

L'ALTRE ORIGEN DE LA MODERNITAT: EL LLIBRE DE L'ESCRITURA

SALVI TURRÓ
Universitat de Barcelona

RESUM

A partir dels dos «llibres» de la tradició medieval, l'article proposa una lectura de la gènesi de la Modernitat sota el fil conductor del Llibre de l'Escriptura més que no pas del de la natura. Es remarca així la importància de la crítica bíblica per entendre el procés que mena a la Il·lustració i idealisme alemanys, especialment en relació al sorgiment de la filosofia de la història i al seu paper en la reconstrucció de la cosmicitat del món natural i social.

SUMMARY

The present paper suggests accounting for the emergence of Modernity along the guidelines given by the two «Books» of the Medieval Tradition, although the Book of Scriptures will be deemed more relevant than the Book of Nature. The preeminence thus given to the biblical criticism aids to understand the historical process leading to the Enlightenment and to German Idealism. It also elucidates the development of the philosophy of history and its role in the reconstruction of the cosmic features that concur in both the natural and the social worlds.

1. La Modernitat i els dos llibres de la tradició medieval

Malgrat els problemes historiogràfics i conceptuals que planteja la determinació de la Modernitat com a període filosòfic, en qualsevol cas és palès que, en el complex camí que mena de l'accepció comuna de *modernus*¹ -de *modus*, allò nou o més recent- a la comprensió del «nou temps» (*Neuzeit*,

1. Per a la història del terme vegeu: J.R. Armogathe *Une acienne querelle*, postfaci a *La Querelle des Anciens et des Modernes*, París, Gallimard, 2001, pp. 799-849.

Modernitas) com a «època» conscient de si mateixa i de la seva singularitat històrica², s'esdeven diverses ruptures que alteren radicalment el panorama del pensament europeu anterior. De manera semblant a com la filosofia grega es constituí històricament de Tales a Aristòtil per successius processos de revisió i crítica dels «primers teologitzadors, antics i molt anteriors a nosaltres»³, el període que va aproximadament del segle XVI al XVIII es construeix també sobre un rerefons que li fa d'*humus* nutrent i del qual alhora es desmarca: el pensament cristià medieval en la síntesi teològica, metafísica i cosmològica (més o menys unificada) que s'havia operat per la incorporació de l'aristotelisme a l'augustinisme de la primera escolàstica. Aquest pensament, en tant que concepció físicomoral de la realitat natural, humana i divina, feia del món un *mundus* en sentit fort, i.e. un tot ordenat definit per la convertibilitat d'*ens-bonum-pulchrum* en què troba sentit tot l'existent -allò que recentment s'ha anomenat també el «model timeïc» de saviesa del món⁴-. En aquest sentit, doncs, els processos històrics de ruptura implicats en la gènesi de la Modernitat poden ser considerats com a enderrocament d'aquest *mundus* i alhora com a assaigs per reconstruir la possibilitat de la mateixa noció de «món».

És habitual el fet de subratllar que aquest trencament té el seu moment cabdal en la «revolució científica» que, endegant-se el 1543 amb el *De Revolutionibus* copernicà, conduirà a la «conjunció de física i matemàtica» de què ja parlaven Beeckman i el jove Descartes el 1618⁵ i a les «noves ciències» dels *Discorsi* galileans de 1638, per culminar en els *Principia* newtonians el 1686. Ja sigui des de posicions més especulatives com la de Husserl sobre el paper del dinamisme creixent d'idealització matemàtica⁶ o la de Heidegger sobre la tecnificació representacionalista del coneixement⁷, o ja sigui des d'estudis historiogràfics positius com els de Cassirer⁸, Koyré⁹ o

2. Consciència epocal aquesta que, en totes les seves implicacions, no s'assoleix fins a Hegel: «Sols ara arribem pròpiament a la filosofia del nou món, que comença amb Descartes. Amb ell entrem pròpiament en una filosofia autònoma que sap que procedeix autònomament de la raó i que l'autoconsciència és moment essencial de la veritat. Aquí podem dir que estem a casa, i podem cridar, com el mariner després d'una llarga travessa per un mar tempestuós, "terra"; Descartes és un dels homes que ho han començat tot de nou, i amb ell sorgeix la formació, el pensament de la nova època» (*Lliçons d'història de la filosofia*, III; Werke, XX, p. 120).

3. Aristòtil, *Metafísica I*, 983 b 28-29.

4. R. Brague, *La sagesse du monde*, Parí, Fayard, 1999.

5. Descartes, *Oeuvres*, AT-X-52.

6. E. Husserl, *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendent*, especialment els §§ 8-10.

7. M. Heidegger, *L'època de la imatge del món a Holzwege* (GA, vol. V).

8. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlín, 1927.

9. A. Koyré: *Études galiléennes*, París, 1940; *La révolution astronomique*, París, 1961; *Du monde clos à l'univers infini*, París, 1962.

Kuhn¹⁰, es coincideix igualment en remarcar que el sorgiment de la nova ciència fisicomatemàtica va ser determinant per a l'esfondrament tant de la concepció substancialista de la natura, com dels procediments observacional-inductius, com de la visió qualitativa i organicista de la realitat i, per tant, de la imatge del món de la tradició aristotelicocristiana¹¹.

Si bé aquesta caracterització destaca un aspecte important de la gènesi del pensament modern, en accentuar-la excessivament i fer-ne el principal fil conductor del procés històric, hom oblida que allò essencial al *mundus* es la unitat físicomoral de la creació com a veritable epifania de la saviesa i bondat del Creador i, per tant, que natura, moral, acció i història humanes formen un tot de correspondències, amb la qual cosa la seva crisi i dissolució no poden explicar-se sols en funció de la substitució d'una física per una altra de diferent -encara que només sigui perquè en el model timeïc no hi ha tampoc «física» en el sentit posterior, i.e. «modern»-. Conseqüentment tal procés no pot consistir tampoc en una fractura datable històricament en un determinat moment del temps: més que parlar de naixement, primera o segona modernitat, més aviat caldria fer-ho en termes d'un llarg període de desestabilitzacions progressives de les idees anteriors fins la seva final desaparició o substitució per altres.

La tradició medieval gira al voltant d'un tòpic que constitueix veritablement el lloc comú i central de la seva reflexió: el *mundus*, tant pel que fa a la seva intel·ligibilitat com a la seva mateixa existència, apareix articulats en dos llibres, el de la natura (o de la creació) i el de l'Esclusura (o revelació)¹², on tots dos mantenen una reciprocitat de sentits i referències expressives. De forma clara ho expressa Bonaventura:

«Ara bé, en caure l'home i perdre el coneixement [anterior a la caiguda], no havia qui pogués reconduir les coses a Déu. De manera que aquest llibre, és a dir, el món, estava com enfosquit i ocult, de manera que va ser necessari un altre llibre mitjançant el qual aquell fos il·luminat i rebés les metàfores de les coses. Aquest és el llibre de l'Esclusura que estableix les semblances, propietats i metàfores de les coses escrites en el llibre del

10. T.S. Kuhn, *The copernican revolution*, Harvard, 1957.

11. M'he ocupat ampliament de tota aquesta temàtica en la primera part del meu estudi *Descartes. Del hermetisme a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985.

12. Agustí encera la temàtica (*Comentaris literals al Gènesi*, especialment llibre V) quan l'expressió *liber creaturae caeli et terrae*, a més de designar el *Gènesi*, esdevé sinònima del mateix ordre fàctic de la creació. A partir d'Agustí esdevindrà progressivament un tòpic recurrent en el pensament cristià medieval (vegeu: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1971 ss, vol. I).

món. Per tant, el llibre de l'Esriptura és reparador de tot el món per a conèixer, lloar i estimar Déu»¹³.

Que la nova ciència matemàtica de la natura comporta la caiguda del *liber naturae/creaturae* és palès: el mer moviment geomètric dels corpuscles materials en la infinitud d'un espai homogeni i isotrop no té res a veure amb la categorització substancialista i qualitativa de l'aristotelisme, alhora que problematitza de socarrel la xarxa simbolicometafòrica entre natura i Esriptura establerta per l'hermèutica cristianomedieval. Podrà certament conservar-se la formalitat metafòrica del «llibre» per a indicar la intel·ligibilitat de la realitat en la nova física¹⁴, però tal formalitat no pot amagar que la comprensió efectiva i concreta del llibre de la natura s'ha capgirat totalment. Així, per Bonaventura el llibre de la creació és entés com a substàncies naturals que irradien al·legòricament l'ésser del seu Creador:

«Qui no és il·luminat per tantes esplendors de les coses creades, és cec; qui no és desvetllat per tantes clamors, és sord; qui no lloa Déu a partir de tots aquests efectes, és mut; qui a partir de tants indicis no reconeix el primer principi, és neci»¹⁵.

En canvi, per Galileu (com per Descartes o Hobbes) el llibre de la natura està ja desprovisat de qualsevol caràcter substancialista i esteticomoral i consisteix tan sols en la distribució de la matèria i moviment segons el llenguatge matemàtic:

«La filosofia està escrita en aquest grandíssim llibre que continuament està obert als nostres ulls (l'univers), però no es pot pas entendre sense entendre primer la llengua i conèixer els caràcters en què està escrit. Està escrit en llengua matemàtica, i els caràcters són triangles, cercles i altres figures geomètriques, mitjans sense els quals és impossible entendre humanament cap paraula; sense aquests no fem més que anar a les palpentes en un fosc laberint»¹⁶.

13. Bonaventura, *Col·lacions a l'Hexàmeron*, XIII, § 12.

14. El model del llibre i de l'escriptura com a metàfora filosòficament recurrent per expressar la intel·ligibilitat de la realitat ha estat a bastament tractat per H. Blumenberg (*Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp Verlag, Franckfurt, 1986). Aquí tanmateix ens allunyem metodològicament d'aquest estudi en el següent: no ens interessa la formalitat de la qüestió ni la perduració històrica de l'estructura de la metàfora del llibre-escriptura com a prototip genèric d'intel·ligibilitat, sinó que ens ocupem de la materialitat de cada llibre i en quina mesura la transformació dels seus continguts concrets -magrat que pugui conservar-se formalment la mateixa metàfora- ofereix un bon marc interpretatiu per entendre tant el sorgiment de la Modernitat com la forma en què es plantegen alguns dels seus temes cabdals.

15. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Cap. I, § 15.

16. Galileu, *L'assajador*, § 6.

En suma, amb la revolució científica passem de l'harmonia de les esferes generadora de la música celest al «silenci etern dels espais infinits» que, lluny de ser bell o bo, «aterreix»¹⁷. El llibre de la natura ha canviat tant d'al·fabet com de text.

Ara bé, què s'esdevé amb el llibre de l'Espectura? Convé no oblidar que aquesta altra pilastra de la tradició, a diferència de l'anterior i tal com expressa Bonaventura en la primera citació, no està enfosquida per les conseqüències que la caiguda original ha tingut sobre les nostres facultats cognoscitives, sinó que és directament revelada a través dels profetes o de la mateixa Paraula encarnada, és a dir, Déu en garateix directament la seva veritat. I és justament en l'Espectura, on es donen els principis que regulen el sentit de l'acció, de l'existència humana individual i col·lectiva i del món com a totalitat.

D'una banda, la revelació bíblica reforça extraordinàriament la cosmitat del món en vincular directament la «lleï natural» (grega) als desgnis de la saviesa i bondat divines, amb la qual cosa es consagra el caràcter alhora físic, moral i teofànic del *mundus*. D'altra banda, hi ha un punt específic on l'Espectura subministra l'eix vertebrador de la cosmovisió cristiana i del pensament medieval: la dimensió *ad extra* de la Trinitat que, com a economia de la salvació, rau en la base de la teologia de la història. Com és sabut, entre Climent d'Alexandria (*El Pedagog*) i Agustí (*La ciutat de Déu*) es formula el nucli central d'aquesta temàtica al voltant de la doctrina de les tres edats del món: l'edat del Pare o temps que va de la creació a la fi de l'Antic Testament, l'edat del Fill o de Crist que significa la plena revelació de la salvació, l'edat de l'Esperit o temps de l'església (lluïta entre el món i el missatge evangèlic) vers la culminació escatològica final promesa en l'Apocalipsi (mil·lenni i retorn de tot al Pare). Tal doctrina aporta així el sentit i justificació de la creació -per tant, de la mateixa existència del llibre de la natura-, com també estableix una direcció provident i finalista dels esdeveniments històrics (sagrats i profans), de manera que és en aquesta te(le)ologia cristiana de la història on el món com a totalitat assoleix el seu sentit pregon en la cosmovisió medieval.

Consegüentment, mentre els autors del XVII es limiten a enderrocar la física aristotèlica, subsisteix encara la clau de volta de l'edifici, el llibre de l'Espectura, i així la «ruptura moderna» és incompleta i la continuïtat històrica es manté. En aquesta situació trobem casos prou significatius com els de Galileu, Descartes o Pascal. Tot i que el model matemàtic d'explicació física els obliga a rebutjar sense concessions la veritat de la física antiga -i, amb ella, les doctrines metafísiques que porta implicades-, en tots tres casos segueix

17. Pascal, *Pensaments*, edició Chévalier n° 91.

dempeus l'Escriptura en el seu estatut revelat «al cosat del» nou llibre geomètric de la natura. Aquest «al costat de» podrà adoptar, en cada cas, una formulació peculiar, però el cert és que tals situacions són usuals al segle XVII. Galileu elaborarà una hermenèutica del text bíblic destinada a interpretar les afirmacions de tipus científicocognoscitiu en funció del context historicocultural del poble hebreu, però mantenint íntegrament el seu valor revelat com a missatge salvífic i moral¹⁸. Descartes, tot i reconèixer que els nostres judicis cognoscitius només tenen plena evidència si remetent als processos d'intuïció i deducció, deixarà oberta la veritat del text bíblic quan reconeix que hi ha creences basades en impulsos «determinats per alguna potència superior... que no erra mai»¹⁹, de manera que «res no impedeix que creguem amb una certesa superior a tot coneixement allò que ha estat revelat divinament, ja que la fe en això -que versa sempre sobre coses obscures- no és pas una acció de la intel·ligència, sinó de la voluntat»²⁰. I Pascal, valent-se de l'escepticisme pirrònic i de la dialèctica racional del finit-infinit, mostrarà com «el darrer pas de la raó consisteix a reconèixer que hi ha una infinitud de coses que la depassen»²¹, de manera que pot seguir-se apel·lant al «Déu d'Abraham, Déu d'Isaac, Déu de Jacob, no pas dels filòsofs ni dels savis»²² com a font de certesa independent i àdhuc superior a l'argumentació racional-geomètrica²³.

Per tant, per comprendre la sèrie de desplaçaments i ruptures que determinen la Modernitat, no pot privilegiar-se sols el moment de substitució de l'antic llibre de la natura per la nova ciència físicomatemàtica com fa la historiografia usual, sinó que caldrà atorgar un paper tant o més cabdal a la crisi, derrocament i, en el seu cas, reformulació del llibre de l'Escriptura²⁴. Assajarem a continuació de reconstruir els moments més significatius d'aquest procés.

2. La crisi del llibre de l'Escriptura

Com que la revelació se'ns comunica i es troba dipositada en el text escrit per excel·lència -*tà biblià*, veritable *primum analogatum* de la metàfora del llibre-, es comprensible que en el procés vers el qüestionament final de

18. Vegeu especialment la *Carta a Cristina de Lorena* (*Opere*, Edizione Nazionale, vol. V, pp. 309-348).

19. Descartes, *Regles*, XII (AT, X, 424).

20. *Ibid.*, III (AT, X, 370).

21. Pascal, *Pensaments*, edició Chévalier n° 466.

22. Pascal, *Memorial*, ed. Chévalier, p. 554.

23. Pascal, *Pensaments*, ed. Chévalier n° 366.

24. En aquesta línia interpretativa segueix essent un referent necessari el llibre de J.P. Hazard: *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, París, Fayard, 1961.

l'estatut de la revelació jugui un paper determinant el desenvolupament del treball filològic per a l'edició dels textos antics. La maduració de les tècniques filològiques per a l'estudi de les llengües clàssiques en el primer humanisme, la seva progressiva ampliació a les llengües semítiques i paral·lelament la consolidació del mètode historicocrític per a l'exegesi dels textos, fa de la filologia l'altra veritable «nova ciència» comparable, en els seus efectes sobre el llibre de l'Esclusura, als de la físicomatemàtica sobre el llibre de la natura. En expressió programàtica de Spinoza: «el mètode d'interpretar l'Esclusura no és pas diferent del mètode d'interpretar la natura, sinó que concorda plenament amb ell»²⁵.

Si l'erasmisme s'havia valgut dels avenços filològics per a la depuració del text sagrat mitjançant l'estudi comparatiu de les diferents versions i traduccions, en el segle XVII es donarà un pas encara més decisiu pel que fa a l'hermenèutica bíblica. Spinoza en el seu *Tractat teologicopolític* (1670) i Richard Simon poc després en la *Història crítica de l'Antic Testament* (1678) estableixen amb tota claredat els requisits metodològics imprescindibles si hom vol assolir una lectura i interpretació mínimament fonamentada del seu sentit textual: el coneixement de la llengua hebrea i la seva evolució, l'estudi de les variants i contradiccions internes del text, la història de la seva edició i transmissió, el coneixement de la mentalitat i costums de l'època²⁶, en suma, una reconstrucció del seu contingut a partir exclusivament de l'objectivitat lingüística del text i del context històric, deixant al marge qualsevol discussió dogmàtica o teològica posteriors i externes al propi text. De la *sola Scriptura* del luteranisme passem ara a la *sola littera*. O com irònicament manifestà Arnauld: «així, segons aquest crític [R. Simon], sols s'han de seguir les regles de la gramàtica i no pas les de la teologia o de la tradició...»²⁷.

Doncs bé, ja sigui reduint el *Pentateuc* al procés històric d'institucionalització política de l'estat jueu com és el cas de Spinoza, ja sigui subratllant el paper dels escribes de la cort davídica en la recopilació d'uns textos tribals anteriors com és el cas de R. Simon, més enllà de les diferències puntuals, la perspectiva filològica porta a tots dos autors a una conclusió comuna: és insostenible atribuir el *Pentateuc* a la pretesa autoria exclusiva de Moisès; la densitat i diversitat de les narracions, costums i normes que s'hi apleguen mostra una llarga i complexa gestació i la intervenció de diversos autors en

25. Spinoza, TTP, cap. VII; *Opera*, III, p. 98.

26. Spinoza, TTP (*Opera*, III, p. 100-110). O en termes de R. Simon: «és impossible d'entendre perfectament els llibres sagrats si abans no es coneixen els diferents estats en què s'ha trobat el text d'aquests llibres segons els diferents temps i llocs, i si hom no està informat exactament de tots els canvis que els han esdevingut...» (citat per JP. Hazard, *op. cit.*, II, cap. 3).

27. Arnauld a Bossuet, juliol del 1693.

diferents moments històrics i amb diverses intencions redaccionals. Però si això és així, una segona conclusió més radical albira: la impossibilitat de mantenir la imatge tradicional d'una inspiració directa i puntal de Déu a Moisès com a origen de la Llei -tant en el sentit de la *Torà* judaica com dels manaments de la Llei per als cristians-, és a dir, el qüestionament del sentit mateix de la «revelació» i, en darrer terme, de la seva autoritat i pretensió de veritat. Encara que sigui amb respostes diferents²⁸, en l'obra de Spinoza i R. Simon la «crítica», en tant que judici filològic sobre el text, esdevé alhora «pronunciament crític» sobre la noció tradicional de revelació, de la mateixa manera que un segle després la crítica de la raó també serà pronunciament crític sobre les seves capacitats -al capdavant és el mateix terme *crítica* que, de l'àmbit filologicoteològic²⁹, es desplaçarà en Kant al context filosòfic-.

Es comprensible que aquelles consideracions provoquessin les reaccions més virulentes en els sectors eclesiàstics tant catòlics com luterans, i que tanmateix alhora, per la innegable racionalitat i base filològica del nou mètode, les seves conclusions anessin impregnant progressivament els estudis bíblics posteriors, encara que fos inicialment per via de refutació. Un cas especialment significatiu al respecte és el de Bossuet: des dels seus càrrecs institucionals en la cort de Lluís XIV, erigit en veritable martell d'heretges, fou el perseguidor més implacable de les idees de Spinoza i de les publicacions de R. Simon a França. En el seu *Discurs sobre la història universal* (1679-1700), la ferma defensa de l'Esriptura com a revelació es vincula a la interpretació providencial de la història (i del orígens de la monarquia francesa), corroborant-se novament el lligam indissoluble entre el llibre de l'Esriptura i la teologia cristiana de la història. De manera contundent i seguint la tradició, sentència Bossuet que «Déu escriu amb la seva pròpia mà sobre dues taules que dona a Moisès en el cim del Sinaí el fonament d'aquesta llei, és a dir, el Decàleg o deu manaments que contenen els primers principis del culte de Déu i de la societat humana. Dicta al mateix Moisès els altres pre-

28. En Spinoza l'Esriptura ja no tindrà altre sentit que el de ser, com a molt, una exposició històrica de les veritats morals fundades en la raó: «si volem acreditar sense prejudicis la divinitat de l'Esriptura, ha de constar-nos, a partir del seu testimoniatge exclusiu, que conté els veritables ensenyaments morals, ja que sols aquests poden demostrar la seva divinitat» (TTP, cap. VII; *Opera*, III, p. 99). R. Simon encara intentarà recuperar un cert sentit de la revelació en tant que direcció (providencial) del procés de transmissió dels materials primitius pels escribes: tal interpretació historicista tanmateix trenca igualment amb la imatge tradicional de la inspiració divina.

29. Sols hi ha que enumerar al respecte els títols de les obres de R. Simon: *Història crítica de l'Antic Testament* (1678), *Història crítica del text del Nou Testament* (1689), *Història crítica de les versions del Nou Testament* (1690), *Història crítica dels comentaris del Nou Testament* (1693).

ceptes pels quals estableix el tabernacle, figura del temps futur...»³⁰. Però tal contundència i literalitat en la lectura de l'Antic Testament no pot ignorar del tot les aportacions de la crítica, i així el mateix Bossuet ha de concedir entre línies:

«Havia arribat el moment en què la veritat, mal guardada per la memòria dels homes, ja no podia conservar-se més sense ser escrita... Moïses va ser cridat a aquesta tasca. Aquest gran home va recollir la història dels segles passats... No va tenir necessitat de desenterrar gaire lluny les tradicions dels seus avantpassats. Va néixer cent anys després de la mort de Jacob. Els ancians del seu temps havien pogut conversar molts anys amb aquest sant patriarca: la memòria de Josep i les meravelles que Déu havia fet per aquest gran ministre dels reis d'Egipte encara era recent... Així les antigues tradicions del gènere humà i aquelles de la família d'Abraham no eren pas difícils de recopilar: la memòria les tenia vives, i no hi ha que sorprendre's si Moïses, en el *Gènesi*, parla de les coses esdevingudes en els primers segles...»³¹

D'aquesta manera la darrera gran obra de teologia cristiana de la història i de cosmovisió fundada sobre el llibre de l'Esctura mostra ja les esquerdes que amenacen l'edifici: el mateix Bossuet no pot deixar de reconèixer una mínima historicitat en la gènesi redaccional del *Pentateuc*.

Tanmateix quedava dempeus el moment més essencial de la revelació: aquell en què la Paraula no havia simplement inspirat als profetes, sinó que ella mateixa havia esdevingut home: el Nou Testament i la figura de Jesús, el Crist, clau de volta de les tres edats del món. És palès doncs que una aplicació del mètode historicocrític als evangelis havia de comportar una crisi de molt més abast que la crítica de l'Antic Testament i provocar finalment l'esfondrament del paper cosmo-històric que el llibre de l'Esctura jugava fins llavors en l'Europa cristiana. El treball filològic més consistent al respecte i la polèmica subsegüent s'esdevingueren en l'Alemanya il·lustrada al voltant de dos noms estretament vinculats per la història dels fets: Reimarus i Lessing. H.S. Reimarus, filòsof i filòleg de llengües orientals a Hamburg, ja s'havia destacat com un defensor combatiu de la religió natural en front de les religions positives en el seu escrit *Les veritats cabdals de la religió natural* (1754). Tanmateix, el seu documentat treball filològic i erudit sobre la gène-

30. Bossuet, *Discurs sobre la història universal*, I, 4ª època (edició Gallimard, p. 676). Passatge reprès quasi literalment més endavant: «Déu va gravar amb la seva mà sobre dues taules de pedra els preceptes fonamentals de la religió i de la societat, i va dictar la resta a Moïses en veu alta» (*Ibid.*, II, cap. 3; edició Gallimard, p. 787).

31. *Ibid.* (edició Gallimard, p. 789).

si, composició i transmissió del Nou Testament (*Apologia o escrit en defensa dels adoradors racionals de Déu*) romangué inèdit fins que fou descobert pòstumament per Lessing i editat parcialment com a *Fragments d'un desconegut* (1774- 1777). Immediatament el teòleg luterà J.M. Goeze sortia en defensa de la tradició i Lessing li responia irònicament amb el pamflet *Anti-Goeze* (1778): havia començat la llarga polèmica que, perllongant-se a través del *Pantheismusstreit* (1785) i de l'*Atheismusstreit* (1799), va implicar a tota la intel·lectualitat alemanya, contuint una de les fonts de l'idealisme alemany i de la nova filosofia de la història que substituïria el llibre de l'Esriptura.

El treball filològic de Reimarus introduïa una diferència radical entre el Jesús real (predicador moral proper als principis de la raó natural) i el Jesús de la dogmàtica cristiana eclesial: s'expressava per primera vegada allò que després serà una constant en la crítica neotestamentària, la distinció entre el «Jesús històric» i el «Jesús de la fe». Amb tal diferenciació, no sols els dogmes tradicionals mostraven un origen històric en el si de les comunitats cristianes, sinó que la pretesa revelació-encarnació de Déu en Jesús només podia pretendre, a tot estirar, un sentit metafòric: que els principis racionals de la pura moralitat -allò autènticament diví en l'home- van ser expressats per primera vegada històricament pel profeta de Galilea. La mateixa operació duta a terme per Spinoza i Simon sobre l'Antic Testament es desplaçava ara al cor del Nou Testament i, per tant, amb conseqüències molt més destructives.

Però, de la mateixa manera que els assassins de Déu del § 125 de la *Gaia ciència* no són totalment conscients de les implicacions de la seva acció, Reimarus -com bona part de la il·lustració alemanya, com veurem després- ocupa també en una posició peculiar: negant la possibilitat de qualsevol mena de revelació escriturària per estar sempre condicionada per la llengua, cultura i història d'un poble, creu trobar la possibilitat de salvar el paper de la divinitat i de la revelació en la llei natural-moral que articula la creació, és a dir, en l'antic llibre de la natura:

«així doncs certament la revelació no ha de ser necessària i l'home no ha d'estar constituït per a cap revelació... Roman un únic camí a través del qual quelcom pot esdevenir universal: el llenguatge i el llibre de la natura, la creació de Déu i les empremtes de les perfeccions divines que, com en un espill, es mostren clarament en els homes de tots els llocs i tots els temps, tan instruïts com incultes, bàrbars com grecs, jueus com cristians»³².

32. Lessing, *Fragments d'un desconegut* (GW, VII, p. 734).

Com si, després de la nova física, encara hom pogués apel·lar a l'equivalència entre llei natural i moral segons l'esquema del model timeic! En aquest sentit, Reimarus no fa més que invocar un visió de la natura que el segle anterior ja havia enderrocat, enderroc que pocs anys després Kant acabarà d'explicitar conceptualment amb la seva crítica: que no té el menor sentit cognoscitiu entendre el món fenomènic fora de les categories de l'enteniement -i.e. fora de marc conceptual-alfabètic de la nova ciència matemàtica-, i per tant que, tal com ja havia anticipat Hobbes, la «llei natural» no té res de «moral», ni la moralitat res a veure amb la natura. En aquest punt Reimarus, com en general el deisme il·lustrat, representa una més de les posicions inestables dins dels successius desplaçaments i ruptures que es produeixen al llarg de la Modernitat respecte a la tradició cristianomedieval.

De fet, caigut el llibre de la natura i problematitzat també el de l'Espectura, el conjunt de la cosmovisió timeica queda enderrocada i, per tant, és la totalitat del món natural i històric (en tant que *mundus*) que ara esdevé definitivament qüestionada: en aquest punt s'assoleix completament la «crisi de la consciència europea» i la sèrie de ruptures que defineixen la Modernitat arriba certament a la seva culminació. No és solament l'alfabet matemàtic de la natura qui impedeix la lectura de la realitat en termes que donin valor moral a l'existència humana, sinó que l'altre llibre, encara més estretament lligat al sentit de la vida i de la història, també apareix com a insostenible en els termes tradicionals. No hi ha doncs cap lectura possible amb «sentit» (humà, moral, teleològic) de la realitat? Pregunta decisiva i de resposta incerta en el darrer terç del segle XVIII i que explica que la filosofia alemanya del canvi de segle intentés remundanitzar la realitat mitjançant una nova i peculiar reelaboració del segon llibre.

3. La nova Espectura: la moderna filosofia de la història

Es a bastament conegut que, en el laberint de temes i polèmiques que esquitxen la darrera fase de la il·lustració alemanya i el sorgiment del romanticisme i l'idealisme, el tema de la religió (natural o revelada) ocupa un lloc cabdal, de manera que en Alemanya, potser més que en qualsevol altre país europeu, es constata la importància i centralitat filosòfiques que els efectes de la crítica bíblica i del qüestionament de l'Espectura tenen per a l'autocomprensió de l'home i el seu lloc en el món.

Davant d'aquesta situació, no ha de sorprendre l'aparició i progressiva consolidació d'un *tópos* que farà fortuna històrica, el tema de la *destinació de l'home* (*die Bestimmung des Menschen*): fórmula que ja expressa en ella mateixa com esdevé problemàtic allò que en el model timeicocristià no ho era,

ni tampoc encara en els autors del XVII anteriors a la crítica bíblica. La temàtica té com a data fundacional les *Consideracions sobre la destinació de l'home* publicades anònimament per J.J. Spalding el 1748. No deixa de resultar simptomàtic que un pastor luterà -després màxim responsable de l'església de Berlín- es plantegi la qüestió de la destinació de l'ésser humà al marge dels testimonis i respostes del text bíblic. En base a una argumentació en part hereva del leibnizianisme i en part de l'empatisme anglès de Hutcheson i Shaftesbury, Saplding defensa la presència intuïtiva de la divinitat en l'interior de l'home i, consegüentment, la immortalitat i l'apropament a Déu com el nostre destí.

L'immens èxit popular de l'obreta -veritable *Pia desideria* del públic il·lustrat, com se la coneixerà en referència al títol de Ph.J. Spener, fundador del pietisme- farà que se n'interessi el cercle intel·lectual berlinès i que finalment Nicolai, editor de la impotant revista de crítica literària *Briefe die neuesten Literatur betreffend*, en publiqui una recensió acompanyada de dos assaigs d'amis i col·laboradors seus: *Dubtes sobre la destinació de l'home* de T. Abbt i *Oracle sobre la destinació de l'home* de Mendessohn³³. Si bé Abbt manifesta les seves reticències sobre l'estatut i consistència de les tesis de Spalding, Mendelssohn defensa l'esperit de l'escrit encara que també reconeix mancances provatòries. En la correspondència sobre el tema (1762-1766), tots dos coincideixen en que sobre la immortalitat no es pot invocar el text bíblic puix no ofereix afirmacions concluints al respecte³⁴, de manera que sols resta la possibilitat d'una prova estrictament racional que depassi les febles intuïcions internes a que apel·la Spalding, i.e. d'una demostració que reprengui i actualitzi les raons del discurs final del Sòcrates platònic. Neix així el projecte del *Fedó o sobre la immortalitat de l'ànima*, que Mendessohn culminarà el 1767 com a resposta estrictament filosòfica (leibniziana) al tema de la destinació de l'home: en absència de tot suport bíblic per recolçar la tesi, sols la raó pot respondre i fonamentar tant la religió natural com l'anhel humà d'una existència més enllà de la vida sensible. L'obra de Mendelssohn esdevé així aquell «últim llegat de la metafísica dogmàtica» que, en paraules de Kant, constitueix «un monument que mai no perdrà el seu valor, de l'agudeza d'un home que coneix i domina tota la força d'un mode de coneixement que accepta i en el qual una crítica de la raó -en dubtar de l'afortunat avanç de tal procediment- troba un exemple permanent per posar a prova els seus principis a fi de confirmar-los o rebujar-los»³⁵.

33. Per al seguiment detallat de tota aquesta temàtica vegeu: D. Bourel, *Moses Mendelssohn*, París, Gallimard, 2004, pp. 192-200.

34. En la perspectiva alhora tradicional i il·lustrada del jueu berlinès Mendelssohn, la *Torà* sols consisteix en la transmissió de la llei moral, no pas en un text que contingui especulacions o dogmes metafísics o teològics.

35. Kant a C.G. Schütz, 11.1785 (Ak, carta 256).

En aquesta perspectiva, la crítica kantiana de la raó adquireix un nou sentit en relació als desplaçaments i ruptures de la modernitat: la resposta mendelssohniana³⁶ (i de la il·lustració alemanya en general) a la pregunta per la destinació de l'home no té tampoc legitimitat puix es basa en una metafísica i ontologia que ultrapassen les nostres capacitats. De fet, amb tal posició Kant no fa més que explicitar del tot les conseqüències de la caiguda del llibre de la natura en el segle XVII: tota metafísica de l'ésser que estableixi la unitat fisicomoral del *mundus* depassa els límits de l'experiència fenomènica i, per tant, no hi ha possibilitat de donar raó de les tesis cosmològiques, psicològiques o teològiques que comportava el model timeic antic i medieval. O dit en relació a l'altre llibre: enderrocada per la crítica bíblica l'ordre cosmo-històric de l'Esclusura, no hi ha possibilitat de recuperar-lo per un retorn més o menys actualitzat -*more leibniziano*, com és el cas de Reimarus o Mendelssohn- a la vella metafísica que suportava el llibre de la creació: si la crítica bíblica enderroca el *mundus* en el seu fonament revelat, la crítica de la raó l'enderroca en el seu fonament metafísic.

Ha de quedar, doncs, sense resposta la qüestió de la destinació de l'home -en darrer terme, del sentit de la realitat, de l'existència d'un veritable *mundus*-, un cop caiguts el llibre de la natura i de l'Esclusura? Paral·lelament a la seva dissolució crítica, el tema trobarà el seu replantejament: el 1777 Lessing, tot just després de difondre la crítica al Nou Testament de Reimarus, publica l'*Educació del gènere humà*; el 1784 Kant, partint de les conseqüències que el canon de la raó permet d'extreure en el seu vessant pràctic, publica la *Idea d'una història universal en intenció cosmopolita*. Allò que es perfila en tots dos textos, sobretot si es consideren conjuntament, és una veritable remundanització de la realitat des d'una lectura de la història que, tot i conservant certs aspectes de la visió teleològica del cristianisme, és independent ja de la lectura tradicional del llibre de l'Esclusura o, potser millor en cara, és justament el resultat de la crítica efectuada sobre la revelació.

D'una banda, Lessing independitza la sèrie temporal judaisme-Jesús-cristianisme (les tres etats del món) de la fe positiva, per reelaborar-la en termes d'educació històrica de la humanitat: allò que apareix en la contingència de tradicions, esglèsia, textos i dogmes històrics no és pròpiament cap revelació transcendent, sinó el desenvolupament de la racionalitat i moralitat que progressen des d'un sentit extern d'imposició penal-coactiva a un sentit intern d'autèntica transformació de la consciència. La història, doncs, ocupa el lloc de la revelació en tant que desvelament i maduració de les exigències de la

36. Recordeu que efectivament tot l'important capítol del paral·logisme de la raó de la *Crítica de la raó pura* està destinat a rebatre les demostracions de Mendelssohn en el *Fedó*.

raó, i el llibre de l'Esriptura esdevé sols testimoniatge cultural de l'elevació de la humanitat a la seva plena racionalitat. Aquesta posició, tanmateix, no deixa de resultar insuficient almenys en dos sentits: d'una banda resta equívoc si les fites morals postulades ho són indistintament per a l'individu i per a la humanitat en el seu conjunt, d'altra banda manca una justificació de que efectivament tals fites siguin les claus d'una lectura correcta de fets històrics aparentment contingents. Es a dir, el text de Lessing avança una interpretació de la història sense analitzar-ne críticament el seu estatut i validesa. Serà justament Kant qui, sobre el rerefons de la tasca criticotranscendental i en successius opuscles a partir de la publicació de 1784, donarà el fonament teòric de la posició lessingiana³⁷.

Com que no hi ha la menor possibilitat de retorn a la metafísica ingènua del *mundus*, és palès que la racionalitat teoricocongnoscitiva no pot fornir cap principi per a una interpretació moral-teleològica de la història. Tanmateix, la raó en tant que pràctica exigeix la realització de la idea d'un món moral³⁸ i suposa necessàriament la convergència entre la causalitat natural i els fins de l'acció segons el deure moral³⁹. Per tant, en base a la raó pràctica, és lícit sostenir i postular una ordenació de les disposicions de la natura en nosaltres (capacitats i habilitats físiques i anímiques) en funció de les metes racional-morals⁴⁰. Al seu torn, però, cal diferenciar entre els fins estrictament individuals de la moralitat com a interioritat intencional i els fins col·lectius de la moralitat com a sistema de normes intersubjectives susceptibles de coacció externa -diferenciació que justament no feia Lessing-, de manera que tan sols els segons -és a dir, les metes jurídiques- són pròpiament aplicables a la història humana en tant que desenvolupament de l'espècie⁴¹. Així doncs, sota les idees-fins del dret (constituïció republicana, federació d'estats, pau perpètua) és possible d'establir una exegesi dels fets històrics que mostri el seu avanç i desplegament teleològics. Tal interpretació dóna lloc a un text escrit en què es reordenen i unifiquen la natura i l'acció humanes. I tal narració o «novel·la de la història» podrà així jugar el paper d'una nova Esriptura que recomposi el *mundus* des d'una teleologia de l'acció humana en el temps:

«Certament és un projecte estrany i aparentment absurd voler redactar una història segons una idea de com hauria d'anar el curs del món si hagués

37. Per a tota aquesta temàtica, remeto a l'exposició detallada del meu estudi: *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona, 1997.

38. Kant, KrV, A 808/B 836

39. Kant, KrV A 815/B 843

40. Kant, *Idea d'una història universal en intenció cosmopolita*, §§ 1-3 (Ak, VIII, p. 18-20).

41. *Ibid.*, § 5 (Ak, VIII, p. 22).

d'adequar-se a certs fins racionals, ja que amb aquesta intenció sembla que només pugui fer-se una *novel·la*. Ara bé, si és permès d'acceptar que la natura, fins i tot en el joc de la llibertat humana, no es comporta sense pla ni intenció final, llavors aquella idea podria esdevenir enormement útil; i encara que nosaltres siguem massa curts de vista per entreveure el mecanisme secret del seu dispositiu, aquesta idea hauria de servir-nos de fil conductor per exposar com a *sistema*, almenys en el conjunt, allò que, en cas contrari, seria un *agregat* caòtic d'accions humanes»⁴².

Tot i reconèixer modestament que nosaltres sols «volem veure si aconseguim trobar un fil conductor per a una història com aquesta, deixant que sigui la natura qui produeixi l'home en situació de redactar-la»⁴³, Kant ja s'erigeix almenys en autor del guió fonamental de la nova narració mundanitzadora:

«En efecte, si hom arrenca de la història *grega* -la qual ha conservat i dona testimoni de qualsevol altra història més antiga i coetània-; si hom ressegueix fins als nostres dies la seva influència en la formació i deformació del cos estatal del poble *romà* que s'engolí l'estat grec, i la influència d'aquell en els *bàrbars* que al seu torn el destruïren; si hom afegeix *episòdicament* la història estatal d'altres pobles tal com ens ha arribat gradualment el seu coneixement a través d'aquelles nacions il·lustrades, aleshores hom descobrirà un curs regular de la millora de la constitució estatal en la nostra part del món -que versemblantment algun cop donarà les lleis a totes les altres»⁴⁴.

D'aquesta manera el problema de la destinació de l'home troba la seva resposta crítica -ja no ingènuament dogmàtica com en Spalding o Mendelssohn- en la filosofia de la història sorgida de la raó pràctica. Filosofia de la història que, al seu torn, permetrà a Kant prosseguir l'exegesi moral-jurídica de l'Esclusura oberta per la crítica bíblica: ja sigui en la línia de la interpretació spinozista del *Pentateuc* com a text de teologia política sota l'aspecte de text revelat⁴⁵, o en la línia de Reimarus-Lessing d'interpretació de la figura de Jesús com a mestre moral⁴⁶.

Doncs bé, com l'antiga Esclusura i teologia cristianes «vet ací que la filosofia pot tenir també el seu *quiliasme*, però un quiliasme que no és en absolut fantasiós»⁴⁷, a saber, l'apropament assíptòtic de l'espècie -vertader subjecte d'immortalitat col·lectiva⁴⁸- a les fites del dret:

42. *Ibid.*, § 9 (Ak, VIII, p. 29).

43. *Ibid.*, intod. (Ak, VIII, p. 18).

44. *Ibid.*, § 9 (Ak, VIII, p. 29).

45. Vegeu al respecte l'opuscle *Conjectures sobre el començament de la història humana*.

46. Vegeu la segona part de *La religió dins dels límits de la mera raó*.

47. *Ibid.*, § 8 (Ak, VIII, p. 27).

48. *Ibid.*, § 3 (Ak, VIII, p. 20).

«Ara bé, si l'espècie humana significa -tal com és usual en aquest sentit- el tot d'una sèrie de generacions que va vers l'infinit (indeterminable) i hom accepta que aquesta sèrie s'apropa incessantment a la línia de la seva destinació que discorre al seu costat, llavors no hi ha cap contradicció a dir que li és asimptòtica en totes les seves parts i que alhora conjuntament es troba amb ella, o amb altres paraules, que cap membre de les generacions del gènere humà assoleix completament la seva destinació sinó únicament l'espècie»⁴⁹.

Ara bé, aquesta narració, novel·la o escriptura de la història basada en la raó pràctica -i.e. en l'exigència que la llei moral tingui sentit i, per tant, que el bé suprem pugui pensar-se com a realitzable⁵⁰- té un fonament peculiar. D'un pla de la providència (de Déu o de la raó) a través de la història vers les fites jurídiques no tenim en absolut cap dada objectivable -i.e. això no ens apareix en cap experiència espaciotemporal- i, per tant, no pot constituir pas objecte de coneixement *sensu stricto*. Lluny, doncs, de tractar-se d'una narració demostrada (saber o ciència en sentit fort), es tracta en Kant d'una creença o postulat. Això sí, d'un postulat que, per ser subjectivament consubstancial a l'autoposició legisladora de la raó, «no tinc necessitat de demostrar aquesta pressuposició; és l'adversari qui ha de demostrar, car jo em recolço en el meu deure innat...»⁵¹.

Sens dubte aquesta teleologia de la història és l'única afirmació coherent amb la posició moral de l'ésser humà. Però tractant-se d'una tesi derivada justament de les exigències morals, és quelcom més que un acte de voluntat i, per tant, una simple projecció de la bona voluntat? L'home moral, que viu i actua segons una llei que l'obliga a realitzar el bé suprem, se situa efectivament en una dinàmica concordant amb la de la filosofia de la història i no pot creure en altra cosa que en la validesa de tal narració: tal situació, però, va més enllà d'un activisme moral, potser certament heroic, però susceptible finalment -com tot voluntarisme de l'acció- de desencant davant els mals del món? L'antic llibre de l'Escriptura també articulava una ordenació teleològi-

49. Kant, *II Recensió a Herder* (Ak, VIII, p. 65)

50. «Així si fos impossible el bé suprem segons regles pràctiques, llavors també la llei moral, que obliga a formentar-lo, hauria de ser fantasiosa i, en establir-se sobre un fi fictici i buit, també falsa en ella mateixa» (Kant, KpV, dialèctica; Ak, V, p. 114).

51. Kant, *Teoria i praxi*, III (Ak, VIII, p. 309). Tant o més clarament encara ho expressarà poc després Fichte: «Aquesta és la vertadera fe; aquest ordre moral és allò diví que nosaltres acceptem. Es construeix a través de l'obrar correctament. Aquesta és l'única confessió de fe possible: jovialment i valentment dur a terme allò que cada cop el deure ordena sense dubtar o meditar sobre les conseqüències. Així allò diví esdevé en nosaltres viu i real... Aquest mateix ordre moral vivent i actuant és Déu; no necessitem de cap altre Déu i no en podem aprehendre cap altre» (*Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món*; SW, V, p. 185-186).

ca dels fets vers la promesa futura del mil·leni terrestre i el retorn de tot al Pare, però ho feia amb l'aval que li donava el seu pretès estatut revelat. No hi ha res semblant a una *prova* o *verificació* -o *intuïció*, en termes kantians- de la nova filosofia de la història?

Que el problema no és secundari ho mostra fefaentment que el mateix Kant, en el seu darrer escrit sobre la qüestió⁵², es planteja seriosament que «ha de presentar-se alguna mena d'experiència en el gènere humà que, com a succés, indiqui una característica i una capacitat de ser *causa* del seu avanç vers el millor i, atès que aquest progrés ha de ser efectuat per un ésser dotat de llibertat, de ser-ne l'*autor*»⁵³. Analitzades les diferents possibilitats, la resposta del filòsof consisteix a afirmar que hi ha una mena de «prova estètica» de la tesi: els successos de la revolució a França troben «en l'ànim de tots els espectadors (que ells mateixos no estan implicats en aquest joc) una *simpatia* en el desig propera a l'entusiasme -l'expressió del qual fins i tot comportava un perill- i que, per tant, no pot tenir cap altra causa que una disposició moral en el gènere humà»⁵⁴. Deixant a part el peculiar estatut de tal «prova», almenys convé subratllar que *sensu stricto* tampoc demostra allò que pretèn: a tot estirar, mostraria que hi ha efectivament una «disposició moral en el gènere humà», però que tal disposició impliqui necessàriament un progrés constant dels esdeveniments sociohistòrics vers el millor és una altra cosa. En els termes de les tres alternatives que presenta Kant en l'assaig⁵⁵: tal disposició moral potser és efectivament incompatible amb la tesi terrorista, però tant pot ser compatible amb l'eudemonisme del progrés com amb l'abderitisme d'una successió de cicles indiferents a qualsevol mena de connotació moral.

En la línia de dotar de força provatòria al moralisme de la nova Escripura de la narració històrica s'assajarà immediatament un altre camí: que el mateix esperit humà, per la seva constitució interna, mostri l'efectivitat del seu dinamisme teleològic en tant que ja s'ha anunciat el fi a assolir i, per tant, s'ha fet visible que tal assoliment passa necessàriament pel seu progressiu desplegament temporal. Tal assaig comporta dues afirmacions cabdals: que el/la fi ja s'ha anticipat en la història i que tal anticipació concorda amb la integritat de capacitats de la consciència. Per tant, implica dues recer-

52. L'article de 1797 *Replantejament de la pregunta: Si el gènere humà es troba en progrés constant vers el millor*, incorporat l'any següent com a segona part d'*El conflicte de les facultats*.

53. Kant, *Conflicte de les Facultats*, II, § 5 (Ak, VII, p. 84).

54. *Ibid.*, § 6 (Ak, VII, p. 85). Per a una discussió dels aspectes «retòrics» de la narració kantiana, corroborats justament per aquesta prova de tipus estètic, vegeu: J.F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, París, Galilée, 1986..

55. *Ibid.*, § 3 (Ak, VII, p. 81-82).

ques complementàries: trobar el moment històric en què la humanitat ja ha assenyalat la seva completud final, i demostrar que tal exemple de humanitat anticipava efectivament la totalitat de potencialitats humanes a desenvolupar. Si volem, una represa de l'esquema bíblic de la promesa i la seva realització, on ara el «poble escollit» -model de tota humanitat futura- ja no ho serà per la revelació de Déu als seus profetes sinó perquè s'hi s'anticipa completament el model d'humanitat.

En la consolidació d'aquest esquema juga un paper decisiu el desplaçament a Alemanya de la «polèmica dels antics i moderns» esdevinguda en la França del finals del XVII⁵⁶. La discussió francesa s'havia tancat amb un equilibrat repartiment de mèrits i rendiments culturals: si els antics ens superen per geni i gust constituint un model permanent de creativitat poètica i sociabilitat humana, els moderns els superem en coneixement científic i domini tècnic sobre la realitat. En Alemanya la polèmica es rep mediatitzada per la «qüestió homèrica» i la traducció dels grecs (Wieland), la discussió sobre el classicisme en l'art grec (Winckelmann, Lessing) i el redescobriments del tema de la bellesa en *El Convit*⁵⁷, de manera que el lloc dels «antics» passa a ser ocupat exclusivament pels «grecs» com a veritable paradigma d'excel·lència humana. Schiller, en les *Cartes per a l'educació estètica de la humanitat* de 1795, farà confluïr aquesta temàtica literària i estètica amb la filosofia de la història kantiana que ell mateix havia assumit íntegrament en el discurs d'incorporació a Jena de 1789 (*Què és i amb quina finalitat hom estudia història universal?*). El resultat de tal confluència donarà el canon de la filosofia de la història de l'idealisme.

D'una banda, el poble grec representa un model en la mesura que s'hi manifesten de forma integrada i completa la totalitat de facultats espirituals, tant de tipus estètic, com cognoscitiu o pràctic: l'home grec, com a unitat d'artista, filòsof, poeta, polític en la mateixa persona, és el paradigma de tota humanitat futura⁵⁸. Tanmateix, aquesta anticipació completa de l'ideal a assolir havia de passar necessàriament per la seva desintegració i especialització progressives en cadascun dels àmbits i facultats humanes: en aquest sentit, els moderns -amb el seu esperit analític, calculador i científic- signifiquen el màxim grau de dispersió⁵⁹ que, en el pla polític, correspon al procés revolucionari francès amb l'atomització de la societat en individus aïllats i l'apari-

56. Vegeu al respecte l'excel·lent reconstrucció històrica del procés en: M. Fumaroli, preface a *La Querelle des Anciens et des Modernes*, París, Gallimard, 2001.

57. Vegeu: J. Tamminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, L'Hàia, Nijhoff, 1967).

58. Schiller, *Cartes per a l'educació estètica de l'home*, especialment carta VI.

59. *Ibid.*

ció de l'estat modern com a màquina⁶⁰. Es dibuixa així una sèrie d'estadis necessaris pels quals ha de transitar el gènere humà, de manera que, si bé poden ser abreujats o allargats per diverses circumstàncies empíriques, no poden ser alterats i determinen *a fortiori* l'ordre i disposició de la història⁶¹. Arribats els moderns al nivell màxim de desintegració amb la cultura de la Il·lustració, s'imposa la tasca de reunificar allò escindit i, per tant, de recuperar l'ideal grec incorporant allò aconseguit en el desenvolupament històric: tasca integradora encomanada a l'educació artística d'un estadi estètic d'inici imminent, després del qual s'assolirà a la fi l'estadi moral profetitzat per la narració kantiana⁶².

Si a tal compensació se suma la justificació transcendental -en part a partir de la tercera crítica de Kant i en part a partir de la *Doctrina de la Ciència* de Fichte- de l'estructura de la consciència en funció de tres impulsos (sensible, formal, del joc) que s'integren justament en l'experiència estètica com a vehicle d'unificació i formació superiors⁶³, obtenim llavors el fonament teòric de l'exegesi historicoempírica de Schiller. Ara la filosofia de la història ja no es merament una creença basada en la moral, sinó que deriva necessàriament dels principis constitutius de la consciència i de la realitat.

Si Kant havia limitat el saber per deixar lloc a la fe⁶⁴ -o, a tot estirar, a una «saviesa»⁶⁵-, Hegel, hereu directe de l'operació schilleriana, podrà fer de la creença en el progrés històric veritable saber (*Wissenschaft*) en tant que derivat de l'estructura categorial de la *Lògica* i del seu necessari desplegament en la filosofia de l'esperit. Així la novel·la històrica kantiana esdevindrà el nou llibre que revelarà com la raó governa efectivament el curs del món -des de l'aparició i dissolució de l'*eticitat* grega en l'abstracció de la *moralitat* cristiana i moderna fins assolir la síntesi finalment de totes dues en l'estat postrevolucionari-: «el contingut de la història del món és raonable; una voluntat divina regeix poderosament en el món, i no és tan impotent per no determinar-ne el gran contingut»⁶⁶.

La filosofia de la història, ocupant el lloc de l'antic llibre de l'Espectacle, a compleix igualment la seva funció: mostrar que l'existència i acció humanes en el món no són absurdes, que té sentit sostenir una destina-

60. *Ibid.*, carta V.

61. *Ibid.*, carta XXIV.

62. *Ibid.*, cartes XXV-XXVII.

63. *Ibid.*, cartes X-XXI.

64. Kant, KrV, B XXX.

65. Vegeu el meu article: *Bondad y sabiduría en Kant*, Endoxa, Madrid, UNED Facultad de Filosofía, nº 18, 2004, pp. 209-226.

66. Hegel, *Lliçons sobre la filosofia de la historia universal: La raó en la història*, Barcelona, Edicions 62, p. 83.

ció del gènere humà i, per tant, que, malgrat la destrucció de la unitat fisico-moral del cosmos antic i medieval, podem seguir parlant en termes de *mundus* en base al desplegament progressiu de la raó. En aquest punt, la crisi i ruptura oberta per la moderna crítica bíblica, es tanca amb una veritable reconstrucció de l'ordre del món, d'entrada sociohistòric.

Ara bé, si té sentit plantejar aquesta remundanització de la realitat a través de la història, això indica almenys que la natura -i.e. el conjunt d'elements i forces que, com a base material i orgànica de l'home i del entorn, constitueixen el lloc i l'instrument de la nostra acció- ha de permetre (o estar configurada en funció de) aquella efectuació, és a dir, que la natura, més enllà de la consideració amundana de la nova ciència fisicomatemàtica, admet un altre tractament com a terreny de realització de les fites racionals. En poques paraules, des del nou llibre de la filosofia de la història -no pas des de la metafísica de l'ésser del model timeic acríticament assumida- es podrà intentar reescriure també el llibre de la natura en termes de cosmicitat.

Tal operació albira ja en l'obra kantiana quan, prenent justament com a punt de partida la destinació moral de l'home com a fi final (*Endzweck*), llegeix la natura com a conjunt de mitjans, disposicions i habilitats estructurades per fer realitzables les metes juridicomorals de la història⁶⁷. Des del moment que es legitima -dins dels límits del discurs reflexionant- una comprensió de la natura en termes de finalisme i fins últims, és clar que la realitat fenomènica apareix conceptualitzada en una dimensió molt diferent de la del simple mecanicisme de la física moderna. Serà en el programa fundacional de l'idealisme en dels tres joves amics de Tübingen, on aquesta remundanització de la natura adquireix el seu significat ple:

«Donat que tota la metafísica venidora caurà en el camp de la *moral* -qüestió de la qual Kant només ha donat un *exemple* amb els seus dos postulats pràctics, sense haver-la *exhaurida*-, per això aquesta ètica no serà altra cosa que un sistema complet de totes les idees o, el que és el mateix, la representació de *mi mateix* com un ésser absolutament lliure. Amb l'ésser lliure, conscient de mi mateix, sorgeix igualment tot un món -del no-res-: l'única veritable i pensable *creació a partir del no-res*. Aquí davallaré fins al camp de la física; la qüestió és aquesta: com ha d'estar constituït un món per ser moral? Voldria donar nova volada a la nostra física que avança prou lentament i feixugament arran dels experiments. Doncs, si la filosofia forneix les idees i l'experiència les dades, podem per fi atènyer la física en general que espero de les èpoques futures. No sembla que la física actual

67. Kant, KU, §§ 82-84. Temàtica represa més sistemàticament en la clàusua addicional primera de *El programa més antic de sistema de l'idealisme alemany*.

pugui satisfer un esperit creador com ho és el nostre, o com hauria de ser-ho»⁶⁸.

Tenim així definit el projecte d'una nova física especulativa o «filosofia de la natura» en tant que remundanització de la *physis* des de les exigències de la realització de la raó: ja sigui pensant la natura com a progressiva producció inconscient de les forces, òrgans i funcions que retornen reflexivament sobre si en la consciència (Schelling), ja sigui entenent-la com a alienació espaciotemporal de l'absolut en el seu camí vers la recuperació de si mateix com a esperit (Hegel). En qualsevol cas, com a comprensió de la natura des del sentit de la totalitat com a *mundus* reclamat per la dimensió històrica inherent a la realització de les estructures racional-morals.

Sota el fil conductor del llibre de l'Espectura s'entenen doncs molts dels desplaçaments, crisis i replantejaments del pensament modern que, d'altra manera, són insuficientment considerats o interpretats en la historiografia habitual. I en la mesura que la nova escriptura de la filosofia de la història permet de recuperar el llibre de la natura, convé també subratllar que la Modernitat, a través d'aquest procés, acaba estabilitzant-se en la reconstrucció d'un *mundus* que, certament ja no és *bell i bo* en l'immediat sentit físic-moral del model timeic, però que manifesta igualment la seva cosmicitat: això sí, ara per una justificació des de les exigències historiconaturals que comporta la posició de la subjectivitat lliure.

68. El programa més antic de sistema de l'idealisme alemany (Hegel, Werke, I, p.234)