

HISTORICITAT, ANTIHISTORICITAT I FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA EN LA MODERNITAT

1. La racionalitat interna dels esdeveniments com a filosofia de la història

La designació *filosofia de la història* fou creada al segle XVIII per Voltaire. Amb aquesta definició només volia dir *història crítica o científica*. És a dir, es tracta d'una manera de pensar històrica en la qual l'historiador —en relació amb una determinada perspectiva filosòfica— ha de «decidir», «interpretar» i «estructurar» els fets històrics. Ha de cercar també el *progressiu ordre intern d'aquests*, de manera que s'evidenciï llur significat permanent. Aquest punt de vista del filòsof historicista és, certament, expressió genuïna de la cosmovisió dels s. XVIII, la qual es configura o es categoritza en funció de dos pressupòsits: *plena racionalitat* i *plena subjectivitat* en l'àmbit del conèixer. Ambdós són els fonaments d'una actitud crítica i superadora del món i de la seva història.

L'objectiu és donar el *perfil* i el *sentit* de la història de l'esperit humà. Per tant, la filosofia no serà altra cosa sinó una tasca crítica que s'oposa a la «tradicició» o a un destí teleològic-providencial. Així, doncs, Voltaire manifestà amb la mateixa força aquella exigència històrica i antitradicionalista afirmada per Bayle, el qual fou —en aquest aspecte— la primera gran figura de l'il·luminisme francès. Però, per a l'«il·lustrat», descobrir, coordinar i analitzar la història no és res més sinó l'aclariment que l'home fa d'ell mateix, del progressiu descobriment del seu principi racional. Aquest descobriment es produiria per mitjà d'una sèrie d'incessants enfosquiments i ressorgiments.

En la mateixa orientació se situen Hegel i altres escriptors de la darrerria del segle XVIII i començament del XIX. Així, per a Hegel, autor

eminentment paradigmàtic del valor substancial de la història, «l'esperit» o nivell «d'autoconsciència» de la Stoa exigeix d'ésser renovat i desenvolupat cap al Cristianisme, perquè és propi de l'esperit expressar-se en una altra cosa.

Igualment segueixen aquesta orientació alguns positivistes del segle XIX. Per a ells la filosofia de la història consisteix en el descobriment de les lleis generals que governen el curs dels esdeveniments, la relació de dades dels quals correspon també a la història com a ciència autònoma. Aquest és el pensament i el tema de la filosofia positiva d'August Comte.

També Dilthey, considerant la vida en sentit biogràfic-humà, fa una «crítica de la raó de la història» referint-se al desenvolupament de la consciència històrica: només podem comprendre la història des de les vivències de la nostra consciència personal, i només podem comprendre'ns a nosaltres mateixos en la connexió històrica amb altri.

La filosofia és una activitat reflexiva i, com a tal, té la propietat de la recursivitat. El subjecte, que absorbeix l'objecte en l'acte *intencional* del pensar, sempre pot prendre de nou per objecte la relació intencional. D'aquesta manera la reflexió es converteix en «un pensar el pensar». Per al filòsof de la història, el fet que reclama la seva atenció no és el passat, com s'esdevé per a l'historiador. No és competència seva de preguntar quina classe d'esdeveniments es van produir, ni quan ni on s'esdevingueren, sinó *quina és la racionalitat* (significat, llei, sentit...?) *que ha fet i fa possible aquests fets i aquesta successió.*

El concepte de «racionalitat» s'ha d'entendre en sentit ampli. Es pot tractar d'una «racionalitat» *metafísica* (desplegament de l'Ésser, en Scoto Eriúgena), *teològica* (la causa de la successió de la història es regeix per designis divins; en aquesta mateixa línia de pensament podríem situar sant Agustí i Bossuet), o lògica (pel fet que la raó de l'ordre dels fets és determinada per una lògica immanent que regeix el desplegament de la Història. Això, en Hegel, és la lògica de la subjectivitat).

Així, doncs, queda configurat el sentit i el significat de la filosofia de la història en relació amb la història mateixa.

Aquesta la definiríem com la ciència dels fets en la successió del temps i en relació amb una concatenació causal ordenada. La primera, al contrari, seria la justificació racional de l'ordre causal de la història: una reflexió relacional de la causalitat externa i fenomènica del conjunt de fets positius que constitueixen la història. Per tant, la filosofia de la història no és *narració*, sinó *teoria*, car genera uns «models» *estructurals* i *explicatius* semblants al conjunt de les ciències positives.

L'inventari dels temes més destacats per la filosofia d'un poble, en qualsevol període de la història, revela quins foren els problemes especials que en aquells moments hom va prendre com a reptes. Així, per exemple, a la Grècia del s. VI a.C., el problema principal radicava en la fonamentació de les matemàtiques. La filosofia grega, per tant, situava les matemàtiques en el centre de les seves preocupacions i la teoria del coneixement s'entenia com a teoria del coneixement matemàtic. La cosmovisió matemàtico-metafísica dels pitagòrics és una clara mostra del que diem.

A l'Edat Mitjana, els problemes centrals del pensament es referien a la

teologia i, per tant, els problemes filosòfics sorgiren de la reflexió sobre la teologia centrant-se específicament en les relacions entre Déu i l'home. Però a partir del s. XVI, i fins al s. XIX, l'esforç principal del pensament tingué com a objectiu la fonamentació de les ciències. En resultà que la filosofia tingué com a tema principal l'estudi de la relació entre la ment humana (subjecte) i el món exterior (objecte). Durant aquest període no oblidem que hom meditava sobre la història, però el pensament i la consideració històrica eren d'un tipus molt elemental i ingenu. Al s. XVIII hom començà a pensar críticament sobre la història, de la mateixa manera que ja havia après a pensar críticament respecte al món exterior.

La Història es començà a perfilar com una forma particular del pensament, la qual no s'assemblava ni a les matemàtiques, ni a la teologia, ni a la ciència en general, car la mateixa *crítica històrica* o el què hom ha vingut anomenant *consciència de la dimensió històrica*, ha generat el propi mètode d'investigació d'aquesta ciència. Així, fonamentada la ciència històrica, la filosofia de la història trobaria la llei, l'ordre, l'estructura, el dinamisme intern, en definitiva, la totalitat de les categories que justifiquen l'exigència racional i la crítica del procés històric en la seva objectivació.

2. La consciència renaixentista: expressió positiva de la temporalitat

Certament, en el Renaixement no hi ha una filosofia de la història, però sí un interès i un afany per desvetllar el passat, per trobar la connexió que l'uneixi al present. Literats, artistes, historiadors, polítics i moralistes insisteixen unànimement sobre el canvi en l'actitud dels homes davant el món i la vida: l'afirmació de l'home, dels seus poders i de la seva individualitat. Els homes del Renaixement estan convençuts que ha començat una nova època que constitueix una ruptura radical amb el món medieval i tracten d'*explicar-se* (consciència de la perspectiva històrica) el significat d'aquest canvi. Aquest és interpretat com el «renaixement» d'un esperit que fou el propi de l'home a l'edat clàssica. Fou un esperit de llibertat. L'home reivindicava l'autonomia pròpia d'un ésser racional, alhora que es reconeixia inserit en la natura i en la història, ara se sentia en elles com en el seu regne. Aquest retorn, però, no consisteix en la repetició d'allò antic, sinó en la represa i continuació d'allò realitzat pel món antic.

L'humanisme del Renaixement no és tan sols l'amor i l'estudi de la saviesa clàssica ni la demostració de la seva concordança amb la veritat cristiana, sinó la voluntat de renovar aquesta saviesa en la seva forma autèntica i entendre-la en la seva realitat històrica. Per primera vegada, amb l'Humanisme hom reinvidica l'exigència de reconèixer la dimensió històrica dels esdeveniments. Al llarg del període medieval hom havia ignorat aquesta dimensió. L'Edat Mitjana feia ús de la cultura clàssica, però assimilant-la a ella mateixa. Allò temporal mancava de sentit mundà i només significava allò negatiu en oposició a allò etern, transcendent i diví.

L'Humanisme, d'altra banda, en el seu interès per l'antiguitat autèntica, s'oposa a tota tradició deformativa. Fa néixer l'actitud de la perspectiva històrica. Hom és conscient de la separació i alteritat de l'objecte històric enfront del present historiogràfic. En el Renaixement, platònics i aristotè-

lics polemitzen, però tenen l'interès comú de retrobar els veritables Plató i Aristòtil. L'Humanisme renaixentista realitzà només parcialment o imperfectament aquesta tasca de restauració històrica. D'altra banda és una tasca que mai no s'exhaureix i que sempre torna a plantejar-se de nou en el treball historiogràfic. Aquesta manera de treballar passarà com a herència a la cultura moderna. L'Il·luminisme del segle XVIII constituí el pas decisiu en aquest mateix camí en què nasqué la investigació historiogràfica moderna.

La perspectiva historiogràfica fa possible, d'una banda, l'allunyament entre el passat i el present. Llavors hom reconeix la *diversitat* i la *individualitat* d'aquesta respecte d'aquell. D'altra banda permet de precisar els caràcters i condicions que fan possible aquesta *individualitat* i *irrepetibilitat* de tota situació històrica. Finalment, facilita d'obtenir la *consciència* de l'originalitat del passat respecte de nosaltres i de la de nosaltres respecte del passat.

En concordància amb això, es troba el descobriment de la perspectiva òptica realitzada per la pintura del Renaixement però en relació amb l'espai i no amb el temps: la capacitat de representar la distància dels objectes entre ells i aquell qui els contempla. Es tracta de la capacitat d'entendre'ls en el lloc que els correspon en relació amb els altres i en llur individualitat autèntica. Per aquest motiu hom retorna als antics. Aquest retorn és entès com «el retorn del principi»: com un retorn a allò que dona força i vida a cada cosa i de què depèn la conservació i el perfeccionament de tot ésser. Per això hom sol considerar Petrarca «el primer home nou», car «Renaixement» i «renovació espiritual» tenen un significat paral·lel: és la renovació de l'home en la seva totalitat, amb els altres homes, amb el món, amb Déu. La saviesa clàssica i cristiana que Petrarca oposa a la ciència averroista, és la que es fonamenta en la meditació interior, per mitjà de la qual la personalitat de l'home individual s'aclareix a ell mateix i es forma. Petrarca posa en relació l'admonició de Sant Agustí, «noli foras ire», amb la de Sòcrates, «scito te ipsum», i reconeix que tota la saviesa antiga tendeix a concentrar l'home en ell mateix apartant-lo del món extern.

El retorn al principi era un concepte netament neoplatònic, per la qual cosa no ens hem d'estranyar que el teoritzessin especialment els més destacats neoplatònics: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola. Però també fou defensat per filòsofs naturalistes com Giordano Bruno o Campanella, i per teòrics polítics com Maquiavel. Aquest assenyal, en la *Reducció als principis*, l'única manera com les comunitats poden renovar-se i evitar així la ruïna i la decadència: «...ja no roman cap vestigi d'aquella tradicional virtut», diu Maquiavel en el pròleg als *Discorsi*. En efecte, tots els principis tenen en si «alguna bondat» de la qual poder sorgir una revitalització, perquè, segons la cosmovisió antiga (estoïcisme, neoplatonisme, etc.) l'ordre de la comunitat humana ha d'identificar-se substancialment amb l'ordre de la raó.

Per tant, l'objectivitat històrica i el realisme polític de Maquiavel constitueixen les condicions fonamentals en què es justifica aquest retorn als orígens.

Pico della Mirandola admet a *De ente et uno*, juntament amb el retorn

al principi absolut —Déu—, el retorn de l'home al principi propi, o sia, a si mateix, a allò que l'home ha estat i a allò que constitueix la seva felicitat terrenal.

Naturalment l'origen de la història humana s'estén més enllà del món clàssic, però els escriptors del Renaixement creuen que precisament en el món clàssic hom ha trobat l'expressió madura i perfecta en l'exercici d'aquells poders que des dels orígens han assegurat a l'home un lloc privilegiat en el món: la concòrdia entre «ratio» i «natura», la «gravitas», la «virtus».

Per aquest motiu, el Renaixement pogué comprendre el concepte de veritat com a «filia temporis» o sia, de la continuïtat de la història per mitjà de la qual l'home torna a revitalitzar-se i a ampliar les seves facultats. Això és el que permet als «moderns» de veure més enllà dels antics.

El fonamentar-se en la història com a creació, originalitat i afirmació del present és també la consolidació d'un nou tret que s'afegeix a l'home renaixentista: la consciència del valor i sentit de la història i la seva solidaritat amb aquesta obra de tots.

Contràriament, per a la consciència medieval, el sentit de la història és una dependència plena amb la «tradició». No hi ha mètodes ni armes eficaços per a criticar aquesta tradició i formular processos històrics amb una certa fidelitat. Hom usa un criteri personal, mai no científic ni sistemàtic. L'historiador medieval contempla la història no com un pur joc de finalitats humanes, sinó com un procés dotat d'una necessitat objectiva pròpia, que és la Providència divina. En efecte, Déu té un pla propi que cap home no pot alterar, de manera que l'element humà es veu empès pels designis divins amb el seu consentiment o sense.

La història, pel que fa a la voluntat de Déu, s'ordena ella mateixa, i aquest ordre no depèn de la «voluntat ordenada» que pugui tenir la consideració humana. Poden assassinar Cèsar, però no per aquest motiu aturen la caiguda de la República. El deure de l'individu consisteix a convertir-se en un instrument voluntari per a fomentar els propòsits objectius del curs de la història. En conseqüència, la gran tasca de la historiografia medieval consistí en el descobriment i l'explicació del pla diví de la història. Aquest era concebut com un desplegament temporal a través d'una sèrie d'etapes definides; i fou la consideració d'aquest fet allò que produí la concepció d'edats històriques, iniciada cada una d'elles per un succés creador d'època. A aquesta concepció s'ajusta la vàlida aportació de Joaquim de Fiore en el segle XII, que fou qui dividí la història en tres períodes, d'una manera semblant al model trinitari. S'inspirà en una interpretació de la revelació.

En resum, la historiografia medieval, contenia en ella mateixa una escatologia molt pertorbadora, car allò que és competència de l'historiador era una anàlisi i un aclariment del passat i no del futur.

En el període renaixentista les accions humanes ja no són insignificants davant la predestinació divina. La tasca historiogràfica té l'home com a centre de les investigacions i preocupacions. L'home és reconegut ja com a: a) subjecte de la història —i al segle XVII, de la Modernitat—; b) el creador del seu destí, en la línia del més pur esperit baconià i cartesià.

Amb tot, malgrat l'interès que despertava la cultura greco-romana, com hem destacat abans, la concepció renaixentista de l'home era molt diferent a la que tenia aquella cultura. Per a l'historiador renaixentista l'home era concebut com a criatura amb passions i impulsos, a la manera de la concepció cristiana, i no tan sols un ésser que construïa el seu destí, en concordància amb el destí inexorable del món, barrejant el seu intel·lecte amb la intel·ligència còsmica. Aquest és el moment en què la història es convertí en «la història de les passions humanes», o dit d'una altra manera: em la manifestació necessària de la natura humana.

A partir d'aquest enfocament s'explica l'interès dels filòsofs i teòrics del pensament polític i social dels segles XVI i XVII respecte a la condició i natura dels homes i llurs formes d'associació. Grotius, Hobbes, Spinoza i Locke, a tall d'exemple, justifiquen plenament aquest nou concepte d'home.

3. *El cartesianisme i la historiografia del s. XVII. Eternitat «versus» temporalitat*

Al segle XVII els temes especulatiu i filosòfics es concentraren bàsicament en els problemes de les ciències naturals, deixant de banda els problemes històrics o, si més no, aquella preocupació que sobre l'esdevenir històric havia expressat la filosofia renaixentista. L'atenció sobre la història que inspiraren els humanistes es perpetuà malgrat que, aparentment, romangués eclipsada per l'interès sobre els temes científico-naturals. El món de la subjectivitat, de la consciència com a creadora i mitjancera d'allò real, i la constatació —cada volta més accentuada— que l'objecte *és per al* subjecte, és el nou sistema de coordenades on apareix allò que anomenem «realitat». Al final de l'Edat Mitjana ja es perfilava la consciència de la perspectiva històrica i la reflexió sobre la connexió històrica, les quals són eminentment productes de la subjectivitat humana.

D'altra banda, es produïren una sèrie de causes, menys significatives en comparació amb allò que representava l'entusiasme per la nova visió científica del món, que contribuïren, igualment però, a l'aparent desaparició de l'interès historiogràfic. Podem citar al respecte com a conjunt general d'aquestes causes les següents:

a) L'aparició d'un públic desitjós de llegir llibres d'història, però que exigia, com a contrapartida, que no fossin excessivament durs, sinó atractius i novel·lats, tot i córrer el risc de perdre el rigor i el sentit crític.

b) La reacció suscitada en contra de l'humanisme erudit que es recreava en el detall, de manera que la visió històrica s'impregnava d'una certa superficialitat.

c) La vulgarització de la filosofia cartesiana.

d) El desenvolupament de les ciències matemàtiques i físiques que hem mencionat abans. Les ciències són les que marquen, per a l'esperit de l'època, la positivitat del progrés, i a aquesta positivitat s'adhereixen el pensar i el viure de l'època.

Els esperits seriosos, en tot l'àmbit temporal en què es desenvolupa i es consolida la filosofia cartesiana (l'edat de la raó), deixen la història als

erudits, als homes de lletres. Aquests en general i tot sovint no feien sinó història literària i novel·lesca. Els primers, en canvi, es consagren exclusivament a la «Filosofia» o el que és el mateix, a «les ciències», allò essencial.

En conseqüència, el tema de la historicitat, la seva afirmació o negació definitiva, se centra en dos ordres. L'un, de valoració negativa, seria representat per filòsofs d'inspiració cartesiana o científica; el punt de vista dels quals estaria en allò racional, evident o objectiu. L'altre, de caràcter positiu, seria adoptat per historiadors com E. Eude, Gabriel Daniel, Hénault, Velly, Louis Pierre, etc., o per memorialistes com el cardenal de Retz i el duc de Saint-Simon. Igualment cal destacar, dins aquesta tendència, la tasca d'historiadors-juristes tan destacats com Hug-Grotius i Samuel Pufendorf, que escriviren i ordenaren el material històric per encàrrec dels respectius governs.

És amb Bossuet, Leibniz i Tillemont, però, amb qui el valor i la importància de la història s'afirma. Romanen, però, és clar, dins una consideració dogmàtica, conservadora i gens crítica. Amb l'aparició de l'obra de Vico i del pensament il·lustrat, la història prendrà una direcció radicalment diferent.

Les ciències, com ja hem dit abans, progressen molt al s. XVII i s'engloben en dues àrees: les matemàtiques i la física. Descartes aconseguí notables avenços en aquestes disciplines; podem considerar-lo el creador de la geometria analítica i un impulsor dels estudis referents a l'òptica. També Pascal estudià les matemàtiques i la física. És el segle de Huygens i la gran època de Newton.

Podríem pensar que el progrés del cartesianisme i de les ciències experimentals hauria ajudat al progrés dels estudis històrics, però no fou així: hom no podia acceptar el status de la història perquè quedava exclòs i era pràcticament incompatible amb la visió científica del món.

El cartesianisme situava en primer pla el valor objectiu de la raó humana. Amb la raó l'home pot descobrir les lleis de la natura, i coneixent-les arribar a ésser l'amo i el posseïdor de la ciència, de l'univers. Evidentment, per al racionalista d'aquest període, només el raonament, la lògica connexió entre les idees, pot establir les relacions matemàtiques entre els fets de l'experiència i construir una teoria científica d'aquests. Així s'estableix aquell ideal de saber permanent, universal i necessari, que ja Sòcrates i Plató havien plantejat com a objectiu.

El mètode experimental, que havia intuït el Nominalisme ockamista, alabat per Nicolau de Cusa, usat per Leonardo da Vinci i consolidat definitivament per Galileo i Bacon, és el segon pilar sobre el qual es fonamenten les fites científiques. En efecte, l'experimentació, expressada en fórmules matemàtiques, permeté que la ciència es posés sobre el camí més profitós, ja que les característiques del pensar racional —objectivitat, universalitat, eternitat, exactitud i necessitat— són les condicions, *sine qua non*, de les noves concepcions de la realitat.

De fet és una nova forma d'humanisme: l'humanisme científic. Per aquest motiu hom hauria pogut esperar que aquesta tendència al rigor i cientisme hom l'apliqués també a l'estudi de la història, i, per mitjà d'un criteri racional adequat, aconseguís de determinar les causes dels esdeveni-

ments, les relacions estructurals entre ells i, fins i tot, preveure en certa mesura el desenllaç del futur. En definitiva, que la història hauria pogut integrar-se a l'àmbit de les ciències positives. Tanmateix, no fou pas així.

Per a Descartes i l'esperit del cartesianisme, allò primordial i definitiu és *allò etern*. Podem dir que allò lògic és tot el que és etern, perdurable, permanent, és a dir: les proposicions vàlides en tot temps i lloc. A allò lògic resta reduït l'ordre ontològic, la totalitat de l'ésser: la totalitat de la natura, la totalitat de les idees de l'ànima, en definitiva, Déu mateix.

Tant Descartes com Bacon distingiren entre poesia, història i filosofia; aquesta última comprenia —en les seves tres branques— les matemàtiques, la física i la metafísica. Descartes hi afegí un quart terme: la teologia. Però només aplicà el seu nou mètode a la filosofia, el qual mètode, usat correctament, li permetria d'aconseguir un coneixement segur i indubtable. La poesia, més que una disciplina era un do de la natura; la teologia depenia de la fe i de la revelació, i per això mateix, no era coneixement racional. La Història, tot i que fos interessant, constructiva i valuosa de cara a la formació d'una actitud pràctica davant la vida, no podia aspirar a la veritat, car els esdeveniments que explica, mai no s'esdevenen amb exactitud absoluta; es troba en el domini d'allò probable.

La història no és sinó una successió d'estats de coses fortuïts i impossibles d'explicar, ja que es despleguen a l'atzar. És el contingent davant l'absolut; allò que és possible davant allò que és necessari.

D'aquí es deriva que la reforma del coneixement que Descartes es proposà d'instaurar, no comprenia el coneixement històric. Per a ell el coneixement històric, la concatenació ordenada dels fets en el temps, no era en absolut una branca del coneixement, car hom no podia aplicar-hi el criteri de claredat i distinció que constitueixen les notes essencials d'una idea evident (la primera de les regles metòdiques). Tampoc la resta de les regles no serveixen per a aquest fi o no són aplicables a una ciència el caràcter fonamental de la qual és hipotètic. Sobre el criteri d'evidència es constitueix i fonamenta l'edifici del saber; és allò que confereix unitat, claredat i necessitat interna al sistema d'una ciència universalment vàlida.

Són significatius els paràgrafs que, en el prefaci a *Els principis de la filosofia*, Descartes dedica el coneixement de la història i a l'erudició, en general: «qui ha començat per la filosofia antiga... com més l'han estudiada menys acostumen a estar disposats a comprendre la veritable».

En conseqüència, la valoració feta per Descartes es resumeix en una actitud *antiutilitària* de la història, així com en el reconeixement *no científic* d'aquesta i en un marcat *escepticisme* en aquesta parcel·la del saber humà.

La inclinació vers l'escepticisme és tradicional en Descartes. Amb tot, l'escepticisme històric és de natura diferent a l'escepticisme epistemològic (pre-dogmàtic), el qual, en virtut d'una prèvia «epoché» o supressió del judici, és la via de fonamentació d'aquells principis vàlids i fermes de tot coneixement. Tampoc no és l'escepticisme practicat per Montaigne. Per a aquest, el dubte, o més ben dit, el sentit relatiu de les coses, és un camí d'obertura vers la tolerància. Per a Descartes aquest escepticisme vers allò que és històric revela la impossibilitat d'un criteri vàlid i ferm que serveixi de fonament a la història. Per a Descartes, entre aquesta i la filosofia

existeix oposició. El model matemàtic s'imposa com a model de la natura, i la dimensió «temps» només té sentit com a variable de la mecànica.

Ara bé, l'escepticisme de Descartes i de tots aquells que es vinculaven a aquesta tendència no desanimà els historiadors de l'època. Ans el contrari, s'ho proposaren com un repte. Sorgí d'aquesta manera una nova escola de pensament històric que, paradoxalment a l'esperit de la «raó», pot anomenar-se «la historiografia cartesiana», ja que com la filosofia cartesiana és fonamentada en l'escepticisme sistemàtic i en el reconeixement de certs principis crítics. El postulat fonamental que defineix aquest corrent es basa en el fet que el testimoni de les autoritats documentals de les fonts escrites no pot ésser admès sense subjectar-lo prèviament a un procés crític fonamentat també en certes regles metodològiques. Aquestes s'assemblen a les regles cartesianes per a la direcció de l'esperit:

a) La regla que diu que cap autoritat no ha d'incloure a creure allò que possiblement no hauria pogut passar.

b) La regla que diu que cal confrontar i harmonitzar les diverses autoritats.

c) La que diu que les autoritats documentals han de verificar-se fent servir testimonis no documentals.

Efectivament, la tasca històrica, fins al moment, descansava en els textos escrits, en allò que Bacon havia anomenat «la memòria». Els historiadors, però, encara aprenien a usar les fonts amb un esperit profundament crític i objectiu. Com a exemples d'aquesta escola historiogràfica destaquen Tillemont, del grup de Port-Royal. Renan afirmava: «Les històries de Tillemont són obres mestres de veritat.» Així mateix, els bol·landistes (associació jesuítica que prengué el nom de P. Bolland), oratorians, agustins i dominics són representatius d'aquest moviment.

Amb tot, aquest moviment historiogràfic del segle XVII se centra principalment en el tema de l'erudició religiosa com una conseqüència de l'oposició entre protestants i catòlics. Efectivament, les polèmiques suscitàdes entre aquests dos grups provocaren que hom invoqui la història com a font d'aclariment. Jean Claude, Pierre Jurieu, són figures destacades entre els protestants. Antonin Arnauld, Pierre Nicole, Louis Maimbourg, entre els catòlics. Però el representant més il·lustre és, sens dubte, Mabillon, benedictí de Saint Maur. En la mesura en què la Contrareforma triomfa a Europa, el moviment s'extingeix, i desapareix del tot a partir de l'Edicte de Nantes (1685).

Això no obstant, durant el regnat de Lluís XIV (1640-1710) reapareix la concepció teològica de la història, el màxim representant de la qual és Bossuet. Interpreta el destí humà a semblança de com ho va fer St. Agustí, i en ell s'inspira fonamentalment. Per a ambdós la història és el desplegament del diàleg entre Déu i la humanitat. I és la Providència qui guia els esdeveniments i les institucions. Només des d'aquesta perspectiva teològica pot, Bossuet, justificar la monarquia absoluta del seu temps. La veritable ciència de la història consistirà a assenyalar les secretes disposicions de cada època: «les revolucions dels imperis són dictades per la providència i s'erxeixen per a humiliar els prínceps», diu en el *Discurs sobre la història universal*.

Hi ha dos pensadors que, tot i inserits en la tradició o filosofia

racionalista, no romandran indiferents al moviment d'erudició i crítica històrica. Són Spinoza i Leibniz. No obstant això, ambdós elaboren una visió de la història particularment especial. Allò «històric» s'identifica més amb allò «etern» i «perenne» que amb allò «temporal» i «relatiu». Els fets, esdeveniments, estats de coses..., es lliguen i s'encadenen a la unitat del sistema que es concep com a etern i infinit.

Spinoza, malgrat els seus brillants treballs, pels quals pot ésser anomenat fundador de la crítica bíblica, manté en tota la seva metafísica i epistemologia la tendència general de l'escola cartesiana: l'anti-historicitat. És cert que Spinoza no es pronuncia respecte al valor de la història. Tanmateix, és fàcil de descobrir el sentit d'aquesta actitud si hom té en compte l'estructura interna de la seva ontologia. L'autonomia i potència intrínseca del sistema justifica tota temporalitat i tot progrés, car d'allò que és infinit i absolut adquireix sentit allò que és finit, particular i contingent. Allò històric és l'àmbit dels modes finits en relació amb l'existència o durada. Novament el món d'allò que és possible és absorbit pel món d'allò que és necessari.

L'important és, ara, descobrir el caràcter diví i permanent de l'univers, de la totalitat, ja que el sistema infinit de la natura —concebut només des de l'esfera d'allò intel·ligible— es presenta com un sistema de pura connexió lògica i, per tant, intemporal. Les connexions en la natura són afins a les connexions lògiques establertes per la ment. És allò de «ordo idearum idem est ac ordo et connexio rerum» entès «sub specie aeternitatis». És la infinita riquesa de la realitat, i ja que la potència de pensar és la mateixa que la potència d'ésser, és el món de l'objecte per al subjecte. Déu o la natura —més que la idea d'unitat i ordre (que no existeixen en si)— és el nom de la profunditat i infinitud. Però aquesta infinitud, tot i sotmesa a la temporalitat i a la duració, és concebuda potencialment infinita, és —formalment— actualment infinita.

La lògica de la identitat, pròpia del sistema espinozista, fa possible l'eternitat per la simultaneïtat modal, perquè la derivació d'unes proposicions a partir d'unes altres no implica una cronologia temporal sinó merament lògica. En Hegel, al contrari, el principi de contradicció i la seva superació (dialèctica) genera un desplegament de la temporalitat cap a l'absolut, que és tanmateix la reducció d'allò que és finit en l'infinit.

Leibniz aplicà els nous mètodes d'investigació històrica a l'estudi de la història de la filosofia amb resultats extraordinaris. No va escriure extensament sobre el tema, però tota la seva obra dóna testimoni dels seus coneixements referents a la filosofia antiga i medieval.

Li devem la idea de la *filosofia com una tradició històrica continuada*, on els avenços obeeixen no a la postulació d'idees noves i revolucionàries, sinó a conservació i desenvolupament d'allò que ell anomenà «*philosophia perennis*»: el conjunt de veritats permanents i immutables que sempre han estat conegudes. El concepte de «*philosophia perennis*», per tant, subratlla massa la permanència i molt poc el canvi.

Hom comprèn la veritat filosòfica més com a dipòsit immutable de veritats eternes, i eternament conegudes, que com allò necessitat d'ésser recreat contínuament —per mitjà d'un esforç que transcendeix el passat.

Aquesta concepció de la història en Leibniz és típica d'una època en

què encara no havien estat ben discernides, des d'una consideració epistemològica, les relacions entre allò *permanent* i allò *mudable*, entre les *veritats de raó*, i les *veritats de fet*. Malgrat que intentà de reduir aquestes darreres a les primeres, el caràcter de tot esdeveniment el mantingué subordinat a la *necessitat interna* del sistema, absorbint d'aquesta manera tota l'esfera real en l'àmbit de la totalitat. Fins i tot «la llibertat creadora i provident» de Déu mateix, és sotmesa, pel principi de raó suficient, a una «totalitat condicionada».

Tanmateix, Leibniz, en dir que «Déu ha creat el millor dels mons possibles», no volia que hom entengués que en tot moment històric s'hauria arribat al màxim estat de progrés, sinó que el món progressa i es desenvolupa constantment. L'harmonia universal preestablerta «fa progressar cap a la gràcia totes les coses per mètodes naturals» (*Monadologia*). «Anar cap a la gràcia», progressar, és fer-se imatge de la divinitat, és a dir, conèixer el sistema de l'univers i entrar en una societat amb Déu. La unió harmoniosa dels esperits compon la «ciutat de Déu», (és de nou l'ideal de la «*civitas Dei*» de sant Agustí, o el desig de pau i harmonia infinites de Pico della Mirandola). És un *món moral* dins el *món natural*. Déu és el monarca de la ciutat dels esperits i aquesta unitat s'expressa en l'harmonia entre el *regne físic* (natura) i el *regne moral* (gràcia).

Però aquest desenvolupament i progrés és interminable. Leibniz subratlla en *Els principis de la Natura i de la Gràcia*, que la felicitat suprema, sigui quina sigui la visió beatífica o coneixement de Déu que l'acompanyi, mai no podrà ésser completa. En ésser Déu infinit (és el tema de Nicolau de Cusa i Duns Scotto) mai no pot ésser totalment conegut. La felicitat no consistirà mai, ni hauria de consistir, en una completa alegria sense cap desig insatisfet, sinó que és un progrés perpetu cap a noves perfeccions.

Certament, en aquesta perspectiva de progrés i desenvolupament del món i de la humanitat hi ha sempre una dialèctica oculta i inconscient, que no revela altra cosa sinó l'aparició i l'activitat creadora del subjecte cap a allò infinit.

Aquesta concepció del progrés i autoperfeccionament interminable hom la troba de nou en Kant. Aquest fou influït per la idea leibniziana de la «ciutat de Déu» i l'«harmonia» entre el regne moral i el regne de la natura com a meta de la història. Aquest és l'esperit de la Il·lustració: el sentit del «progrés». També, però, aquest esperit es vincula a la consciència de la *crítica històrica* que faci viable, factible i ferm aquest progrés.

M.^a Àngels CAROD