

EL PROBLEMA DELS ORÍGENS DE LA MODERNITAT

Sota la seva aparent ingenuïtat hi ha preguntes que són profundament trasbalsadores. Fins i tot, arriben a no tenir resposta real tan bon punt hom aplica un mínim d'atenció a llurs pressupòsits.

Demandar quan comença la Modernitat —l'etapa històrica que anomenem Modernitat—, quins són els seus trets essencials, quins autors engloba i què ens han aportat, és una d'aquestes preguntes que ara com ara no tenen una resposta única. Podríem dir que tan sols té respostes ideològiques. La filosofia, i com ella la història, no són en això gaire semblants a les ciències positives; en elles sí que, si la pregunta té sentit dins la ciència normal del moment, li donaran una resposta unànime i unívoca. Les ciències humanes, com menys pre-acoten llurs àmbits d'abast, menys capaces són de fer una cosa igual.

Preguntar-se avui per la periodització de la història —i això és el que realment fa la qüestió sobre l'inici o l'origen de la Modernitat— és obrir una caixa de Pandora d'on poden sorgir els resultats més sorprenents. A la llarga, és forçar la pregunta pel perquè de la primera i ingènua pregunta. És obligar a fer palès per a què volem la resposta i manifestar clarament cap a on volem portar el futur a la llum de la història dels fets passats. Demandar què és i quan comença la Modernitat implica distanciar-nos-en i desvelar per a què volem la idea d'aquesta etapa. I un postmodern no respondrà el mateix que un tomista, ni un científic el mateix que un literat.

Si tenim una experiència clara en aquests temps que es proclamen postmoderns, és que la teoria és anterior i creadora dels fets, àdhuc «històrics». A Grècia els filòsofs creien saber cap on anava la natura i ells amb ella. Després, els savis proclamaven de saber cap on anava el món,

tant si aparentment es complia el pronòstic com si no. Més tard el filòsof sabé per on anava la natura, però no ell. Sobre el fonament que primer era l'ésser i després la consciència, hom pretengué de fer natural el coneixement del mateix home i capaç l'hereu del filòsof de canviar fins i tot el món humà. Avui hom creu que en les qüestions humanes la raó no tan sols arriba *post festum*, sinó que sols hi arriba negativament, sobretot si la festa no s'ha ben acabat. Els filòsofs no tan sols escriuen «llibres sobre altres llibres», sinó que únicament en poden dir que ja no els agraden; potser únicament amb molta distància poden endevinar per què no els agraden.

Demandar què és o què fou la Modernitat exigeix d'advertir que si arrenclem els fets segons una teoria, la història que en sortirà haurà de dir-nos de bell antuvi que ja no hi som, en la modernitat, tot deixant-nos a les fosques pel que fa a una visió global —l'única veritablement filosòfica— d'on som ara i aquí. I, malgrat tot, necessitem formular-nos una història per a detectar globalment on no som i copsar puntualment alguns indicis de cap on anem, sense que ningú ho pugui esbrinar ben bé. La història és un macromodel que ens construïm per a fer una certa hermenèutica dels signes del nostre temps. I avui és molt clara la diferència entre un plànol i la realitat, entre allò que hi figura i el *mare ignotum* de més enllà.

El macromodel de la història el construïm ara amb tècniques lingüístiques i amb plena consciència d'estar treballant amb signes que ens remeten a altres signes, en una ressonància sense fi. Tan sols contraposant discursos d'una època amb altres d'anteriors i posteriors veiem brostar uns ordres i sistemes conceptuals, amb uns nuclis ben diferenciats. Tan sols per oposició, en textos diacrònics, apareixen unes semàntiques que ens fan veure mons diferents sota signes que semblaven iguals: per oposició de jocs de signes llueix el món propi de cada època històrica, sempre vist amb els nostres ulls i per al nostre profit.

Fent alçaprem en els nuclis lingüístics diversos, el contínuum gris de les generacions biològiques es fragmenta, es perioditza rellevantment, apareix la història. I, amb tot, no serà una història: neutral i objectiva, sinó el fruit de mil petites opcions tot i fent via pels milers de signes lingüístics dels discursos, a la llum del discurs de la pròpia vida, és a dir, de l'esforç per trobar aquell discurs que expressa menys inadequament la vivència de la pròpia vida. Amb la tria i ordenació dels fets passats, la història sempre expressa on volem arribar i amb quins mitjans. Preguntar-se per l'origen i essència de la Modernitat és voler un avui que ja la considera com a no moderna.

Des de la postmodernitat, amb una metodologia lingüística i una especialització medievalística, el que hom pot dir és que els trets més rellevants amb què la historiografia clàssica filosòfica caracteritza la Modernitat ja es donen als darrers segles de l'Edat Mitjana. Les conseqüències cal que les tregui cadascú: o la Modernitat està definida inadequament i cal reformular-ne els trets essencials, o cal fer començar el període molt abans que hom no pensava, o el mètode que imposa aquestes eleccions és defectuós.

Vegem-ne uns petits indicis, car el temps disponible no ens permet altra cosa.

El primer pot ésser d'ordre econòmic i social. Limitem-nos a anunciar-lo, per bé que un bon mètode historiogràfic per a la filosofia ha de tenir el sistema socio-econòmic contemporani d'un sistema filosòfic molt més en compte d'allò que és tradicional. Des de l'any mil —per posar una data ben fàcil de recordar— la societat es va vertebrant, cada cop més i més essencialment, segons les regles d'una economia de mercat. L'hegemonia agrària del feudalisme es capgira i esdevé evident el predomini urbà sobre el camp. Al segle XII els *goliards* ja senten el diner com a sobirà del seu món (*Carmina Burana: In terra summus*). Ja no són temps de relacions feudals entre els homes, sinó d'economia dinerària, una primera etapa pre-capitalista, tímidament homogènia amb el sistema socio-econòmic en què es desenvoluparà la Modernitat.

En segon lloc, destacaríem la presència nuclear en tota l'especulació del segle XIV de la problemàtica que genera l'oposició conceptual de subjectivitat i objectivitat en un sentit plenament modern. En efecte, l'augustinisme —tan present també en Descartes— evoluciona al llarg del segle XIII en l'Escola Franciscana fins a fer néixer un concepte d'esperit que es defineix actiu, que s'autorealitza en l'acte immament de conèixer i que es reconeix independent de tota causalitat dels objectes materials en el seu acte de conèixer-los. El seu conèixer ja no és percebre el món a través dels sentits i reproduir-lo fidelment, sinó un dir-se el món afilerant en discurs successives intuïcions atòmiques d'aspectes del món en seqüències actives de contacte immediat de l'esperit amb ells. Cada acte de contacte, ell mateix, en una impol·luta puresa, és un signe destinat a relacionar-se amb altres actes-signe fins a «dir el món» en un discurs que la realitat no imposa, sinó que l'esperit cerca des d'ell mateix i segons els seus interessos. Dins els límits del possible lògic i del contrast amb la realitat, l'esperit és qui construeix el seu món o mons, sempre parcials però fermament travats i extraordinàriament precisos en la formulació. El trencament amb la tradició epistemològica rememorativa, participativa o àdhuc, il·luminativa augustiniana és total, per exemple, en un Guillem d'Ockham. És l'esperit individual qui copsa àtoms cognoscitius seleccionats del món, els universalitza i necessaritzava amb principis *a priori*, i construeix ciències parcials per a uns fins determinats.

Potser és en l'àmbit polític on queda més clara la «modernitat» del nominalisme d'Ockham que agafem com a paradigma del pensament baix-medieval. Ell no accepta un aristotelisme polític averroïsta com el que preconitza un Marsili de Pàdua, el seu contemporani. L'aristotelisme polític de Marsili s'assembla massa a un teocratism metafísic invertit. La tesi política ockhamista és la separació neta de les dues institucions fàctiques que s'enfronten en aquell moment, l'Imperi i l'Església. Però encara concreta més amb vista al problema del moment. No és tan sols la relació Imperi-Església la que és en joc; la mateixa Església està en perill greu en opinió seva i de molts. En nom de la religió, el Papat reivindica poders suprems sobre l'Imperi: hom empra la fe per a l'adquisició de poder temporal. I això és pràctica simoníaca i doctrina herètica, defensades pels caps més alts de l'Església. Ockham fa, doncs, una crida a la defensa del bé comú de la societat eclesíastica que és la integritat de la fe. Tothom hi és compromès, en la defensa de la fe cristiana, sense possibilitat de

mediacions, distincions ni coaccions. En el seu *Dialogus*, Ockham va a proclamar ja el principi fonamental de la Revolució Francesa: llibertat, igualtat, fraternitat. No hauria urgint altra cosa si, en lloc de tractar-se d'un problema eclesiàstic, n'hagués estat un de civil. A la fi del primer període mercantil europeu, marcat pel diner i per l'esforç dels capdavanters de l'economia dinerària per a igualar-se amb l'aristocràcia de les armes i la propietat rural, els ideals de la Revolució Francesa estan clarament formulats.

I no cal dir com és viu el sentit de la individualitat, que exposarem com a tercer punt. La qüestió dels universals ocupà la intel·ligència europea a la primera meitat del segle XII. Al segle XIII està més que assimilada que res que sigui real no pot ésser altra cosa sinó singular. Al segle XIV, Ockham extreu tot el significat ètic i polític al fet que els universals no s'imposen a la ment des de fora d'ella. Entendre les realitats temporals o teològiques ja és un afer dels perits (*periti*); no n'hi ha prou amb el sentit comú, com creia la societat feudal. El perit, en consciència, ha de determinar què és veritat segons els postulats de la seva ciència. Cal que lliurement proclami la seva opinió i l'oposi a la d'altres perits fonamentats en postulats diferents. I és responsabilitat de cada creient o cada súbdit optar en consciència per l'opinió pericial que li sembli més encertada, i obrar en conseqüència. És la consciència individual del perit i de l'home del carrer allò que determina en última instància la conducta de cada un. Tan sols el dogma es pressuposa comú en el terreny de la fe, i la necessitat d'assolir unes fites concretes ben discutibles justifica el poder coactiu de l'autoritat civil. Més enllà d'això tan sols resta la llibertat de les consciències individuals com a guia de les conductes. Estem en plena lliure interpretació.

Són suficients aquests pocs exemples generals per a insinuar que la vella caracterització del període històric de Modernitat —racionalisme, individualisme, subjectivitat, llibertat— són insuficients. Són característiques massa genèriques, en tot cas, per a separar la Baixa Edat Mitjana de la Modernitat. Són perioditzacions històriques elaborades en un temps que l'Edat Mitjana era desconeixuda, fosca, perduda sota l'etiqueta d'edat vàdua. Per l'altre extrem, ens cal una redefinició de la Modernitat, car sembla que ja no hi som ni ens en sentim ben bé hereus i continuadors, sinó molt diferents.

Francesc J. FORTUNY