

PER A UNA FILOSOFIA DE LA DIVISIÓ DE LA HISTÒRIA EN EDATS

Ha estat observat repetidament que la filosofia moderna té límits imprecisos. La filosofia moderna és una de les parts en què es divideix un tot: la història de la filosofia. El terme «modernitat» és solidari d'una divisió tripartida de la història en edats, Antiga, Mitjana i Moderna. És, per exemple, la divisió de les *Lliçons sobre la història de la filosofia* de Hegel (1833), que comporta unes valoracions òbvies que avui ja ens cal explicitar. Per història antiga hom entén la cultura greco-romana (en el nostre cas, el període grec de la filosofia ocupa mil anys des de Tales (550 a.C.) fins a Procle, mort l'any 485, i la clausura de les escoles d'Atenes el 529). El període medieval també ocupa mil anys fins al segle XVI. I els temps moderns són els nostres des de René Descartes.¹ Aquesta manera de veure les coses és encara, per exemple, la de Joaquim Xirau, l'any 1935,² o sia, la dels mestres dels meus mestres. Però ja no és sense problemes, la dels meus mestres; com a prova d'això podem veure el llibre de José M. Valverde, *Vida y muerte de las ideas* (1980).³ Si comparem l'estructura

1. G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, 19, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag.

2. DESCARTES, *Discurs del Mètode*, versió de Joaquim Xirau, Barcelona, Editorial Barcino, 1935. Notícia sobre Descartes: «El llibre que posem a les mans del lector català, representa un moment culminant en la història del pensament humà... La turbulència creadora del Renaixement hi és aclarida i ordenada, l'Humanisme pren consciència d'ell mateix, es purifica, es defineix, adquireix consistència sistemàtica i es constitueix en el codi fonamental d'una nova edat» (p. 5).

3. J.M. VALVERDE, *Vida y Muerte de las Ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Planeta, 1980.

d'aquest llibre amb la de la història de Hegel, ens adonem sobretot de l'enorme reducció del volum dedicat a l'antiguitat: cinquanta pàgines, on s'inclouen el cristianisme i sant Agustí. El pensament medieval és un segon capítol de tretze planes. La resta presenta dotze divisions semblants a aquests dos primers capítols. La lectura del llibre del professor Valverde ens ajuda a plantejar-nos interrogants: Per què, encara, el món grec és el començament d'una història? Exactament història de què? Per què, encara, l'Edat Mitjana és mitjana? Entre què i què? Què ha passat amb la modernitat?

La divisió que hom realitza més senzillament de la història de la filosofia resulta de projectar-li la divisió escolar i més comuna de la història universal en edats Antiga, Mitjana, Moderna i Contemporània. Aquesta projecció ens determina un període històric de modernitat entre el 1453 i el 1789, dates respectives de la conquesta de Constantinoble pels turcs i de la Revolució francesa. D'altra part, però, és notòria la significació de Descartes (1596-1650) com el fundador de la filosofia moderna. El problema del límit inferior d'una filosofia moderna és de determinar el significat filosòfic d'allò que passa entre la data estàndard del 1453 (deguda a Melanchton) i la del 1596. La resposta que se'ns acut a tots primerament és que el Renaixement suposa el moment de ruptura entre el medieval i el modern. Però aquesta visió, molt difosa, i que cal compartir per la seva comoditat d'ús, ens planteja molts més problemes dels que ens resol. En les lliçons hegelianes, tot el Renaixement és la secció tercera de la filosofia medieval.⁴ La modernitat filosòfica preanunciada per F. Bacon i J. Böhme s'inicia pròpiament amb Descartes.⁵ Per a Hegel, allò que revela el Renaixement és «la dissolució dels resultats establerts per la filosofia escolàstica».⁶ Bruno, Vanini i Ramus «pertanyen encara a l'Edat Mitjana».⁷ Per a Valverde el Renaixement és «l'arrencada d'un llarg procés que culmina en arribar a la nostra pròpia situació, encara que és possible, en el més essencial, que trobi la seva antítesi en la nostra època, com a final del desplegament d'aquella arrencada».⁸ El període s'exemplifica en textos del segle XV, al final del capítol recorda la làpida aixecada en honor de Bruno pel s. XIX «per ell endevinat». L'article del diccionari de Ferrater Mora ens diu sobre el problema historiogràfic del Renaixement: «Alguns autors consideren que abraça des del final del segle XIV fins al començaments del XVII. Altres el restringeixen al segle XV. Altres el confinen al segle que va de mitjan segle XV a mitjan segle XVI. Alguns autors dubten que hi hagi cap unitat històrica ni cultural que hom pugui anomenar «Renaixement» i *proposen de suprimir el terme*». Malgrat la seva comoditat d'ús —cosa que sempre és un valor—, no el defensarem ni discernirem la seva situació cronològica. Creiem que el que cal *problematitzar és el sentit de la divisió*

4. G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden 19 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag.

5. G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden. 20 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*, III, p. 120.

6. Loc. cit. en la nota 4.

7. G.W.F. HEGEL, *Werke...* 10, p. 61.

8. J.M. VALVERDE, *Vida y Muerte...* p. 76.

de la història en períodes, sobretot el seu sentit ideològic i les transformacions que experimenta com a vehicle secret de valoracions.

El límit superior del 1789 també ens ofereix problemes. 1789 és l'any anterior a la kantiana *Crítica del Judici*. Podríem dividir, sembla, filosòficament la modernitat i la contemporaneïtat entre criticisme i idealisme, però així la trajectòria kantiana ens restaria repartida entre dos períodes. Cosa que, si hom vol, podria ésser justificat projectant la divisòria entre una modernitat i una contemporaneïtat filosòfica en la més general entre *la Il·lustració i el Romanticisme*. Però aquesta divisió és difícil de precisar; correspon pròpiament a una història de la cultura o de les idees, i tant dins elles com de la seva aplicació filosòfica possible, igual que el Renaixement, ofereix més problemes dels que resol.

Aufklärung, Enlightenment, Lumières: aquests noms han passat de designar una actitud, un camí que podien recórrer tots els homes i era desitjable que el recorreguessin, a designar un període de temps, el segle XVIII a Alemanya, Anglaterra i França.

«*Sapere aude!* —Gosa servir-te del teu propi cap!» Aquest és el fonament de la Il·lustració.⁹ Kant determinava així, l'any 1784, la mateixa possibilitat de la filosofia. Un segle abans, Leibniz havia escrit que res no era més útil per a aconseguir la felicitat que la llum de l'intel·lecte. *L'home ha de comprendre, i no voler-ho fer és en ell alguna cosa de què és culpable*. Els homes han tematitzat en diverses èpoques aquesta realitat de la claredat possible i la dignitat de l'esforç per a aconseguir-la. Aquest tema antropològic de *la llum* és una constant en la història humana. També ho és el tema del segon naixement, de la *renovatio* possible i inexcusable, constant molt apropada en el seu valor semàntic a l'anterior. ¿Guanyem claredat en la comprensió del passat designant un període històric, el segle XVIII, amb el nom d'*Il·lustració*? Em sembla que no. També cal demanar-se: ¿guanyem claredat en la comprensió designant el segle XVI amb el nom de *Renaixement*? Gosaria dir que tampoc. Fent-ho, nosaltres, homes del segle XX, *som induïts a pensar que posseïm com a herència allò que sempre és únicament quelcom conquistable pel propi esforç*.

Cenyint-nos a la història de la filosofia moderna, podem recordar sobre el segle XVII i la seva significació la repetida frase d'A.N. Whitehead: «Una descripció, breu i suficientment precisa, de la vida intel·lectual de les races europees durant els dos-cents vint-i-cinc anys darrers és que han estat vivint del capital d'idees acumulat que els proporcionà el geni del segle XVII.¹⁰ També podem recordar que Hegel, al final de la seva història de la filosofia, parla d'una «novíssima filosofia alemanya», d'aquesta gran època de la història universal, l'essència més íntima de la qual resideix en la filosofia de la història».¹¹

La trajectòria de la modernitat filosòfica fóra, doncs: Renaixement/Modernitat (s. XVII)/Il·lustració/Novíssima Filosofia. *Massa moments crítics per a dividir la història en edats. Massa pocs per a explicitar com es viu la passió de claredat i renovació entre els homes de cada generació.*

9. I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784).

10. A.N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*.

11. G.F.W. HEGEL, *Werke...* 20, p. 314.

Les anteriors consideracions sobre el problema dels límits de la modernitat filosòfica no ens animen a intentar de mitjançar amb una postura entre postures en la determinació d'una modernitat, sinó a *qüestionar la validesa teòrica de les configuracions de la modernitat*, tot respectant les divisions més habituals per llur comoditat d'ús. *La noció de modernitat filosòfica, lluny d'ésser alguna cosa òbvia, se'ns problematitzarà en la multiplicitat equívoca de les seves plasmacions*. Hom diu «modern» en oposició a «antic». En aquesta oposició simple, allò que és antic és cancel·lat per una proposta substitutòria. Però hom diu «modern» després de «medieval» i «antic»; en aquest cas «modern» continua i porta a plenitud allò que era antic i s'havia enfosquit en uns temps mitjans que ara són negats en definir-los. L'oposició antic/modern és un fenomen davant el temps històric que es produeix molt anteriorment a la triplicitat antic/mitjà/modern. Tots els homes tenen uns avantpassats que els determinen, però no per això tenen uns antics respecte als quals són moderns. Perquè la distinció es doni com una distinció realment viscuda, cal una cesura en la transmissió de quelcom que o bé és negat com a antic o bé recuperat com a antic, després del seu enfosquiment mitjà.

La dicotomia antics/moderns, en produir-se i transmetre's, té moltes lectures possibles: de continuïtat cercada, de discontinuïtat volguda, de sentiment de decadència respecte a una mítica Edat d'Or, de ruptura, de renovació continuada. En la seva transmissió, una determinada cesura pot variar de significació, etc. La tematització té una llarga història, sobre la qual nosaltres tendim a pensar que les postures realment significatives no són engendrades sobre llargs períodes històrics de significació epocal compacta, sinó amb totes les significacions possibles molt alternativament i àdhuc confusament en contextos molt més curts que no podríem pensar. La imatge dels moderns asseguts sobre les espatlles dels gegants que, com se sap, és de Bernard de Chartres i que es troba en el *Metalogicon* de Joan de Salisbury (1159), té una llarga història. Edouard Jaunneau, que li consagrà un bell estudi, conclou que aquesta comparança pot il·lustrar totes les tesis, àdhuc les més contradictòries. Probablement aquesta ambigüïtat és la causa de l'èxit de la imatge.¹²

El concepte d'un temps medievals complica l'esquema anterior. Si bé l'esquema és usat repetidament, per exemple Petrarca en tractar els *moderni* occamistes com els que han enfosquit el que ell restaura, l'origen del seu ús per a la determinació d'un temps històric relativament ample és del segle XVII.¹³ La majoria de vegades, en tant que significatiu, la introducció d'un temps mitjà entre els antics i els moderns respon a la següent intenció: una aportació *X* ben realitzada en uns antics ha estat enfosquida, i ara la restaurem portant-la a la seva plenitud. Filosòficament això és molt clar en Hegel: «La filosofia dels temps moderns té com a principi allò a *què havia arribat també l'antiga*, el punt de vista de la consciència de si real (*dem Standpunkt des wirklichen Selbstbewusstseins*), té com a principi d'un mode general l'esperit present davant de si mateix

12. Edouard JEAUNEAU, «Nains et geants» dins *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, Mouton, Paris/La Haye, 1968, pp. 21-52.

13. Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 85.

(den sich gegenwärtigen Geist); s'enfronta al punt de vista de l'Edat Mitjana, que era el de la diversitat d'allò pensat i l'univers existent, i treballa per la seva dissolució (*der Auflösung*).»¹⁴

Tenim dos problemes diferents. L'un és: ¿com es determinada la modernitat filosòfica fins a nosaltres: mitjançant una tradició, o diverses? L'altre és: ¿com han estat viscuts els pensaments — amb quines continuïtats i ruptures explícites — que són determinats, diversament, com a modernitats filosòfiques? Cal obrir, amb aquesta doble pregunta, la possibilitat de la suspicàcia davant les vigències de la determinació, rebuda com a tradició de modernitats, i aixecar tots les problemes que això comporti per a nosaltres. No serà el menor saber que la novetat dels temps ha estat efectivament viscuda, repetidament, com el repòs sobre si de la història en la seva plenitud, i que nosaltres som continuadors del temps encara en el treball.

Anomenarem *configuració de modernitat* l'ordenació de precursors i moments de ruptura i prossecució d'una tradició de modernitat que es configura per «historiadors» seguint una determinada proposta teòrica. Cal distingir d'això la consciència de novetat efectivament sostinguda per autors o moments de pensament i llurs filiacions explícites de tradició. Aclarem això amb uns quants exemples: a) Ja hem vist la configuració de modernitat hegeliana. John RANDALL jr., en el seu *The Career of Philosophy* (1962), diu d'elaborar una història de la filosofia moderna en la perspectiva de la filosofia americana de mitjan segle XX i no en la de l'idealisme filosòfic del segle XIX.¹⁵ Per a Randall, en l'herència medieval que rep el pensament modern cal diferenciar tres tradicions: l'*augustinisme*, que es presenta com a *sapientia* interior sobre l'ànima i Déu; l'*aristotelisme*, caracteritzat preferentment com un empirisme naturalista, i l'*occamisme*, la *via moderna* dels terministes nominalistes que són els avantpassats de la «*british tradition*».¹⁶ Mentre que per a Hegel allò que discrimina entre el medieval i el modern és la *Reforma*, per a Randall ho fa allò que anomena *adveniment de l'humanisme i la ciència*. De configuracions de modernitat, en podem veure aparèixer moltes, massa, si estem atents als moments en què la tasca «historiant» valora la significació del seu objecte. b) Així, quan Renan, parlant de Petrarca, diu que poseix el mèrit d'ésser anomenat *el primer home modern* perquè «inaugura en els llatins el sentiment delicat de la cultura antiga, font de tota la nostra civilització» cal demanar-nos clarament quina configuració de modernitat renaniana reposa sobre aquest *sentiment delicat* amb què ell adjectiva la posició petrarquesca; el primer que va tenir consciència de «ce je-ne-sais-quoi» de «noble, generós i liberal que havia desaparegut del món després del triomf de la barbàrie» i que motiva l'afirmació que «Petrarca havia de detestar l'Edat Mitjana i tot el que amb ella es relacionava».¹⁷ c) Els

14. G.W.F. HEGEL, *Werke...*, 20, p. 63.

15. J.H. RANDALL jr., *The Career of Philosophy* (1962), Columbia University Press, N. York-London, 1970, I, p. VII.

16. J.H. RANDALL jr., *The Career of Philosophy...* I, p. 43.

17. E. RENAN, *Averroes et l'averroïsme* (1852), 3a. edició, Paris, M. Levy, 1866, pp. 328-329.

antecedents galileans foren més fàcils d'historiar si hom no els valorés emotivament tant. Per exemple, Randall desvalora la contribució de l'anomenada Escola de París perquè ha estat historiada per Pierre Duhem, que «és catòlic i francès».¹⁸ L'averroisme és molt sovint una categoria inflada per una qualificació emotiva, i hom ha arribat àdhuc a escriure sobre el fet històric cert que Tomàs de Vio, el cardenal Gaietà, no votés la Butlla *Apostolici regiminis sollicitudo* del 14 de desembre de 1513 perquè no li agradava, segons explica Mansi, la part que prescriu als filòsofs d'ensenyar la veritat de la fe, persuadit que defensava l'averroisme en el Concili Laterà.¹⁹ Randall valora molt positivament Cremonini com a aristotèlic naturalista en el procés d'emergència de la ciència moderna;²⁰ però nosaltres podem saber que Cesare Cremonini és l'aristotèlic que no vol mirar pel telescopi els satèl·lits de Júpiter, exemple que en la sana retòrica científicista del segle XIX passava com a prototip d'«obscurantisme medieval». Convindria d'aclarir allò que hom vol dir en afirmar que el galileanisme és un naturalisme. I així en mots casos. d) Des del seu marxisme lukacsià, Agnes Heller, en el seu llibre sobre el Renaixement, inverteix la prioritat moderna que Randall ha donat a la naturalista Venècia contra l'espiritualista Florència, valorant la gesta històrica de Ficino, la creació d'un sistema filosòfic extrareligiós que vol substituir la religió...²¹ Podríem fàcilment multiplicar molt els exemples. Un més ens servirà per a concloure: e) Com a primer *kabbalista* cristià, Pico se'ns determina distintament com un individu heroic, neoplatònic, deixeble peculiar de Ficino o humanista filòsof. Michelet escriu: «Amb l'italià Pico della Mirandola, l'alemany Reuchlin, el francès Guillaume Postel, apunta la primera hora de l'alba».²² De l'alba de què?, demanem nosaltres. Caldrà respondre: de la major emergència d'una tradició de l'esoterisme jueu medieval que, després de 1677, es convertirà, en frase de Bou,²³ en un difós tempteig vers la teosofia. Com cal relacionar aquesta tradició amb la filosofia moderna? Hom ha afirmat que la *kabbala* cristiana és arreu en el segle XVI.²⁴ També en el *background* dels heralds precursors hegelians de modernitat: Boehme i Bacon.

Tots els exemples anteriors, presos un per un, poden ésser defensats, apedaçats o invertits, mitjançant noves categories. La qüestió que perseguim se'ns planteja des de la seva aglomeració: tot això ¿què ens determina, amb claredat, per als continguts d'una *filosofia de la modernitat* si aquesta a més d'anunciar-se des d'una pluralitat de pre-modernitats, ens arriba des d'una pluralitat de tradicions que discriminen diversament (per la Reforma, l'humanisme, el naturalisme, la ciència, el kabbalisme,

18. J.H. RANDALL jr., *The Career of Philosophy* (1962)... I, p. 270.

19. H. BUSSON, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris 1922, p. 46, nota 5.

20. J.H. RANDALL jr., *The Career of Philosophy* (1962)... I, pp. 279-80.

21. A. HELLER, *El hombre del renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, pp. 78-79.

22. J. MICHELET, *Histoire de la France. VI. La Renaissance*, ed. de 1923, p. 377.

23. J.L. BOU, *The Christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944, p. 16.

24. Ph. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1963, trad. cast. *La kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1979.

l'hermetisme, etc., etc.), i a més, des d'una pluralitat d'albes, no sempre conciliables, i que són emergències de molt antigues *tradicions*? No serà que la *novetat del temps*, a part d'ésser un desig constant del cor humà, no serveix per a qualificar un temps transcorregut i llegat mitjançant una tradició? ¿No és que l'embolicar els judicis de valor, més o menys teòrics o emotius, és el rostre del *llenguatge franc* entre les nostres diversitats que és *la nostra superstició comuna*, perquè el terreny de formular la teoria com a teoria és gairebé inexistent en la confusió babèlica? Si així fos, l'empresa d'un *Tractatus Historico-Modernus* que analitzés la funció oculta de la divisió de la història en edats, seria una eina de purificació que ens faria més aptes per a la teoria.

Jordi SALES