

Filosofia i Modernitat

La reconstrucció de l'ordre del món

Salvi Turró



Índex

INTRODUCCIÓ	11
ABREVIATURES	17
La filosofia moderna: concepte i perspectives	
1. Genealogia de la Modernitat com a «època»	21
2. La Modernitat com a voluntat de domini tècnic	51
3. L'altre origen de la Modernitat: el llibre de l'Escriptura	59
4. Presència del cristianisme en la filosofia moderna	79
5. La filosofia moderna a la llum de la intersubjectivitat	97
La comprensió del món en la Modernitat	
6. La «saviesa del món» en Kant	119
7. Funció mundanitzadora de la filosofia de la història en Kant	135
8. Món fenomènic i món moral: de Kant a Fichte	153
9. Imatge de l'absolut i visions del món en Fichte	173
10. Món i acosmisme: Hegel versus Spinoza	195
PROCEDÈNCIA DELS TEXTOS	227

Introducció

Bona part dels esforços i les polèmiques del pensament contemporani s'han esmerçat a intentar aclarir la temàtica i l'estatut de la filosofia «postmoderna». Aquesta discussió tan sols té sentit sota un supòsit: que el «post» no es limiti a assenyalar una mera posterioritat temporal respecte al període anterior, sinó que, com diu G. Vattimo, «el *post* de postmodern indica acomiadar-se de la modernitat [...] en la mesura que vol sostreure's a les seves lògiques de desenvolupament i sobretot a la idea de la “superació” crítica en la direcció d'un nou fonament».¹ Es pressuposa, per tant, que hi ha una «modernitat» determinada essencialment per unes «lògiques de desenvolupament», és a dir, que la filosofia moderna constitueix una «època» conceptualment definida: per això la postmodernitat no es limita a venir després de la Modernitat, sinó que abandona el seu model de pensament. Aquest model seria, en paraules de J.-F. Lyotard, el dels «metarelats»: «quan aquest discurs [filosòfic] recorre explícitament a aquest o aquell altre gran relat, com la dialèctica de l'Esperit, l'hermenèutica del sentit, l'emancipació del subjecte raonant o treballador, es decideix anomenar “moderna” la ciència que es refereix a ells per legitimar-se».² Perquè la filosofia moderna és l'època dels metarelats metafísics justificadors del saber, la postmodernitat no pot ser més que la presa de consciència del fet que «la veritat és, probablement, una experiència estètica i retòrica».³ I aquesta experiència, en desvelar (nietzscheanament) la metafísica moderna com a construcció al servei de la voluntat de poder, condueix al nihilisme i a l'estetisme del pensament feble com el seu resultat: un resultat que, naturalment, no hauria d'entendre's tampoc com «una superació crítica en el sentit “modern” del terme»!⁴

Sens dubte és discutible que la filosofia moderna es redueixi a ser una construcció de relats metafísics. Per això l'entrada en escena dels autors «postmoderns» generarà la rèplica de l'antagonista pretesament «superat». R. Pippin, en qui la filosofia analítica fructifica i és fructificada per l'idealisme alemany (es-

1 G. Vattimo, *La fine della modernità*, Torí, 1985 (trad. esp., Gedisa, p. 10).

2 J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, París, 1979 (trad. esp., Cátedra, p. 4).

3 G. Vattimo, *op. cit.* (p. 20).

4 *Ibíd.* (p. 19).

pecialment Hegel), ho expressa amb claredat: «la moderna tradició intel·lectual europea no ha “culminat en el nihilisme”, en una voluntat de poder tecnològica o en un insensat subjectivisme hegemònic. Per contra, la tradició moderna se sustenta en una aspiració moral defensable: l’aspiració a viure lliurement».⁵ I, en efecte, si prenem en consideració l’estret lligam entre filosofia de la consciència, doctrina de la intersubjectivitat i fundació de l’estat de dret, la Modernitat, lluny de ser una mera construcció retòrica de legitimació, és «un discurs pràctic i que es defineix a si mateix, necessàriament social i històric, no pas acadèmic o metafísic, de manera que en el diàleg sobre l’estatut i les implicacions de l’ideal d’autonomia estem decidint sobre allò que hem d’esdevenir».⁶ Vista des d’aquí, la posició postmoderna no tan sols interpreta erròniament el sentit directiu del pensament modern, sinó que les seves «sospites sobre el subjectivisme i les sospites teòricament crítiques sobre la filosofia de la consciència han esdevingut tan extravagants i exagerades que han començat a fer impossible entendre la subjectivitat social necessàriament suposada en tals debats».⁷ Per tot això, una filosofia actual plenament conscient de si mateixa i dels supòsits teòrico-pràctics de tot discurs intersubjectiu hauria de reconèixer la seva continuïtat de fons amb la Modernitat. Lluny de la retòrica d’un pretès abandó o superació del pensament modern, avui es tractaria, doncs, de reactualitzar els seus temes cabdals, en especial la reflexió sobre l’acció humana i la racionalitat en l’idealisme alemany.⁸

Davant d’aquest dilema sobre què resulta filosòficament més rellevant i «actual» —què és més «modern»—, si la superació postmoderna de la Modernitat o la recuperació de la Modernitat contra la retòrica postmoderna, s’entén la formulació d’una altra posició altament polèmica. Sense entrar a discutir en els seus detalls si tot el programa d’una racionalitat ideal-transcendental (partit dels moderns) cau necessàriament sota la crítica retòrica als grans relats metafísics (partit dels postmoderns), però constatant que qualsevol invocació a la «modernitat» —sigui com a intent per trobar un fonament o per trencar amb tota fonamentació— implica una ruptura radical amb el passat que la sosté —història i tradició rebudes—, R. Brague conclou que «si la Modernitat viu d’un passat, ho fa alhora esforçant-se a repudiar-lo, és a dir, a destruir-

⁵ R. Pippin, *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 24.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ En aquest punt, la posició de R. Pippin coincideix plenament amb el programa historiogràfic de relectura del transcendentalisme i l’idealisme alemanys dut a terme quasi simultàniament per A. Rénaud i L. Siep. I, encara que amb una perspectiva més sistemàtica i menys historiogràfica, correspon també a les posicions de fons sostingudes per K. O. Apel i J. Habermas.

lo».⁹ Aquí rauria la veritable essència del «nihilisme» comú a moderns i post-moderns: «la lògica del nihilisme és així una lògica del que podríem anomenar un “presentisme” absolut».¹⁰ Si tant la racionalitat moderna com la desconstructió postmoderna dels relats coincideixen igualment a destruir el passat que, malgrat tot, les nodreix; i si aquesta destrucció mena finalment a la pèrdua de sentit de la vida, llavors cal preguntar-se si el que és veritablement «modern» no deu radicar potser a «reconstruir allò que la Modernitat amenaça».¹¹ I com que la «novetat» dels «temps nous/moderns» rau precisament a destruir les empremtes del seu passat, la reconstrucció d'allò amenaçat per la Modernitat no pot consistir més que a recuperar el subsòl del qual sorgeix i allò de què tanmateix reneguen els moderns: l'edat mitjana.¹² Ni moderns, doncs, ni post-moderns, siguem «moderadament moderns» recuperant els medievals!

Com es pot veure, la tasca del pensament contemporani per entendre's a si mateix remet *volens nolens* a aclarir la seva vinculació amb la Modernitat. Al seu torn, però, aquesta vinculació depèn de què es defineix com a constitutivament essencial dels temps moderns, és a dir, què en fa, d'aquests temps, una «època» conceptualment definida: la qual cosa no és una qüestió evident per si mateixa, com ho mostra a bastament la contraposició entre la lectura que en fan els postmoderns i la dels defensors del projecte modern (il·lustrat). Si bé tot indica que no podem comprendre la nostra contemporaneïtat sense referir-nos a la Modernitat, també és cert que sovint sols veiem aquest període des del mirall en què ens reflectim nosaltres mateixos: resulta així un joc de miratges i reflexos que, a més d'enterbolir la visió del que han estat els temps moderns, difumina allò que ens fa els seus hereus.

Doncs bé, si en la discussió sobre postmoderns, moderns o moderadament moderns hom no vol recaure constantment en les imatges tòpiques que se sedimenten acríticament en aquells debats i no ajuden gaire a aclarir-los, es fa necessari tractar —des d'un cert «positivisme» metodològic— dels elements històrics i conceptuals que del segle XVII al XIX determinen internament —al marge de si «per a nosaltres» resulten més o menys «moderns»— el desenvolupament filosòfic del període. Plantejar la qüestió del sentit de la Modernitat i de la filosofia moderna des d'aquesta perspectiva «historiogràfica», lluny de ser

9 R. Brague, *Modérément moderne*, París, Flammarion, 2014, p. 19.

10 *Ibid.*, p. 56.

11 *Ibid.*, p. 10.

12 R. Brague, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, París, Flammarion, 2013, p. 186-189. La mateixa tesi pot veure's desenvolupada més detalladament en el recull de textos de R. Brague: *El passat per endavant*, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions, 2001.

un mer exercici d'erudició acadèmica, pot obrir-nos un horitzó més ampli i ric en què es poden situar les línies de filiació, continuïtat i ruptura dels moderns, i entre ells i nosaltres, i així esdevindria un instrument indispensable per aclarir i avaluar la situació del pensament actual.

Els textos que aquí es presenten s'ocupen precisament de revisar el sentit de la filosofia moderna i de la mateixa noció de «modernitat». La temàtica s'aborda en dos moments. La primera part (*La filosofia moderna: conceptes i perspectives*) s'ocupa de reconstruir i problematitzar tant el sentit general com el desplegament i la periodització de la Modernitat com a «època filosòfica». S'enceta (*Genealogia de la Modernitat com a «època»*) fent el seguiment de les construccions filosòfiques que han determinat conceptualment la comprensió del període i que configuren les sedimentacions significatives ocultes darrere les polèmiques contemporànies sobre Modernitat i postmodernitat. S'ofereixen després diverses perspectives interpretatives que permeten ressituar els temes directius del pensament modern enfront de les sedimentacions tòpiques introduïdes per la genealogia anteriorment esmentada: destacar l'arrelament dels elements tecnocientífics moderns en els ideals de domini de la natura del Renaixement (*La Modernitat com a voluntat de domini tècnic*), explicitar el tema de la crisi de «l'ordre del món» de «l'univers timeic» com un dels eixos que fan més comprensible l'evolució general del període (*L'altre origen de la Modernitat: el llibre de l'Esclat*), resseguir els elements rebuts de la tradició cristiana que configuren implícits i alhora temes cabdals de la nova filosofia (*Presència del cristianisme en la filosofia moderna*), i articular les diverses posicions respecte a la temàtica —essencial per a la filosofia pràctica— de la intersubjectivitat (*La filosofia moderna a la llum de la intersubjectivitat*).

La segona part (*La comprensió del món en la Modernitat*) està centrada en els intents de reconstruir «l'ordre del món» —si volem, la «cosmètica» filosòfica— en el pensament clàssic alemany. S'inicia (*La «saviesa del món» en Kant*) ressituant els temes pràctico-teleològics de la filosofia kantiana en l'horitzó de la «doctrina de la saviesa» que, resultant de la crítica, recupera posicions afins a la saviesa dels antics, la qual cosa permet seguidament (*Funció mundanitzadora de la filosofia de la història en Kant*) d'entendre el peculiar estatut (subjectivo-necessari i alhora narrativo-poiètic) de la reflexió kantiana sobre la història com a part essencial de la màxima saviesa humanament possible. S'analitza després (*Món fenomènic i món moral: de Kant a Fichte*) com la unitat físico-moral del món i el seu estatut discursiu marca en bona mesura la transformació del criticisme en idealisme, la qual cosa permet situar (*Imatge de l'absolut i visions del món en Fichte*) la peculiar comprensió de la racionalitat i de les «visions del món» de la darrera filosofia fichtiana. Sobre aquest rerefons és possi-

ble reconstruir, a manera de conclusió, el pensament hegelian com el gran darrer model «mundanitzador» que, a més de pretendre «superar» les insuficiències dels precedents, es desplega en un joc de reflexos respecte al «món» (o «nomón») de Spinoza (*Món i acosmisme: Hegel versus Spinoza*).

Totes aquestes anàlisis, si bé permeten de mostrar com aquests autors, en enfrontar-se per igual a l'enfonsament del món cristiano-medieval i tractar de construir un nova unitat comprensiva de sentit, mantenen un cert «aire de família» entre ells —si volem allò propi dels «moderns» versus els «antics»—, també palesen que les respostes donades no són pas coincidents i, per tant, que la Modernitat no es redueix a un únic model de pensament, sinó que s'obre a una pluralitat de perspectives a vegades prou contraposades. Aquesta conclusió és important en el marc de les discussions contemporànies respecte a la comprensió de nosaltres mateixos: tant per evitar de reduir unilateralment la filosofia moderna a una sola de les seves possibilitats internes, com per obligar-nos a precisar molt més respecte de quina d'aquelles possibilitats i en quin sentit encara som moderns, o potser seria convenient ser postmoderns.

Els estudis reunits en els capítols d'aquest llibre apleguen textos confegits al llarg de més d'una vintena d'anys de recerques i docència en l'àmbit de la filosofia moderna. Tal com s'indica al final del volum, he procedit a la revisió de tots ells, n'he ampliat, o parcialment reelaborat, alguns, i n'he traduït d'altres. Malgrat la distància cronològica que els separa, tots són fruit del meu interès inicial i continuat —plasmats en diversos projectes i moments d'estudi— per la gènesi i les configuracions de la «racionalitat moderna»: tant en el seu vessant més estrictament historiogràfic com en diàleg amb allò que, des de la darrera fenomenologia husserliana, s'anomena la «crisi de la ciència europea» i que encara constitueix, al meu parer, el nostre *tópos* filosòfic. El comú origen i arrelament d'aquests estudis crec que garanteix a bastament la unitat de la recopilació tot permetent una visió renovada de temes i problemes filosòfics de la Modernitat que —perquè ho són de debò— segueixen determinant-nos com a encara moderns, postmoderns o moderadament moderns: que el lector decideixi pel que fa al cas, si cal una decisió que no sigui merament nominal. Perquè potser la darrera conclusió d'aquests estudis podria ser la necessitat d'una visió de la problemàtica filosòfica des de l'esforç (i les propostes) dels autors per «orientar-se en el món», més enllà dels tòpics escolars sobre si són antics o moderns, moderns o postmoderns.

Els filòsofs més citats al llarg del llibre són referenciats en les edicions acadèmiques habituals i segons les abreviatures indicades en la pàgina següent. Tant aquestes citacions com les de literatura secundària sempre han estat traduïdes per mi, llevat que s'indiqui explícitament el contrari.

Agraïxo a Edicions de la Universitat de Barcelona la possibilitat que aquests estudis vegin la llum en el format de volum imprès que acaba de donar-los la unitat temàtica que, malgrat la distància temporal, de fet sempre han tingut, i que possibilita un accés més directe i còmode a tots els interessats en la matèria. El meu reconeixement també a Josep Monserrat, actual degà de la Facultat de Filosofia, pels suggeriments i la revisió del primer mecanoscrit d'aquest text. Dono igualment les gràcies a les revistes i els editors que han facilitat sense cap mena de dificultat poder aplegar aquí estudis que ells van publicar en el seu moment. I, *at last but not least*, el meu agraïment també als alumnes que, al llarg d'aquests anys, amb la seva atenció i les seves observacions, han acompanyat i estimulat el meu treball en aquestes qüestions.

Aín, agost del 2015

Abreviatures

DESCARTES

AT *Œuvres de Descartes*, editat per Ch. Adam i P. Tannery, París, J. Vrin, reedició 1973-1978.

FICHTE

FW *Fichtes Werke*, De Gruyter Verlag, Berlín, 1971; anomenada «edició del fill».

GA *Fichtes Gesamtausgabe*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart, 1962 ss.; edició completa i crítica.

HEGEL

HW *Hegels Werke*, editat per E. Moldenhauer i K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970-1971; nova publicació de l'anomenada «edició dels deixebles».

GW *Hegels Gesammelte Werke*, Meiner Verlag, Hamburg, 1968; edició crítica definitiva en curs de publicació.

HEIDEGGER

HGA *Heideggers Gesamtausgabe*, Klostermann Verlag, Frankfurt, 1975 ss.; edició completa en curs de publicació.

HUSSERL

Hua *Husserls Gesammelte Werke*, Husserliana, M. Nijhoff, la Haia, 1956 ss.; edició crítica i completa en curs de publicació.

KANT

Ak *Kants Gesamtausgabe*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss.; edició completa i crítica.

KrV *Crítica de la raó pura*.

KpV *Crítica de la raó pràctica*.

KU *Crítica de la facultat de jutjar*.

SPINOZA

Geb *Opera*, edició de C. Gebhart, Winter Verlag, Heidelberg, reedició en 1972; edició completa.

TIE *Tractat de l'esmena de l'enteniment*.

TTP *Tractat teològico-polític*.

LA FILOSOFIA MODERNA: CONCEPTE I PERSPECTIVES

La tasca pròpia d'una història de la filosofia moderna sembla evident: exposar el pensament dels autors de l'edat moderna, la qual, segons la periodització usual, abasta aproximadament el temps comprès entre el Renaixement i els inicis del segle XIX. Tanmateix, una simple ullada als grans manuals historiogràfics mostra que, sota aquesta «evidència immediata», batega una indubtable problemàtica, ja que no s'ocupen merament dels autors compresos en aquell període, sinó que alhora plantegen una articulació en «corrents» o «escoles» que, tant en els seus límits temporals externs com en les seves interconnexions internes, es considera que caracteritzen la «modernitat» en tant que «època» diferenciada de les anteriors i les posteriors. En altres paraules: hi ha certes precomprensions (si no «decisiones») que delimiten tant el sentit d'allò que és «essencial» a la Modernitat com la justificació de la seva cronologia o ordenació.

Amb M. Gueroult —un dels filòsofs que més ha reflexionat sobre la tasca historiogràfica en filosofia— s'ha de reconèixer que el «principi de la periodització» constitueix la condició de possibilitat última de tot saber històric i, per tant, de la mateixa història de la filosofia.¹ Però també és cert que tal principi pot entendre's de dues maneres prou diferents. (1) En un sentit feble, la periodització constituïria una simple eina auxiliar de l'historiador amb vista a l'ordenació i el tractament dels esdeveniments, i no tindria altra funció que la d'establir una agrupació de les dades a l'efecte d'estudiar-les: en darrer terme, la versió «cronològica» del principi d'anàlisi que exigeix de tot saber la descomposició dels seus problemes. (2) En un sentit fort, la periodització es proposa una caracterització «essencial» de l'esdevenir històric per tal de comprendre'l en els seus moments dotats de sentit, sense els quals seria impossible, per exemple, la tasca de conservació-rememoració del passat que constitueix el

1 «Si bé el principi de tal *Periodisierung* ha pogut ser atacat [...] sota el pretext que altera artificialment la realitat donada dels fets, no és menys cert que segueix essent una condició de la història com a disciplina científica, car tota ciència ha de dividir, classificar i alhora caracteritzar, tota ciència introdueix necessàriament l'abstracte —condició d'un saber ordenat, condició primera també de tot intent d'explicació per les causes» (M. Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, 1984; vol. I, p. 24-25).

moment reflexiu propi de les humanitats en el procés de formació de l'esperit (*Bildung*).²

El sentit fort és justament el que articula la comprensió històrica de manera «epocal»: igual que *epokhé* designava originàriament el lloc-moment d'apogeu en què l'astre sembla aturar el seu recorregut en el firmament, i així determina una etapa del seu cicle còsmic en relació amb l'abans i amb el després, el temps històric es configuraria també en «constel·lacions de pensament» que vertebren moments clarament diferenciats d'entendre i desplegar la tasca filosòfica. Aquesta transmutació de la mera successió temporal en una periodització dotada de sentit troba la seva expressió més diàfana en la doble accepció del terme alemany *Zeit*, que tant pot esmentar el «temps» com la seva sedimentació en una «època».³ Per això parlar de filosofia grega, medieval-cristiana o moderna no sols significa fixar certs talls diacrònics per dividir el treball especialitzat de l'historiador, sinó que comporta determinar cada període com a «època», és a dir, com a configuració amb una significació «essencial» (filosòfica i cultural) que la situa en una determinada relació de continuïtat o ruptura amb les èpoques immediates.

Doncs bé, entre els termes tradicionals per anomenar les èpoques històriques, si n'hi ha un d'especialment ambigu, és el d'edat moderna. Atès que *modernus* designa etimològicament «el més recent», «el darrer», «la novetat» o «la moda», qualsevol generació pot aplicar-se'l a si mateixa: «nosaltres, els moderns» constitueix una veritable tautologia. Per això no és pas estrany que la parella de mots «modern/nou» hagi estat emprada com a divisa polèmica per a moviments que sols tenen en comú el fet de considerar-se a si mateixos com a rupturistes respecte de la tradició anterior: al segle XIV *moderni* (o *via modernorum*) es referia als qui duïen a terme la crítica de l'aristotelisme escolàstic precedent, com la *devotio moderna* ho era perquè subratllava el moment de vivència interior de la fe enfront de l'element cultural i ritual de la tradició; en el XVII, Galileu qualifica com a *nuove scienze* la mecànica i la balística matematitzades en oposició a la física qualitativa anterior; en la controvèrsia literària que recorre el classicisme francès es discuteix sobre la superioritat dels antics o

2 Recordeu el tractament detallat de la interrelació entre història, ciències de l'esperit i formació humana que Gadamer duu a terme en *Veritat i Mètode* (trad. esp., Ed. Sígueme, 1977, p. 31-121).

3 El joc entre ambdós sentits s'expressa clarament en aquest passatge del jove Heidegger, hereu en això de l'historicisme de Dilthey i Rickert: «Els moments temporals del temps físic es distingeixen pel seu lloc en la sèrie. Els temps històrics certament se segueixen els uns dels altres —en cas contrari no serien temps—, però cadascun és diferent en l'estructura del seu contingut. Allò que és qualitatiu del concepte històric de temps no significa altra cosa que la condensació —cristal·lització— d'una objectivació vital donada en la història» (Heidegger, *El concepte de temps en la ciència històrica*; HGA, I, 431).

dels moderns; i encara a finals del XIX l'avantguarda que vol renovar la vinculació entre art i tècniques artesanals s'autoanomena *modernisme* o *art nouveau*.

Com, i mitjançant quines sedimentacions de sentit, l'accepció primària de «modern» en tant que «innovador» acabà designant una «època» essencialment definida,⁴ respecte a la qual encara s'entén a si mateixa la contemporaneïtat «postmoderna»? Certament, l'autocomprensió de l'humanisme italià, en el cercle de L. Valla, com una represa de la cultura clàssica que deixava enrere una *media aetas* de foscor i decadència significà una valoració extremament positiva dels «temps recents», però sols en tant que «recuperació» del classicisme: la novetat consistia precisament en el fet que «renaixia» l'antic, no pas en res d'absolutament nou. El temps present guanya una important connotació «progressista» quan Fontenelle reivindica la superioritat dels «moderns» enfront dels antics, però tampoc no es va més enllà de subratllar que en la darrera generació s'han produït avanços teòrics i tècnics incontestables a partir de la nova ciència matemàtica de la natura.⁵ Resultat d'aquesta consciència rupturista dels nous temps és, en el context d'una història de la teologia dogmàtica, la primera divisió explícita de la història en tres «edats» feta per Ch. Cellarius el 1702: *Historia universalis breviter ac perspicue exposita, in antiquam, et medii aevi ac novam divisa, cum notis perpetuis*. En l'autoconsciència dels seus protagonistes, doncs, els moderns són fonamentalment temps d'innovació i ruptura —sigui respecte als medievals o els antics—, caracterització aquesta que Kant, portaveu privilegiat d'una «època d'il·lustració» (encara que no del tot «il·lustrada»),⁶ resumí magistralment en dir que «la nostra època és l'època pròpia de la crítica, a la qual tot ha de sotmetre's».⁷ Fins aquí, per tant, no estem gaire allunyats del sentit primari de *modernus*, tot i que es remarca, això sí, l'aspecte d'avanç i progrés associat a la nova ciència de la natura i l'actitud crítica que en resulta. No és fins a Hegel i la historiografia d'arrel hegeliana que «el nou temps» (*die neue Zeit*), elevant-se a consciència filosòfica de si mateix, esdevé «Modernitat» (*Neuzeit*), i que s'inicia així la comprensió epocal que, per les sedimentacions successives de sentit que analitzarem, arriba a nosaltres.

4 Vegeu un detallat tractament de la qüestió en l'article «Neuzeit, Mittelalter, Altertum», en: J. Ritter, K. Gründer i F. Gabriel (eds.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Darmstad, WBG Verlag, 1971-2007, vol. VI, p. 782 ss.

5 Per a un seguiment detallat de la gènesi i el desenvolupament de la confrontació entre antics i moderns des de l'humanisme fins al classicisme francès, vegeu: M. Fumaroli, «Les abeilles et les araignées» i J. R. Armogathe, «Une ancienne querelle», respectivament assaig introductor i epíleg de l'antologia *La Querelle des Anciens et des Modernes*, París, Gallimard, 2001.

6 Kant, *Què és il·lustració?* (Ak, VIII, 40).

7 Kant, KrV, A XII.

LA COMPRESIÓ DE LA MODERNITAT EN EL HEGELIANISME

Hegel inicia les seves *Lliçons d'història de la filosofia* referint-se a l'aparent contradicció entre la voluntat de veritat de la filosofia i la facticitat del seu desenvolupament històric:

La filosofia intenta conèixer l'immutable, l'etern, el que és en si i per a si; la seva meta és la *veritat*. La història, però, narra el que ha existit en un temps, que ha desaparegut en un altre i ha estat substituït per una altra cosa. Si partim del fet que la veritat és eterna, llavors no cau en l'esfera del transitori i no té història. Si té una història, i la història sols consisteix a exposar-nos una sèrie de figures passades de coneixement, llavors no s'hi troba cap veritat, puix que la veritat no és quelcom passat.⁸

Aquesta constatació ens situa davant mateix del problema de la historiografia filosòfica i alhora de la seva solució. En l'òptica hegeliana, la dificultat prové de copsar la relació entre veritat (filosofia) i història en els termes oposats d'eternitat i contingència: plantejament que, en la seva «formalitat» antinòmica, resulta aporètic. La resolució sols podrà donar-se si establim una mediació entre el vertader-etern i l'històric-contingent que ens permeti pensar la «manifestació» de la veritat, i.e. la temporalització de l'etern. Ara bé, aquesta qüestió és precisament el nucli mateix del pensament hegelian, amb la qual cosa la possibilitat d'una història de la filosofia reverteix de fet en la comprensió hegeliana de l'activitat filosòfica en general. I sobre això se'ns diu que «[la idea absoluta] és l'únic objecte i contingut de la filosofia. Com que conté en si *tota determinació* i la seva essència consisteix a retornar a si a través de la seva autodeterminació o particularització, té diverses figuracions, i la tasca de la filosofia consisteix a conèixer-se en elles».⁹

Atès que l'absolut és subjecte que s'esdevé i ho fa segons la seva pròpia essència (*lógos*, *ratio*, dialèctica), la successió dels seus moments comprèn dos ordres: en la seva concreció espacial i temporal apareix en la totalitat del real (natura i esperit); abstret d'aquella particularització i reduït a la seva pura «logicitat», en canvi, constitueix les categories de tot allò que és pensable. Per tant, si la filosofia consisteix en l'(auto)coneixement de la idea absoluta en les

8 Hegel, *Lliçons d'història de la filosofia* (HW, 18, 24).

9 Hegel, *Ciència de la Lògica* (HW, 6, 549).

seves diferents figures, el seu contingut es divideix necessàriament en dos moments: (1) coneixement de les objectivacions en què es desplega fàcticament l'absolut (filosofia de la natura i de l'esperit); (2) coneixement de les estructures conceptuais que, en la seva pura determinabilitat pensable, comprenen i expliquen aquell desenvolupament (lògica com a ontologia).

Ara bé, els conceptes lògico-ontològics han sorgit i han estat pensats abstractament també al llarg d'un procés espiritual i històric: la història de la filosofia. Les categories que la *Ciència de la Lògica* exposa sistemàticament en la seva articulació dialèctica són les que l'historiador analitza en la seva gestació temporal. Per tant, la història de la filosofia ve a ser una disciplina pont que comunica els dos subsistemes: com a part del desenvolupament temporal de l'absolut s'integra en la filosofia de l'esperit; però, com que el producte espiritual de què s'ocupa és la pròpia autocomprensió (lògico-ontològica) absoluta, constitueix també el vessant genètic de la *Ciència de la Lògica*.¹⁰ De fet, aquesta situació «híbrida» de la historiografia filosòfica no fa sinó confirmar la convertibilitat entre ésser i esdevenir o entre eternitat i contingència que determina l'objectiu últim del pensament hegelian: podríem dir que, d'alguna manera, la seva reconstrucció de la història de la filosofia aporta la «prova» de la veritat de la seva metafísica. Hegel ho explicita així:

Segons aquesta idea afirmo que la successió dels sistemes filosòfics en la història equival a la successió de les determinacions conceptuais de la idea en la derivació lògica. Afirmo que si desvestim els conceptes fonamentals dels sistemes que apareixen en la història de la filosofia de tot allò que afecta la seva configuració externa, s'obtenen les diferents fases de determinació de la idea mateixa en el seu concepte lògic. I a l'inrevés, considerat l'avanç lògic per si mateix, amb això tenim l'avanç dels fenòmens històrics en els seus moments principals: cal saber reconèixer, tanmateix, aquests conceptes purs en el que conté la figura històrica.¹¹

Dit breument: des del moment que «comprenem» el desenvolupament històric de la filosofia, ja deixa d'aparèixer com una mera successió temporal d'autors o moviments per descobrir-nos l'avanç de l'absolut en la seva autocomprensió lògica. Per això Hegel conclou lapidàriament que «l'estudi de la història de la filosofia és estudi de la filosofia mateixa i no pot ser d'altra manera».¹²

¹⁰ No és casual, en efecte, que la major part de les notes afegides (*Zusätze*) al cos del text de la *Ciència de la Lògica* siguin comentaris de caire històric sobre les doctrines filosòfiques.

¹¹ Hegel, *Lliçons d'història de la filosofia* (HW, 18, 49).

¹² *Ibíd.*

En relació amb aquests supòsits generals sobre la història de la filosofia cal situar la comprensió hegeliana de l'època moderna. La contraposició entre natura i esperit com a moments diferents de l'absolut va ser copsada en la seva «objectivitat» pel pensament antic des de Plató;¹³ la filosofia cristiana i la seva culminació en la Reforma hi sumaren el reconeixement de la subjectivitat com a moment essencial de la veritat.¹⁴ Sols restava, doncs, extreure'n la conseqüència «lògica»: si l'ésser natural consisteix en la seva subsumpció en lleis o principis (pensables) i l'ésser espiritual és precisament l'activitat intel·lectual, tant la natura com l'esperit es mostren com a «objectivacions» d'una unitat més pregon, el pensament (en si i per a si). Amb la Modernitat, el fil conductor de la filosofia efectua el capgirament decisiu: el seu tema ja no és analitzar la cosa com a quelcom subsistent, sinó la seva vinculació-dependència de l'activitat pensant del subjecte sense la qual seria impossible la de-terminació de la cosa com a «ob-jecte». El «capgirament copernicà», que en física Kant atribueix al procediment experimental de Galileu i en filosofia presenta com la seva gran innovació,¹⁵ serveix també de fet a Hegel per caracteritzar la filosofia moderna, però ara el projecta sobre la totalitat de l'època: «L'interès principal [de la filosofia moderna], conseqüentment, no és tant pensar els objectes en la seva veritat com pensar el fet de pensar i concebre els objectes: la unitat mateixa —en tant que supòsit— en què consisteix arribar a ser conscient d'un objecte».¹⁶ L'època moderna es caracteritza així per haver elevat a consciència allò que les èpoques anteriors pressuposaven sense expressar-ho. Per això el moment fundacional cal situar-lo allà on es fa paraula per primer cop que «la filosofia procedeix autònomament de la raó i que l'autoconsciència és un moment essencial del que és vertader»:¹⁷ Descartes.

Un cop determinat el tema específic de la filosofia moderna, Hegel pot ocupar-se d'analitzar les seves línies de desenvolupament. Trobem aquí una peculiar distinció entre direccions (*Richtungen*) i fases (*Stufen*) que reproduceix, en part, l'antinòmia entre comprensió racional i desplegament històric. Si atenem a les «direccions comprensives», la Modernitat s'articula segons Hegel en un esquema enormement simple: la dualitat realisme/idealisme o empirisme/racionalisme. En canvi, si atenem a les fases històriques per les quals transcorre el procés del pensament, la seva evolució és més complexa. Vegem ambdues perspectives.

¹³ Ibid. (HW, 20, 65).

¹⁴ Ibid. (HW, 20, 49-62).

¹⁵ Kant, KrV, B XIII-XVIII.

¹⁶ Hegel, *Lliçons d'història de la filosofia* (HW, 20, 63).

¹⁷ Ibid. (HW, 20, 120).