

DE LA MODERNIDAD AL REINO DE LA DOXA

JOSEPH MOREAU

El tema de la modernidad nunca ha constituido para mí objeto de un estudio particular; sin embargo, no he dejado de encontrarlo, de ser confrontado con la modernidad, viviendo como vivo en una época orgullosa de ser moderna, mientras, por otro lado, me ponía en guardia contra las tendencias de la época por mi dedicación a la historia de la filosofía, por la convicción adquirida de la permanencia, a través de los tiempos, de una *philosophia perennis*. Las reflexiones que he podido hacer sobre este tema me las han sugerido dos autores de inspiración opuesta, pero de orientación convergente, que me parece oportuno evocar en estas reuniones, considerando que uno era francés y el otro español, uno de los maestros del pensamiento hispánico, MIGUEL DE UNAMUNO. El francés es PAUL VALERY, y a él acudiré en primer lugar, a través de un escrito de la década de los 20, posterior a los que citaré de Unamuno, pero que conocí con anterioridad y que me parece particularmente adecuado para introducir mis reflexiones.

En este escrito, que apareció primero en la *Nouvelle Revue Française*, y que está reproducido al comienzo del libro *Variété* (1924) con el título *La crisis del espíritu*, el autor se propone definir el estado intelectual de Europa en 1914, en vísperas de la primera guerra mundial, y desespera de poder conseguirlo, porque lo que —en su opinión— caracteriza ese estado es una variedad infinita de tendencias de donde nada sobresaliente emerge, ninguna conclusión se impone, y de donde resulta una especie de *uniformidad*, tal como en las teorías de la microfísica, y que «no es otra cosa que el *desorden* en estado perfecto».

«¿Y de qué estaba hecho ese desorden de nuestra Europa mental?, se pregunta. De la libre coexistencia, en todos los espíritus cultivados, de las ideas más desemejantes, de los principios de vida y de conocimientos más opuestos. Es lo que caracteriza una época *moderna*».

Y añade: «no detesto generalizar la noción de moderno y dar este nombre a un cierto modo de existencia, en lugar de hacer de él un puro sinónimo de *contemporáneo*. Hay en la historia momentos y lugares en los que *nosotros, modernos*, podríamos introducirnos sin perturbar excesivamente el género de vida de esos tiempos y sin aparecer como objetos infinitamente curiosos, fenómenos imprevisibles, seres que causan estupor, disonantes, inasimilables». Hubo en el pasado muchas épocas de este tipo, alejadas de nosotros en el tiempo, que mostraban sin embargo el carácter de la modernidad; por ejemplo, afirma el autor, «la Roma de Trajano o la Alejandría de Ptolomeo», civilizaciones que nos absorberían fácilmente por su diversidad interna, por no estar «especializadas» en un único tipo de costumbres, y enteramente consagradas a una sola raza, una sola cultura, un solo sistema de vida».

«Pues bien, continúa el autor, la Europa de 1914 había llegado, quizás, al límite de este modernismo. Cada cerebro de cierta categoría era una enrucijada de todas las opiniones, cada pensador, una exposición universal de pensamientos. Había obras del espíritu cuya riqueza en contrastes y en impulsos contradictorios hacía pensar en los efectos del alumbrado insensato de las capitales de entonces: los ojos se queman y se aburren».

Me ha parecido indispensable, para comenzar, hacer alusión a estas palabras fuertes que ofrecían a principios de este siglo una visión penetrante de la modernidad, una descripción a la que hoy se puede reconocer un carácter profético, sin que la situación mental así descrita reciba del autor una aprobación sin reservas: «¿Cuántos materiales —dice—, cuántos trabajos, cálculos, siglos expoliados, qué suma de vidas heterogéneas ha sido necesaria para que este carnaval fuera posible y fuera entronizado como forma de la sabiduría suprema, o como el triunfo de la humanidad?».

Un punto sobresale con claridad en la descripción de Valéry: que la modernidad no es sólo un fenómeno de nuestro tiempo; pero sí la civilización moderna es un modo de existencia intelectual y social que ha podido manifestarse en diversas épocas de la historia, no

lo ha hecho en todos los lugares, sino sólo en un área geográfica limitada que, en sentido amplio, coincide con Europa y comprende los países de Oriente Medio, Egipto y Asia Menor, a los que se remontan los orígenes de nuestra civilización. Al comienzo de este siglo la modernidad aparecía como una prerrogativa de la civilización europea y de sus prolongaciones en los países del Nuevo Mundo; éstos ofrecían un ejemplo de la propagación de nuestra cultura; no parecían destinados a imponernos un modelo nuevo. Pero en opinión de un intelectual español como UNAMUNO, la modernidad, identificada con el modelo europeo, aparecía como un producto de importación extranjera. España, en efecto, no había seguido sin algún retraso, en el curso de los tiempos modernos, la evolución general de las naciones que surgieron, en el siglo XV, de la desaparición de la Europa medieval; se había esforzado, para garantizar su unidad política, en imponer la unanimidad en la fe; había puesto algunos obstáculos a la circulación de ideas nuevas; el resultado fue la conservación de un modo de existencia social, de una tradición de pensamiento y costumbres que constituía la originalidad de la civilización hispánica, y a la que un espíritu aunque tan ilustrado, de tendencias tan liberales como UNAMUNO, no podía renunciar sin experimentar el sentimiento de una pérdida de identidad espiritual. La invitación a modernizarse resonaba en sus oídos como un requerimiento a europeizarse. Ante tal perspectiva se oponía bravamente, con un movimiento de pasión rayana en la paradoja: ¿por qué proponernos como modelo a nosotros, españoles, al europeo moderno y no, más bien al gran africano antiguo que fue SAN AGUSTÍN?

Esta reacción violenta quizá nos parezca hoy menos sorprendente de lo que lo fue durante mucho tiempo. La España de nuestros días ha entrado en la esfera europea, y no perderá —todos lo esperamos— su originalidad. Pues nosotros, europeos, nos encontramos hoy en una situación comparable a la de la España de UNAMUNO ante la europeización. Desde todas partes nos gritan «Europa debe modernizarse». Esta vez no se trata ya de una modernización en las ideas y costumbres —que ya está hecha—, sino de una modernización tecnológica, en la que los protagonistas no son los pensadores, ni siquiera los políticos, sino principalmente los economistas. Si evoco esta presente situación no es con la intención de abordar los problemas que suscita —y que superan mi competencia, como la de muchos otros—: es su analogía con la situación de UNAMUNO

ante el problema de la modernidad —no tecnológica y económica, sino ideológica y cultural—, lo que nos impulsa a examinar seriamente un problema de fondo propiamente filosófico —y por lo tanto raramente abordado— pero cuya clarificación no es menos capital para iluminar los problemas actuales.

UNAMUNO rehusa la europeización. Guardémonos de ver aquí una señal de nacionalismo estrecho, de xenofobia. UNAMUNO se interroga: «¿Soy europeo? ¿Soy moderno? Y mi consciencia me responde: No, no eres europeo, eso que se llama europeo; no, no soy moderno, es que se llama moderno». No es ni europeo ni moderno en el sentido en que ordinariamente se entienden estas palabras; pero es un indiscutido representante de la intelectualidad de su tiempo, y uno de los conocedores mejor informados, más expertos, de las diversas corrientes del pensamiento europeo. Sus escritos están llenos de referencias a SPENCER y a NIETZCHE en el terreno de la filosofía, a HARNACK y NEWMAN en el de la teología, a MAETERLINCK y CARDUCCI en el de la poética, sin contar algún autor yankee; y a estos autores los lee como es debido, en su lengua original; conoce, además de las lenguas hispánicas, el italiano y el francés, el inglés y el alemán; incluso aprendió danés para leer a IBSEN, quien le llevó hacia KIERKEGAARD, «a quien es preciso apresurarse a leer —dice él— antes de que se ponga de moda». En vano se buscaría en el mundo de las letras, en Francia, en su época, una apertura tan vasta sobre la historia espiritual de Europa y su cultura. UNAMUNO no estaba atraído por el turismo internacional: era un hombre casero; pero desde su cuarto de trabajo de Salamanca estaba en comunicación con la élite pensante de su tiempo: era, se puede decir, un intelectual cosmopolita.

Pero, a buen seguro, él hubiera rehusado este título por las mismas razones que le hacían rechazar lo que se llama la modernidad. Si está, en efecto, profundamente apegado a la tradición hispánica no es por aversión al cambio, por gusto conformista, sino porque sólo al abrigo de esa tradición se puede desarrollar —piensa él— su propia originalidad. Si rechaza la europeización es porque, a sus ojos, entraña una uniformidad de las ideas y de las costumbres, un cosmopolitismo superficial donde se oscurecen no sólo las diversidades nacionales sin también las particularidades provinciales, y hasta la sinceridad de los juicios personales, capaces de percibir la exigencia racional y los valores universales. En esta uniformidad que resulta

de la neutralización recíproca de una infinidad de diferencias, y que ya VALÉRY caracterizaba evocando las teorías infinitistas de la física como el desorden en estado perfecto, UNAMUNO —pensador más vital y menos abstracto— ve el obstáculo para la universalidad racional. «Lo universal —escribe vigorosamente— riñe con lo cosmopolita; cuanto más de su país y de su época sea un hombre, más es de los países y de las épocas todas. Dulcinea es del Toboso».

El individuo humano, en su profunda espiritualidad, es de todos los tiempos y de todos los países; no puede consentir en confinarse en la modernidad. Unamuno, en su cuarto de trabajo de Salamanca, está a la escucha de todas las corrientes de pensamiento de la Europa de su tiempo; si rechaza la europeización, no es menos un gran europeo; y si acierta a serlo es porque rehusa una clase de modernidad: el cosmopolitismo superficial de los letrados y diplomáticos. Si tiene un lugar eminente en la Europa pensante, es en tanto que esta Europa se mantiene solidaria con su tradición espiritual; desborda los círculos contemporáneos; remonta a Homero y a Platón. Tengo que volver a leer, aquí y ahora, yo, huésped y amigo de España, esa página memorable donde Don Miguel, dirigiéndose a sí mismo, evoca en un soliloquio «aquellos espíritus que como los de HOMERO, PLATÓN, VIRGILIO, SAN AGUSTÍN, SHAKESPEARE, DESCARTES, SPINOZA, DANTE, KANT, GOETHE, y tantos otros, viven en nosotros su vida más profunda». Es preciso que la curiosidad por las producciones literarias de nuestro tiempo no nos aparte del comercio de los grandes espíritus y «nos impida seguir el proceso del alma humana a través de sus hijos perennes, de esas columnas erigidas para los siglos... No vayas a hacer como esos que pierden su tiempo y su alma en oír todas las superficialidades de los contemporáneos, y no les queda tiempo para considerar el legado permanente de la Humanidad. Esta forma de modernidad no hace sino debilitar a los hombre y a los pueblos. Desconfía, Miguel, de novedades, y ten por seguro que no hay más nuevo que lo que es de siempre. HOMERO y SHAKESPEARE son más modernos que los más de los escritores vivos que hoy pasan por modernos; aprenderás más en PLATÓN que en el autor del último tomo de la Biblioteca de Filosofía Contemporánea que publica en París Alcan, el editor. Moderno viene de moda, y tú debes huir de las modas».

Moderno, si está permitido, si es incluso necesario serlo, se es a condición de no romper la unión con la historia del pensamiento

humano, con todo lo que hay vivo en la tradición intelectual de la humanidad, con lo que UNAMUNO llama la tradición eterna. Pues lo que corrientemente se llama la modernidad se concibe precisamente por oposición a la tradición. Desde hace tiempo, se ha opuesto a los modernos con los antiguos en una querrela académica que agitó la Francia literaria de finales del siglo XVII, y en la que —paradójicamente— los defensores de los Antiguos eran los grandes clásicos del siglo, aquellos por los que los Antiguos —los modelos griegos y latinos— habrían quedado superados, según los protagonistas de la modernidad. Esta sola consideración bastaría para demostrar la inanidad de esta querrela siempre renaciente, para denunciar el equívoco que se encuentra en el culto a la modernidad.

La modernidad, en el sentido vulgar y polémico del término, implica el descrédito de la tradición intelectual; se expresa no sólo en la acogida favorable reservada a las nuevas ideas, sino, además, en la presunción de que la novedad concuerda siempre con la verdad. Tal presunción, que está lejos de imponerse como una evidencia, saca sus argumentos de un modo de ver el progreso del conocimiento humano que se remonta al menos a Roger Bacon, en el siglo XIII, pero que es retomado al comienzo de los tiempos modernos por FRANCIS BACON, DESCARTES y PASCAL, comparando la humanidad a un solo hombre que vive sin cesar y que aprende continuamente. Mas este progreso manifiesto en el desarrollo de las ciencias, ¿se extiende a todos los dominios del conocimiento?, ¿implica la superioridad de las concepciones modernas de la vida, autorizando así, generalmente y sin reserva, el triunfo de la novedad en las ideas y en las costumbres? La conquista progresiva de la verdad en las ciencias no es simplemente el fruto del tiempo: es la recompensa de los esfuerzos acumulados de un pensamiento metódico, que somete sus hipótesis al control de los hechos y que se regula según una exigencia racional. Pero la evolución de las ideas y de las costumbres, a la que acude la modernidad para erigir la novedad en criterio, no se efectúa del mismo modo, bajo el control del pensamiento crítico; ella es el resultado de influencias exteriores al espíritu científico, de impulsos irracionales que se expresan en conflictos de intereses o ambiciones, o el efecto de transformaciones sociales que acompañan al despliegue de la ciencia y de la técnica, pero que no han heredado su espíritu. Ahora bien, este movimiento de ideas y de costumbres, que parece autorizar las audacias de la moderni-

dad, puede ser tomado a su vez por objeto de ciencia, observado como fenómeno social o mental, que las ciencias humanas se aplican no sólo a describir, sino también a explicar por medio de leyes, de relaciones objetivas análogas a las que rigen el curso de la naturaleza, las modificaciones de los objetos exteriores. Pero esta actitud de las ciencias humanas, que desemboca en la objetivación del movimiento de las ideas en tanto que fenómeno mental, no llega a la justificación de estas mismas ideas, no garantiza la validez objetiva de los juicios que ellas contienen, su valor de verdad. Este deslizamiento de la objetivación reconocida de un juicio como hecho de opinión, a la verdad, a la validez objetiva de los juicios de opinión, es un peligro que amenaza al pensamiento incauto, es el origen primordial de la sofística, es el equívoco fundamental que recubre el prestigio de la modernidad.

Este equívoco, sin embargo, no es de origen reciente; se le descubre bajo un aspecto a menudo descuidado del pensamiento de PROTÁGORAS, y que se nos expone en el *Teeteto* de PLATÓN. Lo que se retiene más a menudo de esta exposición, es el subjetivismo radical, según el cual el conocimiento no sabría sobrepasar el nivel de la sensación. Si el viento que sopla me parece frío, si es sentido como frío, es frío; si es sentido como tibio por otro, se trata entonces de otra sensación y no es ya el mismo viento. No hay objeto idéntico para todos más allá de la sensación, ni ser más allá de la aparición del fenómeno, ni verdad más allá de la apariencia. Esta tesis sutil, de capital interés en el desarrollo de la teoría del conocimiento, es rechazada generalmente como una paradoja y no hay riesgo de que turbe al sentido común. Pero recibía en PROTÁGORAS un desarrollo particularmente inquietante, al extenderse al ámbito sociológico, aplicándose no solamente a la sensación, a la impresión subjetiva, a la apariencia (*doxa*), sino también a la opinión llamada a su vez *doxa*, a los juicios de la conciencia colectiva, variables de un pueblo a otro, y relativos al bien y al mal, a lo justo y a lo injusto, en una palabra a los valores. Sobre este punto, PROTÁGORAS sostiene que lo que se estima justo en cada ciudad, eso es justo en ella, tanto tiempo como ella lo considere como tal. Del mismo modo que en la percepción sensible no hay objeto más allá de las apariencias, no hay en el orden de los valores verdad por encima de las opiniones. El juicio de valor no es verdadero ni falso; las ideas morales evolucionan en función de las transformaciones sociales si-

guiendo leyes inflexibles; no nos pertenece regular esta evolución; se hace sin nosotros, en contra de nuestras previsiones; incluso, si ella nos parece depender de nuestra acción, a través de los ideales que la dirigen, estos mismos ideales son menos el producto de nuestra reflexión que el efecto de las circunstancias.

Así hablaba PROTÁGORAS, así al menos le hace hablar PLATÓN; y para refutar esta concepción sociológica del valor, vuelve al punto de vista fundamental del pensamiento crítico: el sujeto del conocimiento no puede ser absorbido en el objeto, se distingue de él, lo domina; se eleva por encima de la impresión sensible, de la presión social, hasta unas previsiones susceptibles de ser controladas racionalmente. El pronóstico médico puede ser confirmado o contradicho, el tratamiento ratificado o desautorizado; de modo análogo, objeta SÓCRATES a los planteamientos de PROTÁGORAS, una opinión recibida, una ley establecida, tenida tradicional o momentáneamente por válida, puede tener consecuencias funestas. Todo lo que la ciudad decide, todo lo que la opinión pública aclama, no es bueno y justo por ello mismo; el juicio moral no sabría escapar, como quiere PROTÁGORAS, al criterio de verdad.

Pero hay aquí una conclusión que es muy difícil de admitir por nuestros contemporáneos. Bajo la influencia del positivismo, se imaginan que no puede haber otra verdad que la objetividad científica, y que esta objetividad se impone como un dato de hecho. No se dan cuenta de lo que vieron PLATÓN y KANT, que la objetividad es una conquista a través de la que el sujeto cognoscente se libera de su perspectiva individual, subjetiva, por medio de la crítica de las impresiones sensibles, siguiendo las exigencias del número y de la medida, del pensamiento matemático; y no suponen que estas mismas exigencias, que permiten la determinación objetiva de lo dado, se aplican también a la evaluación racional de los fines de la conducta, al conocimiento de los valores en su verdad. En esto olvidan también a SAN AGUSTÍN, para quien la luz interior, la razón divina que ilumina nuestros espíritus es no sólo *ratio intelligendi*, sino *ordo vivendi*. Incluso han olvidado el racionalismo del siglo de las luces, para el que el progreso de la humanidad en todos los dominios, en el conocimiento y en la vida social, resulta del esfuerzo de la razón humana para alcanzar la verdad. Esta visión progresista que, inspiraba en la querrela del gran siglo a los protagonistas de la Modernidad y a los defensores de las nuevas ideas, ha dado paso, bajo la

influencia del hegelianismo, a una concepción determinista de la historia, en la cual el movimiento de las ideas y de las costumbres está sometido a leyes que rigen tanto la vida del espíritu como las manifestaciones de la naturaleza, y que hacen de los fenómenos del espíritu un objeto de ciencia, confiriéndoles de esa manera un cierto carácter *positivo*. El devenir social se efectúa, a pesar del disgusto de los moralistas, según sus leyes propias; es necesario, queramos o no, tomar el mundo como es. Sin duda, se nos asegura que el curso de la historia es la realización de la idea, y expresa el progreso de la razón; pero es una razón que no es la nuestra: procede dialécticamente, por vías indirectas, con retornos y astucias, menos arrastrada por valores ideales que empujada por el resentimiento, el *trabajo de lo negativo*. De esta concepción resulta una pasividad intelectual y moral, una resignación ante todo lo que sucede. Los cambios más revolucionarios, registrados por las ciencias humanas, son considerados primero como objetos de curiosidad, después aceptados como efectos inevitables de la evolución social, como *hechos de sociedad*, señales de civilización. Hay que abstenerse de pronunciar un juicio de valor sobre ellos; sería contrario al espíritu científico y al respeto debido a la libertad de opinión. Ya que el juicio moral, al escapar —como quería PROTÁGORAS— al criterio de verdad, no puede ser más que una *opinión*, ajena al *saber*; y entre las opiniones diversas no se puede hacer ninguna distinción de valor: se distinguen sólo por el porcentaje de adhesiones que recogen.

El desprecio de la tradición por los protagonistas de la modernidad, su utilización de la idea de progreso en favor del criterio de novedad, terminan, pues, por medio de la positividad de las ciencias humanas, por sugerir una confusión perturbadora entre el criterio de verdad y la difusión estadística de la opinión. Pero esa confusión que amenaza especialmente al pensamiento moderno es propiamente característica de la mentalidad sofística, tal como la describe PLATÓN. En un valioso estudio sobre el movimiento sofista (al que considera, además, con simpatía) un eminente *scholar* inglés describe en estos términos la novedad que aparece en la mentalidad ateniense del siglo de PERICLES: es un cambio fundamental, la orientación hacia un tipo de sociedad en la que lo que las gentes piensan y dicen empieza a tener más importancia que lo que de hecho sucede. Llevada al extremo, esta actitud conduce a la doctrina según la cual no hay hechos ni verdad, sino sólo *ideologías*, modelos conceptuales cuya

elección es asunto *personal*, que depende quizás de necesidades y preferencias personales, o quizás de la influencia de grupos sociales, de colectividades particulares, pero que no podría verificarse de ninguna otra manera.

Esa es, me parece, una perfecta descripción de lo que se puede llamar un estado de espíritu o, según el decir de otros, una cultura sofista; y de esa descripción resulta que nuestro régimen mental es el de una era sofista, caracterizada ante todo por el hecho de que la inteligencia trabaja absolutamente al margen de la verdad. Si hay una verdad en las ciencias físicas y naturales, no puede haberla en el dominio moral, en el dominio de los valores que dirigen la conducta: en cuestiones como el aborto o la pena de muerte no hay opinión que pueda oponer su verdad a otra opinión, imponerse por motivos racionales. Toda preferencia es subjetiva, incluso si depende de influencias sociales; la elección entre las opiniones no resulta del conocimiento sino de la ideología, de una especulación teórica que rechaza el testimonio de los hechos y apela a principios cuyo origen metafísico, sin embargo, niega: por eso, es exacto decir que no hay hechos ni verdades, que sólo hay opiniones que se imponen por su presencia obsesionante, por la fascinación de las imágenes propuestas en multitud de pantallas. Ahora bien, la lectura de PLATÓN no sólo nos permite caracterizar perfectamente la cultura sofista, sino que su genio anticipador supo adivinar la manera como nosotros concretamente la aprehenderíamos. En una página célebre de su *República* muestra a hombres, a intelectuales como nosotros, con la pretensión de percibir el mundo y comprenderlo, y que asisten a un espectáculo ingeniosamente montado, pero al que vuelven la espalda y del que sólo perciben la sombra proyectada por una llama en la oscuridad de la caverna. Esas gentes, dice textualmente PLATÓN, son nuestra imagen: permanecen ante su pequeña pantalla, pero la visión del mundo que les es transmitida es inevitablemente selectiva, y necesariamente subordinada a intereses divergentes, a influencias contradictorias, pero que concurren todas a mantener el imperio de la opinión, la pasividad mental, a perpetuar el poder monstruoso de la publicidad, cuyos efectos debilitantes para la inteligencia tienen un desarrollo parasitario en la economía.

Estas reflexiones, sacadas de la lectura de PLATÓN, no adolecen, pues, de interés para el sociólogo que busca un diagnóstico de nuestro tiempo. Y no hablo como especialista de PLATÓN, sino sencilla-

mente como humanista: escuchen Vdes. lo que ya decía UNAMUNO a quienes le pedían información sobre el ámbito de la sociología: «soy el menos indicado para indicaciones bibliográficas. Y puesto que hay quien me pide consejo a tal respecto, le daré uno, y es que lea a PLATÓN y luego vuelva a dirigirme la pregunta». Así dijo Don Miguel y yo no tengo que decir nada más.