

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

ANVARI

DE LA

SOCIETAT CATALANA

DE FILOSOFIA

II

BARCELONA

1988

© Societat Catalana de Filosofia, filial de
l'Institut d'Estudis Catalans
Dipòsit Legal: B-22528-1988
I.S.B.N.: 84-7283-124-8
I.G. Santa Eulàlia - Santa Eulàlia de Ronçana

EL PROBLEMA DELS ORÍGENS DE LA MODERNITAT

Si, amb caràcter general, preguntar-se pels orígens d'un període històric exigeix la prèvia caracterització del període pel qual ens preguntem, això és encara més necessari tractant-se, com és aquí el cas, d'un període de la història de la filosofia, és a dir, de la història d'aquella disciplina que es defineix ella mateixa com a comprensió conceptual de la realitat. Des del moment que tota la formulació filosòfica intenta d'exposar en una categorització sistemàtica i raonada allò que constitueix la veritat darrera de les aparences, el seu estudi genètic sols pot ésser emprès fonamentadament després d'haver determinat amb la màxima distinció els diferents modes essencials de comprensió de la realitat en què la mateixa filosofia se'ns palesa.

Ara bé, aquesta tasca prèvia de delimitar les èpoques fonamentals de la filosofia tampoc no pot ésser feta des de fora de la seva història —llevat del cas que, des d'una errònia interpretació idealista, pretenguéssim d'efectuar una construcció *a priori* dels continguts de l'esdevenir històric *a posteriori* (filosofemes), cosa clarament impossible—; la qual cosa ens insereix dins un cercle que sols pot ésser trencat d'una manera: prenent com a punts de referència epocal per a la història de la filosofia aquelles formulacions que, en si i per a si mateixes —i, per tant, necessàriament per a nosaltres com a llurs historiadors—, apareixen configurades com a modes unitaris i essencialment diferents d'entendre la realitat i al voltant de les quals se'ns agrupa espontàniament tota una sèrie d'autors.

Puix que el nostre objecte és l'aclariment dels antecedents d'allò que anomenem *filosofia moderna*, quina formulació considerem com a punt referencial i delimitació essencial d'aquest període i, en concret, del seu

començament? Prenem Descartes, i això per dos motius: perquè escriu conscientment la seva obra de maduresa com l'encetament d'una nova racionalitat enfrontada a tota la filosofia anterior, i perquè tots els autors que van del XVII al XVIII són d'una manera o altra *cartesians* (des de la lectura materialista que fa Hobbes a la innatista dels platònics de Cambridge, de l'espiritualisme de Berkeley a l'ontologisme de Malebranche, des de la metafísica geomètrica de Spinoza i Leibniz a la interpretació genètico-psicològica de Locke o Hume).

Què caracteritza essencialment la comprensió de la realitat que inicia Descartes i que, a través de totes les formes de cartesianisme, roman com a definidora de la Modernitat filosòfica? En el *Tractat del Món*, el seu primer text acabat i fora ja dels tèrbols escrits de joventut, trobem expressat amb molta precisió allò que serà el fonament de l'ontologia i ciència modernes:

«No és el meu projecte d'explicar, com fan els filòsofs, les coses que hi ha efectivament en el veritable món, sinó tan sols de fingir-ne un al meu gust, on no hi hagi res que els esperits més incultes no puguin concebre i que pugui ésser creat tal com jo l'hauré fingit.

Si hi posés la més petita cosa fosca, podria passar que, amb aquesta foscor, hi hagués alguna contradicció amagada sense adonar-me'n, i així, sense pensar-hi, suposaria una cosa impossible. En canvi, en poder imaginar distintament tot allò que hi poso, és cert que, per més que no hi hagi res de semblant a l'antic món, Déu ho pot crear en un de nou: car pot crear totes les coses que podem imaginar» (*Tractat del Món*; Ed. Adam & Tannery, vol. XI, p. 36).

Si deixem de banda la irònica referència a la filosofia escolàstica, el text ens apareix centrat al voltant de dues tesis:

1. L'essencial del món rau en aquella construcció que se'ns apareix com a exempta de tota contradicció possible: la qual cosa, tenint em compte que només els procediments matemàtics de l'enteniment gaudeixen d'aquesta condició, vol dir que la realitat ha d'ésser pensada necessàriament des de la pura determinabilitat matemàtica, que l'ens és allò susceptible de matematització i de càlcul.

2. Des del moment que quelcom és construïble en l'esquematisme matemàtic de la ment, i solament per aquest motiu —diu Descartes—, pot ésser creat: en conseqüència, el procés de determinació matemàtica és, alhora, la clau del procés d'efectuació de la realitat. L'ens és així allò susceptible d'una indefinida producció i reproducció a partir de la seva constructibilitat físico-matemàtica.

En comprendre la realitat com a matematizable i, per això mateix, com a productible, Descartes inaugura en el *Tractat del Món* una nova època ontològica, dins la qual ell mateix s'anà endinsant —la sisena part del *Discurs del Mètode* com a explicitació del moment tecnològic de la ciència moderna, les *Meditacions metafísiques* com a fonamentació última de la validesa del model matemàtic—, nova època que, malgrat els límits

cronològics fixats per la historiografia, continua determinant essencialment la nostra intel·lecció i el nostre apropament al món que ens envolta.

Destriades les tesis cabdals de la comprensió moderna de l'ens, podem preguntar-nos ara per llurs precedents, és a dir, per aquella xarxa de significacions anteriors que feren possible el sorgiment del cartesianisme. Dit de manera més concreta: des de quins pressupòsits històrics pogué Descartes determinar la realitat com a matematitzable i productible?, quines són les arrels que nodreixen l'arbre de l'ontologia mecanicista en el seu doble vessant teòric i tecnològic?

La comprensió dels fenòmens com a *quantum* de matèria que es mou descrivint trajectòries geomètriques (*res extensa*) comporta la desaparició de tot concepte qualitatiu i, alhora, de tota diferència qualitativa entre els diferents àmbits fenomènics: la realitat és reduïda a un sol mode essencial d'ésser i, amb això, és unificada l'aparent diversitat d'objectes sensibles. L'homogeneïtat de l'univers cartesià —i modern— és tan oposada al model cosmològic pluralista de la ciència antiga i cristiano-medieval que tan sols podia brollar d'un marc de pensament que ja hagués esborrat —d'una manera o altra— les rígides divisions que definien les regions òntiques de la sistematització aristotèlica: entre l'ontologia substancialista (amb la seva metodologia observacional-inductiva) de la tradició peripatètica i la mecanicista (amb una metodologia constructivo-experimental) de la Modernitat, cal ubicar el pensament renaixentista —amb tota la complexitat que implica— com a període de transició en el qual la descomposició d'una comprensió de la realitat (aristotelisme) adobà el terreny per al sorgiment d'una altra (Modernitat).

Particularment, respecte a allò que suposa la unificació ontològica del cartesianisme envers l'aristotelisme, és clar que darrera d'ella trobem:

- 1) La supressió de la dualitat cosmològica entre el món sublunar i el supralunar. Pas ja preparat pel Renaixement en afirmar el neoplatonisme l'existència de forces còsmiques de simpatia i antipatia que s'entenen per igual en totes les regions de l'univers: el macrocosmos celest i el microcosmos terrenal-humà no són ja qualitativament diferents per als renaixentistes, sinó que reflecteixen mútuament una mateixa realitat espiritualment animada.
- 2) La supressió de la dualitat entre els *naturalia* i els *artificialia*. En aquest punt s'avança també tota la tradició hermético-alquimista del Renaixement en mantenir la identitat entre els fenòmens de producció natural i els taumatúrgics de l'artesa, puix que ambdós són manifestacions del caràcter creatiu de la força vital que ho anima tot.
- 3) La supressió de la dualitat entre els fenòmens naturals i sobrenaturals. També aquí l'averroisme paduà havia desbrossat el camí en substituir aquesta diferència essencial per la simple distinció quantitativa entre allò que esdevé en la natura ordinàriament o extraordinàriament, ambdós casos, però, deguts al mateix dinamisme de les forces físiques.

D'altra banda, des del moment que el pensament renaixentista redueix l'univers jerarquitzat de l'aristotelisme a la vitalitat d'un sol principi

còsmic (ànima del món del neoplatonisme, enteniment separat de l'ave-roisme, gran animal de l'hermetisme, etc.) i afirma ensems la manifestació d'aquest principi a través de les analogies físiques (alquímia, astrologia) i espirituals (càbala, hermenèutica profètico-religiosa, mil·lenarisme), es fa possible l'especulació per tal d'aconseguir un simbolisme universal de la totalitat còsmica, el coneixement del qual garantiria l'efectuació pràctica del caràcter hermètic associat per aquests corrents a l'home (*natura media*, *logos* de Déu, taumaturg de la matèria-mare, etc.). La idea d'aquest simbolisme universal que ens obriria la ment a qualsevulla qüestió és justament el precedent i punt de partença del jove Descartes cap a la *mathesis universalis* de les *Regles*, tal com encara es trasllueixen dels seus escrits del 1619:

«Així com la imaginació fa ús de figures per a concebre les coses corporals, l'intel·lecte fa ús de certs cossos sensibles (com el vent i la llum) per a representar-se les coses espirituals: d'aquesta manera, com a filòsofs pregons, podem conduir la ment al coneixement d'allò sublim» (*Cogitationes privatae*, Ed. Adam & Tannery, vol. X, p. 217).

La unificació de les diferents regions còsmiques de l'aristotelisme en un model panpsiquista i la tematització d'un únic saber simbòlic de la totalitat, constitueixen així la mediació històrica a través de la qual Descartes arribà a l'ontologia mecanicista, com a reducció de la realitat vital del renaixentista a fenomen espai-temporal construïble amb les idees clares i distintes d'un simbolisme matemàtic que substitueix ara l'anterior funció de la càbala.

D'igual manera, la segona de les tesis ontològiques de la Modernitat —la productibilitat de l'ens— s'arrela dins el cor mateix del paradigma categorial renaixentista: la pluralitat d'escoles i doctrines d'aquest període s'esvaeix quan considerem l'aspecte prometeic que hom atribueix a les ciències i a l'activitat tecnològica que generen. El triomf social d'artesans i enginyers, la revaloració del treball en el món per la Reforma, el caire tecnocràtic de les utopies del XVI, la taumatúrgia de l'alquimista, la proliferació de la màgia i les ciències ocultes com a domini de les forces naturals, les sectes il·luminades que prediquen la salvació per la saviesa universal, són sengles manifestacions d'una mateixa aspiració: l'alliberament de la humanitat pel conreu d'un saber aplicat capaç de dominar i transformar la natura, l'assoliment del poder sobre la realitat mitjançant la manipulació tecnològica dels fenòmens.

Certament Descartes i la Modernitat no tematitzen la productibilitat de l'ens en el sentit críptico-hermètic dels renaixentistes, sinó a través de la utilització de la idea de mecanisme automàtic —també d'origen renaixentista, tanmateix— com a model interpretatiu del fenomen i del procés tecnològic; és igualment cert, però, que l'associació essencial que estableix el cartesianisme entre el moment teòric i aplicat del saber —entre la comprensió del món com a mecanisme i la producció mecànica del món— no tan sols reprèn l'essencial del mil·lenarisme renaixentista, sinó que fa històricament efectiva l'aspiració del Renaixement al domini tècnic de la

realitat com a única forma de veritat cognoscitiva. Que l'arbre cartesià de la ciència s'arrelhi en la metafísica i, mitjançant la física, fructifiqui en la medicina, la mecànica i la moral —com tres ciències aplicades del mateix model mecanicista— no és de cap de les maneres casual: segons les exigències prometeiques dels renaixentistes, saviesa equival a manipulació, d'aquí que la metafísica cartesiana demostrï la seva veritat en la producció tècnica del món. El moment teòric i tecnològic no són diferents dins la ciència moderna, sinó que es compenciren: en certa mesura l'ontologia mecanicista ve a ésser aquella construcció teòrica que permet d'assolir el projecte de domini pràctic formulat abans pels renaixentistes. Com rigorosament expressa Heidegger:

«Als fenòmens essencials de la Modernitat pertany la seva ciència. Un fenomen equivalent pel seu grau és la tècnica de les màquines. Hom no pot malinterpretar-la com una mera aplicació pràctica de la ciència matemàtica de la natura. La tècnica de les màquines és una transformació peculiar de la pràctica, de manera que és justament aquesta la que demana l'aplicació de la ciència matemàtica de la natura. La tècnica de les màquines roman el més clar i més clar contrafort de l'essència de la tècnica moderna, que és idèntica amb l'essència de la Metafísica moderna» (*Holzwege, L'època de la imatge del món; Gesamtausgabe, vol. V, p. 75*).

Amb això, no solament constatem els precedents de la Modernitat dins el Renaixement, sinó que se'ns ofereix alhora una hermenèutica del sentit de la filosofia moderna en general. A saber, des del moment que l'ontologia mecanicista del cartesianisme es fonamenta —dins el seu discurs— en el subjecte pensant i que —vista des de la seva gènesi— una tal ontologia és la realització efectiva del projecte de domini tècnic del Renaixement, ¿no se'ns apareix el subjecte modern —*res cogitans* de Descartes, *vis apperceptiva* de Leibniz, fins i tot l'*esperit* de Hegel— com el triomf històric del mag i de l'alquimista en llur desig d'assegurar-se el domini de la totalitat de les forces còsmiques?, ¿no se'ns mostra la racionalitat moderna com el procés de càlcul des del qual s'ordena i orienta la producció i reproducció tecnològica de la realitat?, ¿no se'ns palesa la subjectivitat moderna com a mera voluntat de poder, la veritat com a producció tècnica del món i la certesa com a càlcul correcte que ens assegura el control efectiu de tot el procés?

Les consideracions que fa Nietzsche de la història de la filosofia postplatònica poden ésser criticades per moltes raons, especialment per llur caràcter intuïtiu i en aparença poc fonamentat historiogràficament. Però crec que caldria rellegir-lo amb atenció quan, referint-se al pensament modern, escriu:

«La voluntat de veritat és un *poder-fer-segur*, un *poder-fer-veritable*, un *poder-fer-permanent*, un apartar de la vista aquell caràcter *fals* [del món sensible], una reinterpretació d'aquest com a *ens*. Així 'veritat' no és res que sigui allí i que estigui per trobar, per descobrir, sinó quelcom *que està per a produir* i que

*subministra el nom a un procés, o més encara, a una voluntat de subjugació que no té cap acabament en si: es tracta de posar-hi dins la veritat, com un *processus in infinitum*, com un *determinar actiu*, no pas com un ésser-conscient de quelcom que estigués ja afermat i determinat en si. No és sinó un nom per a la 'voluntat de poder'» (Nachlass; Ed. Schlechta, vol. III, p. 541).*

Que les arrels de l'ontologia i racionalitat modernes estiguin soterrades, a través de Descartes, en la voluntat de poder de l'hermetisme i de l'esoterisme renaixentistes, pot sorprendre i àdhuc destorbar una raó *more aeterno* que es vol lliure de supòsits, però en cap manera no ha de fer recular la tasca hermenèutica de comprendre el present a partir dels actes de dació significativa que el determinen genèticament des del passat. El jove Descartes, just a la llinda del camí que el portà de l'hermetisme de joventut al model matemàtic de maduresa, escrivia:

«Igual que els actors porten una careta per a dissimular el pudor del seu rostre, així jo, dins aquest teatre del món en què fins ara he estat espectador, avanço emmascarat» (*Cogitationes Privatae*; Ed. Adam & Tannery, vol. X, p. 213).

Llevar la careta de racionalitat absoluta i autofonamentada a la Modernitat i airejar les arrugues sovint amagades del seu rostre, és no tan sols una tasca historiogràficament necessària, sinó teòricament imprescindible si hom vol assolir, tal com la pròpia tradició filosòfica —fins i tot racionalista— ens demana, la comprensió totalitzadora de la nostra època —època que segueix essent, i potser més que mai, la de la ciència i tècnica modernes i el seu domini ja planetari—.

Salvi TURRÓ I TOMÀS