siglo xvii fue una época en la que las condiciones del trabajo científico habían mejorado de manera impresionante, conviene también reconsiderar la creencia—más profunda—de que la ciencia y la filosofía del siglo xvii fomentaron una preocupación original por la racionalidad y los derechos de la razón. Esta creencia es



falaz por dos razones distintas. En vez de ensanchar los límites del debate racional, o razonable, los científicos del siglo xvii los estrecharon en realidad. Para Aristóteles, tanto la teoría como la práctica estaban abiertas al análisis racional según los distintos y respectivos campos de estudio. Supo ver que cada tipo de argumentación relevante para una determinada disciplina dependía de la naturaleza de esa disciplina y difería en cuanto al grado de formalidad o certeza; así, lo que es «razonable» en medicina clínica se juzga en términos diferentes a lo que es «lógico» en teoría geométrica. Pero los filósofos y científicos del siglo xvii prefirieron seguir el ejemplo de Platón y limitaron la «racionalidad» a unos argumentos teóricos que alcanzaban una certeza o necesidad cuasi geométricas. Según ellos, la física teórica era un campo para el estudio y el debate racional, pero esto no era extensible a la ética ni al derecho. Así, en vez de buscar procedimientos «razonables» de cualquier tipo, Descartes y sus sucesores se propusieron someter definitivamente todos los temas al imperio de una teoría formal, de modo que al preocuparse sólo por demostraciones formalmente válidas, acabaron cambiando el lenguaje mismo de la razón—especialmente, palabras clave como «razón», «racional» y «racionalidad»—de manera sutil pero decisiva.

No es que los fundadores de la ciencia moderna fueran teológicamente tibios o agnósticos, y ni mucho menos ateos. Isaac Newton encontraba gratificante que su física pudiera «funcionar bien teniendo presentes a los hombres que creían en una deidad». Lo cual se explica no sólo porque interpretara su obra de una manera un tanto caprichosa, sino porque una de las metas de su proyecto intelectual fue justificar sus opiniones particulares en materia de teología; es decir, su «arrianismo», tal y como había sido enseñado por Arrio, el principal adversario de san Atanasio, quien, en el Concilio de Nicea celebrado en el siglo iv después de Cristo, convirtió en ortodoxa la doctrina de la Trinidad. En esto no se distinguió demasiado de los demás científicos del siglo xvii. También a Robert Boyle le gustaba considerar su trabajo científico como algo dotado de una finalidad piadosa, como muestra su insistencia en demostrar la acción de Dios en la naturaleza (lo que lo convertía, según sus propias palabras, en un «virtuoso cristiano»), mientras que Gottfried Wilhelm Leibniz aplicó a los patrones explicativos de la física unas cortapisas teológicas tan estrictas como las que habría aplicado cualquier teólogo medieval.

Y ahora conviene aludir también a una cuestión que nos será después de gran importancia. Como se sabe, una de las principales preocupaciones de los filósofos del siglo xvii consistió en plantear todas sus cuestiones de manera que parecieran independientes del contexto. Pues bien, nuestro procedimiento será aquí exactamente el inverso, a saber: recontextualizar todas las cuestiones que esos filósofos tanto se enorgullecieron en descontextualizar. La opinión de que la ciencia moderna se basó desde el principio en argumentos racionales, divorciados de todas las cuestiones relacionadas con la metafísica o la teología, dio de nuevo por sentado que las pruebas de «racionalidad» pasaban en bloque de un contexto—o situación—a otro; es decir, que podemos conocer, sin ulterior examen, qué argumentos son racionales en un campo o momento determinado aplicando de nuevo simplemente los argumentos que ya conocemos por propia experiencia. En este libro, empero, en vez de presuponer que ya sabemos qué cuestiones parecieron «racionales» a los escritores de los siglos xvi o xvii, o qué tipo de argumentos pesaron más para ellos, buscaremos pruebas concretas de lo que estuvo en juego realmente en sus distintas investigaciones.



Nuestro examen de la tesis dominante sobre la modernidad empezó con un repaso de sus presupuestos históricos y filosóficos, muchos de los cuales, según hemos sugerido, eran exagerados o simplemente falsos. Creo que ya ha llegado el momento de desechar la suposición de que el siglo xvii fue una época—la primera—en la que los eruditos laicos de Europa llevaron una vida próspera y confortable y se sintieron lo suficientemente libres de la presión eclesiástica como para sostener ideas originales; como también ha llegado el momento de reconstruir nuestra interpretación de la transición del mundo medieval al moderno sobre una base más realista. Debe de haber alguna manera mejor de trazar la línea divisoria entre estos dos períodos y así evitar las confusiones que se concentran en torno a cierto concepto actual de la modernidad. Un punto importante de nuestra agenda será, pues, ofrecer una versión revisada que evite esta confusión y reemplace, de este modo, a la versión dominante.

Pero ésta es sólo la primera de dos tareas complementarias. Desde la década de los cincuenta, en la que Roland Mousnier escribió acerca de