

TEORIA Y PRACTICA DE LA MODERNIDAD.
LAS XXIII REUNIONES FILOSOFICAS DE LA UNIVERSIDAD
DE NAVARRA

MARÍA ELTON BULNES

Una vez más, un grupo de filósofos europeos participó de las Reuniones Filosóficas organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, durante los días 3, 4 y 5 de marzo. Repensar la modernidad desde una perspectiva amplia, que no carezca ni de profundidad, ni de la libertad de espíritu necesaria para acoger —intentando al mismo tiempo superar— la grandiosa especulación moderna y su proyección en la filosofía contemporánea, es una tarea de gran complejidad, que organizadores y participantes de estas reuniones no han querido esquivar. La razón profunda que nos debe impulsar a hacer filosofía en este sentido fue precisada por Alejandro LLANO, Decano de dicha Facultad, al introducirnos al contenido de las conferencias programadas: aparecen ya quiebras en la coherencia de los vigorosos sistemas racionales modernos. Señaló que las hondas tensiones que se encuentran en el fondo de la rigurosa especulación moderna se revelan en que este pensamiento acaba conduciendo a lo contrario de lo que propugna: el excesivo racionalismo ha conducido al escepticismo, la exaltación de la libertad nos ha llevado al totalitarismo, el ideal de progreso se ha manifestado en una cierta deshumanización actual... Por otra parte, dijo, no se ha conseguido soldar, desde sistemas racionales que tanto influyen en nuestra manera de pensar, aspectos fundamentales de la razón como son la teoría y la práctica.

A modo de introducción a uno de los temas propuestos, LLANO afirmó que SCHELLING fue uno de los grandes pensadores que co-

menzaron a hacer balance de la modernidad. Afortunadamente Ignacio FALGUERAS, Catedrático de Historia de la Filosofía y primer ponente de estas Reuniones, ha acometido la traducción del filósofo alemán, enfrentándose con su pensamiento de una manera ampliamente erudita, comprendiendo la filosofía schellingiana desde su especulación originaria y desde la evolución histórica de sus ideas. FALGUERAS explicó la difícil articulación entre libertad y verdad en el pensamiento de SCHELLING, situándose así en uno de los hitos más problemáticos de la filosofía moderna. Por su filiación kantiana, SCHELLING considera en un primer momento que la libertad es el principio del proceso del pensamiento que culmina en el objeto, siendo el límite —lo sistemático— el producto de esa misma libertad. Sin embargo una vez producido el objeto, la conciencia no se reduce a ser conciencia de él, sino que alcanza una autoconciencia que es insatisfacción, añoranza de la infinitud, perplejidad, situación del espíritu humano que KANT intentó evitar mediante la distinción entre fenómeno y noumeno. Este atezamiento del saber deja paso a los afectos y a la voluntad, que tienden a ocupar el campo de la conciencia. La voluntad puede separar la imaginación de los objetos y vincularla a un fin infinito: es el uso reflexivo de la imaginación, que se somete a las ideas que, en KANT, son conceptos de la razón que carecen de contenido fenoménico y, por tanto, de finitud. La imaginación es pues la facultad de la serie infinita, la facultad de la razón por el lado de la libertad. La filosofía verdadera ha de partir de un acto de la voluntad imitando a Dios: es un planteamiento de la libertad como filosofía —a la cual se somete el sistema— y no una filosofía de la libertad. La superación de la libertad de elección, vinculada al objeto, por otra forma de libertad, es una experiencia característica del pensamiento moderno. La expresión de esta última forma es la creación divina, como decisión de Dios de manifestar la necesidad o su propia naturaleza —sus determinaciones inmanentes se transforman en determinaciones transitivas—. A modo de conclusión, FALGUERAS explicó cómo el pensamiento de SCHELLING es ockhamista en este punto, lo cual conlleva un mal entendimiento de la omnipotencia divina y un logicismo, todo lo cual se puede superar desde una concepción de la libertad como don, que implicaría una articulación correcta entre libertad y verdad.

La concepción del ser en la modernidad es otro tema capital con el que debemos enfrentarnos. Armando SEGURA, Catedrático de His-

toria de la Filosofía, tuvo la valentía de acometer esta cuestión. Intentó encontrar sentido a la expresión heideggeriana «Historia del ser», repensando el ser de la historia. A través de un repaso interpretativo de amplios sectores de la filosofía occidental, pretendió delimitar lo que puede ser una ontología histórica, como superación de la difícil articulación entre ser y pensar en la modernidad. Sólo Dios posee la identidad en sentido propio, y la esencia de la identidad es comunicarse, por lo que el término «trascendente» es complementario de identidad, como su propiedad de multiplicarse en otras entidades, de «trascender». La identidad es, a su vez, diferente, en el sentido de que es inmensamente viva y rica. Toda persona, como identidad participada de Dios, tiene como condición de posibilidad ontológica la participación en esa riqueza de vida. Participación es la propiedad de la realidad de ser fecunda, benevolente, de comunicar su riqueza. El tiempo es real porque tenemos identidad. Las categorías de la diferencia —lo «uno», lo «verdadero», lo «bueno», lo «bello»— se realizan en la historia, por lo que un pensamiento cristiano de la historia no puede ser pesimista, sino realista. Al separar la ontología de la historia, la modernidad ha acentuado el papel de esta última, que elimina la ontología en la práctica. Desde la Ilustración y la Revolución Francesa, hemos desembocado en un pensamiento de la *doxa*, y el devenir prevalece sobre el ser.

Es cierto que el tema de Dios ocupa un lugar central en la filosofía moderna, lo cual fue desarrollado con gran amplitud y precisión por Angel Luis GONZÁLEZ, Catedrático de Metafísica y Vicedirector de la Universidad de Navarra. HEIDEGGER ha manifestado que una de las características de la modernidad es la desdivinización, y eso constituye un gesto de insatisfacción ante un Dios meramente metafísico, y una aspiración a un Dios más divino. Con NIETZSCHE, dice HEIDEGGER, Dios como fundamento suprasensible y como fin de todo lo real ha muerto, ya que el mundo de las ideas ha perdido su fuerza obligatoria, despertadora y constructiva. En el mundo moderno, la vía del ser hacia Dios se nos resiste; lo cual se corresponde, paradójicamente, con un carácter completamente teológico de su metafísica. Los dos grandes metafísicos que más hablan de Dios —SPINOZA y HEGEL— son los autores seguidos por las filosofías ateas contemporáneas. El problema especulativo radical es el de la trascendencia metafísica del Absoluto. En el realismo filosófico el hombre alcanza lo que el Absoluto no es, más bien que lo que es, por-

que el «ab-soluto» es algo completamente absuelto, separado del mundo, sin condiciones ni presupuestos. En sentido gnoseológico, lo trascendente se refiere a *lo otro* de la conciencia o sus representaciones. A pesar de esa distinción sustancial, Dios está íntimamente presente a todas las cosas. En los sistemas metafísicos constructivos de la modernidad, se pierde esa concepción de la trascendencia, al asumir el planteamiento cartesiano —de búsqueda de un fundamento en el sentido de certidumbre— llevándolo a su plenitud ontológica. La especulación pura, en un deseo de saber que tiende a su límite y a su plenitud, y como una pretensión de satisfacer el entendimiento y el corazón, haciendo al hombre, en lo esencial, igual a Dios, adquirió un especial fulgor en SPINOZA. HEGEL, negando abiertamente la trascendencia del Absoluto, hizo un traspaso todavía más pleno de ella a la inmanencia absoluta. Dios como causa primera —según TOMÁS DE AQUINO— no penetra en la esencia de las cosas creadas, aunque el ser de estas cosas se entiende como procedente del Ser divino. Con HEGEL la desdivinización se consuma, por el carácter intramundano del Absoluto. La gran teología en que parecía consistir la metafísica moderna, resulta al final que no lo era. Sin embargo, GONZÁLEZ considera que la filosofía sobre Dios no puede ser una empresa meramente fideista: toda filosofía desemboca en una metafísica, en una teleología y en una teología filosófica. Pero esa empresa debe ser llevada a cabo teniendo presente la diferencia radical del modo de ser de lo finito y de lo infinito.

Pareciera que la sofística es una tendencia del pensamiento que aparece una y otra vez en la historia, y no pocos caracterizan a la modernidad como tal. Joseph MOREAU, Catedrático de Filosofía de Burdeos y gran filósofo de la Europa de los últimos años, expuso en su ponencia diversos aspectos del pensamiento contemporáneo en los cuales se manifiesta un reino de la *doxa*. Comenzó evocando a Paul VALÉRY, quien denunciaba la crisis del espíritu de la Europa de 1914, describiéndola como una variedad infinita de tendencias de donde nada sobresaliente emerge, ninguna conclusión se impone, y resulta una especie de uniformidad que no es otra cosa que el desorden en estado puro. Esta acusación coincide con la de UNAMUNO quien, siendo un gran conocedor de la filosofía, teología y poética de toda Europa —como lo muestran diversas referencias de sus escritos—, rehusaba la europeización, no por aversión al cambio, sino porque veía en la uniformidad de la cultura europea de su época

la neutralización de una infinidad de diferencias que, precisamente, constituyen un obstáculo para la universalidad racional —afirma que «lo universal riñe con lo cosmopolita»—. Si se concibe lo moderno como una ruptura con la tradición intelectual de la humanidad, que UNAMUNO llama eterna, si se tiene la presunción de que la novedad concuerda siempre con la verdad, según una concepción muy peculiar del progreso del conocimiento humano heredada de BACON, DESCARTES y PASCAL, si se garantiza el valor de verdad de un juicio según la objetivación del movimiento de las ideas y costumbres en tanto fenómeno mental o social, se erige la opinión en verdad y se desprestigia la modernidad. Este fue, por lo demás, el pensamiento de PROTÁGORAS. Bajo la influencia del positivismo se imaginan que no hay otra verdad que esa objetividad, olvidando la concepción platónica y kantiana de la objetividad como una exigencia del pensamiento matemático desde el que se critican las impresiones sensibles; y olvidando también a SAN AGUSTÍN, para quien la razón divina que ilumina nuestro espíritu no es sólo *ratio intelligenti* sino también *ordo viventi*; y desconociendo incluso el racionalismo del siglo de las luces, para el cual el progreso de la humanidad resulta del esfuerzo de la razón humana por alcanzar la verdad. Bajo la influencia del hegelianismo se ha cimentado una concepción determinista de la historia, que positiviza científicamente los fenómenos de la naturaleza y del espíritu, de lo cual resulta una pasividad intelectual y moral según la cual las diversas opiniones no se distinguen según juicios de valor, sino según el mayor o menor consenso que recogen.

Desde tan amplio panorama filosófico, la conferencia de Gerold PRAUSS, Catedrático de Filosofía de Friburgo, nos hizo poner la atención, al comenzar el tercer día, en una cuestión muy precisa y muy fundamental, que es la reivindicación del kantismo por la vía de la razón práctica. Su tesis es que KANT, en el fondo, quiso defender con el «giro copernicano» que nuestro conocimiento no puede consistir en el simple hecho de objetivar algo que ha sido real desde siempre, sino en el intento de hacer real algo que desde siempre era objetivo, es decir, en una acción. El idealismo trascendental consistiría, pues, fundamentalmente, en la intencionalidad de la subjetividad, dando paso así a lo «arbitrario», no en el sentido de «no reglado» o «no legislado», sino precisamente como síntesis esquematizada de lo que nunca puede presentársele como real en el mundo exterior. KANT no ha pensado exhaustivamente este practicismo, pero

en más de un punto de sus reflexiones lo ve como última consecuencia y, es precisamente el estudio de esos momentos del pensamiento kantiano lo que constituye la gran originalidad de la tesis de PRAUSS, expuesta en esta ponencia. En líneas generales planteó la cuestión del deslinde entre espontaneidad teórica del pensamiento o entendimiento y la espontaneidad práctica de la voluntad o acción. No es la espontaneidad teórica de nuestro pensamiento la que produce el objeto «según el existir (*Dasein*)», sino nuestra espontaneidad práctica, la de la voluntad, y a través de esa espontaneidad somos *intellectus archetypus*, el cual se diferencia del *intellectus ectypus*. Con esto caemos de lleno en el tema de la intencionalidad de la subjetividad, de cuyo análisis se desprende que intentar algo —en el sentido normal— significa intentar algo distinto del mismo intentar y, por tanto, implica intentar siempre un éxito y no un fracaso. Lo que la subjetividad intenta como intencionalidad es hacer efectiva la realidad de un objeto, y en esto consiste precisamente el éxito. Se entiende pues que la intencionalidad pueda malograrse, como en los errores de la percepción sensorial, de la alucinación o del sueño, donde se da la objetivación de algo, pero fracasa la pretendida realización de un objeto. El practicismo de KANT consiste en considerar la verdad o falsedad del conocimiento, en último término, como un éxito o fracaso. La subjetividad es capaz de intentar la realidad de algo permanente, a través de la esquematización de las categorías de relación, pero no de garantizarla, para lo cual se abre paso al arbitrio o a la voluntad como verdadera esencia de la espontaneidad como intencionalidad.

La eticidad moderna manifiesta desgarramientos profundos, problemática a la que nos introdujo Rafael ALVIRA, Catedrático de Historia de Filosofía y Vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. La hondura del problema de la modernidad se entiende desde la comprensión del significado de la ciencia moderna que, paradójicamente, constituye un proyecto legítimo pero no realizado aún. Si en la Europa actual reina la sofística, es por la «mala conciencia» de una Ilustración que quiso evitar las consecuencias de unos principios de los que, sin embargo, no quiso abjurar. Los rasgos fundamentales de la modernidad —cientificación, interiorización, «antropologización», historización y responsabilización— han sido interpretados por la Ilustración desde el abandono de la trascendencia, y desde la primacía de la concien-

cia, engendrando dialécticamente lo contrario de cada uno de ellos. El moralismo de una razón o de una voluntad autónoma, que tenía que guiarse exclusivamente por la ley universal, condujo necesariamente, según observación de NIETZSCHE, a la disolución de la moral: la voluntad humana no tiene fuerza para obrar por el puro respeto al deber. Si la Ilustración puso en primer plano la historia, desarrollando la conciencia historiográfica mediante el despliegue de uno de los *leit-motiv* favoritos de la modernidad —el del progreso—; creó, al mismo tiempo, por una confianza excesiva en la progresiva iluminación autónoma, una relación distante con el pasado, que ha dejado de estar verdaderamente vivo en nosotros. La falta de interés por el hombre en nuestros días, ha surgido de la consideración del hombre como una conciencia central y centrante que tiene al mundo en torno como un mero fenómeno, abriendo el paso a considerar que yo no existo más que en relación a un fenómeno, y que, por tanto, no valgo mucho más que él. La pérdida de la tan buscada interiorización se ha debido, en los filósofos modernos, a que no han sabido distinguir entre intelecto y voluntad, confundiendo ambas facultades —que han perdido el carácter de tal— en favor del intelecto, que al actuar siempre en forme de identidad, establece la conciencia absoluta, dificultando así el encuentro del otro: y si no hay otro no hay amor, y si no hay amor no hay interioridad.

En cierto modo —dijo ALVIRA— la modernidad ha dado una interpretación correcta de la ciencia, basada en la superioridad del hombre sobre la Naturaleza, la cual no puede ser sólo objeto de contemplación, como lo pretendería el saber antiguo o medieval. Pero la afirmación frente al mundo se ha convertido en una autoafirmación absoluta y sin presupuesto alguno, lo cual ha engendrado la inversión de la relación de dominación hombre-naturaleza, con gran perjuicio para ambos términos. Es difícil argumentar contra esa ciencia, porque cada fallo —que la tenga por fundamento— puede ser sólo accidental, y ese saber podrá siempre contraargumentar remitiéndose al futuro, dimensión temporal que ha sido vista por la modernidad como innovación pura y como prosecución infinita. La clave de la modernidad podría estar en el presente temporal, que es la moda, es decir forma, pero forma conectiva concreta. El concepto de moda es de gran profundidad metafísica, porque implica la encarnación de lo eterno en lo pasajero.

Durante las tardes, hubo sesiones de comunicaciones y «Sym-

posia» con los ponentes del día. Las comunicaciones fueron numerosas, y abarcaron temas metafísicos, gnoseológicos y éticos de la modernidad. Durante los «Symposia» mereció especial interés —por su originalidad— la explicación que el profesor MOREAU dio del «cogito» cartesiano, como algo que significa que Dios está más allá de la representación del objeto, como manifestación de que Dios es una obligación para nosotros. Dijo que la cuarta vía es la explicación tomista del argumento ontológico, porque nuestro espíritu se despierta por algo que está más allá de él, pero no lo produce.

