

Salvi Turró, *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016), 232 p.

En filosofia, el terme *Modernitat*, com els altres termes que es refereixen a períodes de la història de la filosofia, no és només entès com a delimitació exclusivament temporal —en aquest cas, des del Renaixement fins els inicis del segle XIX—, sinó també, i sobretot, com a *època*. El que fa que un període de la història de la filosofia es pugui caracteritzar també com a època és que la seva unicitat se sustenti en un paradigma filosòfic i cultural que el diferenciï tant del seu abans com del seu després. En altres paraules, que un període constitueixi també una època significa que sigui equivalent a una determinada manera d'entendre i desplegar la tasca filosòfica, diferent a altres formes anteriors o posteriors en el temps. A *Filosofia i Modernitat: La reconstrucció de l'ordre del món*¹ Salvi Turró ens presenta una sèrie de textos realitzats al llarg de la seva carrera d'investigació i docència per entendre la Modernitat com a època, així com les línies de filiació, continuïtat i ruptura entre la filosofia moderna i la filosofia medieval.

Com assenyalava el títol de l'obra, Salvi Turró ens planteja la filosofia moderna com un intent de reconstruir la unicitat físico-moral del món que la pròpia filosofia moderna ha destruït. Mentre que la filosofia medieval se sustentava en la visió antiga del món com a ordre alhora físic i moral (el món és bell i bo), la nova ciència físico-matemàtica de Galileu, Descartes o Hobbes desproveeix la natura de qualsevol caràcter moral i estètic. D'altra banda, a través d'una rica anàlisi filològica encapçalada per Spinoza i Richard Simon tant de l'Antic com del Nou Testament, s'arriba a la conclusió que aquests textos mostren un clar historicisme, cosa que implica la posada en qüestió del seu estatut de revelació divina. Aquests dos moments suposen l'esfondrament de la visió medieval del món, atès que ni la física aristotèlica ni les Escripures poden ja proporcionar un sentit a l'existència. És en aquest context de «desesperació», de cerca d'un propòsit que torni a donar sentit a l'existència humana i del món, que Kant, Fichte i Hegel desenvolupen una filosofia que permeti reunificar la física i la moralitat, i, d'aquesta manera, es pugui tornar a parlar d'un «ordre del món».

Cadascun dels deu textos que componen aquesta obra aporta una anàlisi rica i densa del tema tractat, i cadascun dels temes ens ajuda a entendre el sentit de la Modernitat com a època dintre de la seva complexitat, així com

1. S. Turró, *Filosofia i Modernitat*. Barcelona: Edicions UB, 2016.

el seu intent de trobar un sistema «mundanitzador» que substitueixi l'obsolet sistema medieval. D'entre aquests textos, pot resultar especialment interessant el quart, titulat *Presència del cristianisme en la filosofia moderna*. En efecte, entenent el pas de la filosofia medieval a la moderna com a canvi d'enfocament, el qual deixa enrere la teologia cristiana per centrar-se exclusivament en la raó com a fonament únic de coneixement i certesa, correm el risc de subestimar la influència del cristianisme. Aquest capítol ens salva d'aquest error tot resseguint els elements que la filosofia moderna adopta del cristianisme.

A diferència dels autors medievals, els autors moderns, començant per Descartes, no estan interessats en conciliar raó i fe, sinó que afirmen que la filosofia ha de ser autònoma i procedir només de la raó. Això ens podria portar a pensar que en la Modernitat raó i fe constituïrien dues esferes juxtaposades. De fet, aquest és el cas que es dona a l'Edat Mitjana, en què segons l'esquema tradicional de l'escolàstica, Aristòtil (raó) i la Bíblia (fe) constitueixen les bases conceptuals de la filosofia i la teologia respectivament, les quals es poden interpretar com a complementàries (tomisme), però no deixen de coexistir de forma gens harmoniosa. Però, pel que fa a la Modernitat, la mateixa filosofia ha assumit com a pròpies tesis que, almenys històricament, procedeixen del cristianisme, sigui com a supòsits inqüestionats o com a reelaboracions conceptuals. El fet que els autors moderns no pressuposin dues fonts de certesa (raó i fe) permet que puguin incorporar a la seva filosofia temes essencials de la teologia cristiana sempre que es doni una condició: que en el seu discurs s'hi trobi alguna «raó». D'aquesta manera, la defensa i desplegament de tesis d'origen cristià no signifiquen més que el reconeixement racional d'una veritat apareguda històricament en el cristianisme. Salvi Turró n'analitza les principals.

La tesi més elemental de la teologia cristiana que trobem en la filosofia moderna és la que afirma l'existència de Déu. Tots els autors moderns, ja sigui explícitament o implícitament, suposen la seva existència. Fins a quin punt el grau d'acceptació d'aquest supòsit i el condicionament d'aquesta acceptació varien en cada autor s'escapa de l'objecte del capítol; en tot cas, fins i tot Hume, conegut pel seu escepticisme i el qual podria haver sigut ateu perfectament, dona per suposada l'existència de Déu en els *Diàlegs sobre la religió natural*, on, a través d'un diàleg entre tres interlocutors,² exposa i contrasta diferents arguments a favor de la dita existència, així com sobre la naturalesa divina i la capacitat humana de conèixer-la.

Pel que fa a la naturalesa de Déu, una altra de les principals tesis que els autors moderns adopten del cristianisme és la que afirma la positivitat

2. Cleantes, Filo i Demea. El segon sembla ser el personatge que exposa les idees més properes a les del propi Hume.

ontològica del concepte d'*infinit*. Déu, que és totpoderós, ho ha creat tot sense necessitat de res aliè a ell mateix i té un domini sobre totes les coses; llavors, l'única manera de concebre aquesta omnipotència és concebant a Déu com a ésser infinit. Per Descartes, aquesta tesi resulta tan evident que l'afirma sense qüestionar-la el més mínim:

Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y por la cual yo mismo y todas las otras cosas que son [...] hemos sido creados y producidos.³

A més, la filosofia moderna suposa una dependència del concepte de finit al d'infinit, segons la qual no només la noció de finit s'obté en contraposició a la d'infinit, sinó que és l'infinit —i no el finit— aquella forma superior d'ésser on rau la màxima realitat. El mateix Descartes ho expressa de la següent manera:

Y no debo imaginar que no concibo lo infinito por medio de una verdadera idea, sino solamente por la negación de lo que es finito [...]: pues, al contrario, manifiestamente veo que se encuentra más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita, y, por tanto, que tengo en mí antes la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo.⁴

En efecte, la prioritat ontològica de l'infinit comporta no només la creació del finit a partir de l'infinit, sinó també la subsistència del finit en l'infinit. En altres paraules, el finit es manté en l'existència per la constant acció de l'ésser infinit, de manera que l'acció de Déu és tant de producció com de conservació del món.

Aquesta tesi que la filosofia moderna adopta de la teologia cristiana troba una equivalència en l'aristotelisme de l'escolàstica. En la *Metafísica*, Aristòtil estableix l'origen de la successió de causes eficients que constitueixen la natura en una *causa primera*, també anomenada «primer motor», «substància primera» o Déu, i afirma que aquesta és ontològicament diferent a la matèria —al finit—, atès que és immaterial i eterna. No obstant això, Aristòtil no utilitza en cap moment el terme *infinit*, i tampoc aclareix si la causa primera es troba dintre del món —en l'espai sublunar o supralunar— o fora d'aquest, mentre que la teologia emfatitza la infinitud de Déu i el seu ésser per damunt de les determinacions mundanes, és a dir, transcendent l'espai i el temps. A més, la consideració de Déu com a ésser de potencialitat infinita pot tocar amb la noció de la causa primera com a «acte pur».

3. Descartes, *Meditaciones metafísicas* (Madrid: Alianza, 2011), p. 90.

4. Descartes, *ibid.*, p. 91.

Una altra tesi d'origen cristià que trobem en el pensament modern és la del lliure albir (*liberum arbitrium*). Segons la Bíblia, l'home, malgrat ser un ésser finit, conté l'empremta del seu creador, la qual manifesta algun tret essencial d'aquest ésser diví. El lliure albir és el reflex de la potencialitat inexhaurible de Déu i de la seva total independència respecte de qualsevol altre cosa que no sigui ell mateix. En efecte, el lliure albir s'entén no com a capacitat de reacció als estímuls externs, la qual s'enquadra dintre de la cadena de causes i efectes de la natura, sinó com a facultat d'elevant-se per damunt dels condicionaments naturals a través de la reflexió, passant així a autodeterminar-se. D'aquesta manera, l'home és un ésser lliure, el qual pot crear sense estar determinat per res més que ell mateix, pel seu propi acte de decidir, que comporta la capacitat de crear del no-res i nega així l'ordre natural; l'home és, doncs, el perfecte reflex de Déu en la Creació. A més, aquesta capacitat creadora afirma la prioritat de l'infinít sobre el finit, ja que la *infinít* potencialitat que implica la llibertat dona pas a la creació concreta i *finít* en el món.

Mentre que el pensament grec havia tematitzat fonamentalment la vessant intel·lectual de l'ésser humà, la teologia emfatitza especialment la dimensió de la llibertat humana, la qual és àmpliament adoptada pel pensament modern, tot i estar present ja en el pensament renaixentista, en què la podem veure clarament reflectida, per exemple, en el cèlebre *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola. En tot cas, és en la Modernitat quan el tema de la llibertat esclata plenament desplegant totes les seves implicacions morals, socials i polítiques. Leibniz, per exemple, es qüestiona si l'home és realment lliure tenint en compte que Déu és omniscient, és a dir, que sap tot el que ha ocorregut, ocorre i ocorrerà, cosa que, a priori, implicaria que el destí de cada ésser humà està predeterminat des del principi. A més, aquest determinisme suposaria la impossibilitat d'establir un judici moral, ja que no es pot censurar o aprovar una acció si qui l'ha realitzat no ha pogut no dur-la a terme. No obstant això, Leibniz acaba afirmant que l'home posseeix cert grau de llibertat gràcies a la facultat de raonar, la qual ha d'elevant-se per sobre de les passions per poder realitzar efectivament el lliure arbitri.

El mateix Kant fa de la llibertat un tema fonamental de la seva filosofia, havent assimilat els anàlisis que durant el segle XVII i la Il·lustració s'han anat fent entorn d'aquesta problemàtica. L'alemany afirma que l'home, com a ésser lliure, pertany a dos «mons»: el fenomènic o natural, que comparteix amb la natura i la resta de criatures, i l'intel·ligible-moral, el qual ha de construir ell mateix segons les exigències de la llibertat. De fet, mentre que l'escolàstica aristotèlica, pel seu naturalisme de fons, aplica la noció de «lleí natural» a tots dos àmbits, Kant recupera plenament la perspectiva bíblica, la qual contraposa l'home a la resta de criatures, distingint radicalment entre l'ésser (món feno-

mènic) i el deure (món intel·ligible-moral); en altres paraules, en el pensament quantitat, natura i moralitat ja no són equivalents.⁵

En efecte, mentre que la llei natural porta l'home a la satisfacció dels seus propis impulsos, la llei moral ha de contraposar-se a la inèrcia impulsiva de l'egoisme. D'aquesta manera, la llibertat, a través de la moral, ha de menar l'home a actuar segons unes normes desinteressades i de validesa universal. Així doncs, l'exigència de la llibertat consisteix en la realització del bé suprem, cosa que suposa la recuperació conceptual d'un principi bíblic cabdal: l'exigència de la realització del «regne de Déu» en el món com a destí de la humanitat. Tot això porta Kant a concebre un model d'estat que sigui, d'una banda, gestor dels impulsos egoistes dels individus,⁶ però, de l'altra, que respecti i es fonamenti en la llibertat innata i la condició moral dels seus subjectes. Tanmateix, l'exigència de la llibertat, a l'incloure la humanitat sencera, du Kant a exposar la necessitat d'un dret a l'hospitalitat universal (dret cosmopolita) així com d'una federació d'estats administrada pel dret (dret internacional),⁷ condicions que permetrien la realització del bé suprem en el conjunt de la humanitat.

La realització en el món d'aquest horitzó juridicopolític és la meta de la filosofia de la història kantiana, la qual és seguida per les reelaboracions de Fichte i Hegel.⁸ De fet, la filosofia de la història no deixa de ser una secularització de la teologia de la història, cosa que mostra, una vegada més, la presència del cristianisme en la filosofia moderna. En què consisteix aquesta secularització?

Contràriament al pensament grec, la teologia cristiana implica el transcórrer del temps. Entre Climent d'Alexandria i Agustí d'Hipona es construeix la doctrina de les tres edats del món: l'edat del Pare, que va de la Creació a la fi de l'Antic Testament; l'edat del Fill o de Crist, que consisteix en la plena revelació de la salvació; i l'edat de l'Esperit o temps de l'Església, que implica la lluita entre el missatge evangèlic i el món. L'edat de l'Esperit, i per defecte la història de la humanitat, conclouen amb l'Apocalipsi i la posterior unió amb Déu en un altre «món». Veiem com aquesta doctrina trenca amb la

5. Val a dir que és Hobbes el primer en trencar el binomi natura-moralitat amb la seva guerra de tots contra tots per naturalesa i amb el mecanicisme, que nega qualsevol caràcter esteticomoral a la natura. Contràriament a Kant, però, Hobbes no creu que l'home sigui un ésser moral, sinó que es torna moral en base als seus impulsos, és a dir, per pur interès egoista.

6. Funció, a grans trets, que constitueix el fonament de l'estat i la societat civil en Hobbes i Locke, malgrat les seves diferències.

7. Aquestes dues exigències constitueixen les tesis principals de la *Pau perpètua* i la *Idea d'una història universal en clau cosmopolita*, respectivament.

8. No s'ha d'oblidar la importància de Herder i la seva obra *Idees per a una filosofia de la història de la humanitat*, a partir de la qual s'encetà una polèmica amb Kant que va influir àmpliament en la concepció de la filosofia de la història del de Königsberg.

visió antiga d'un transcórrer cíclic del temps establint un procés lineal vers una plenitud final, cosa que li confereix a la història un caràcter teleològic.

Tanmateix, en el segle XII, el teòleg i monjo cistercenc Joaquim di Fiore, a partir de certs textos neotestamentaris, ofereix una alternativa a la periodització de Climent i Agustí: considerar conjuntament la vida de Jesús i el temps de l'Església com a Edat del Fill per convertir l'edat de l'Esperit en la futura realització del regne de Déu en el món. Aquesta nova periodització suposa ni més ni menys que un mil·lenni abans del final dels temps en què l'Església i les institucions polítiques esdevenen innecessàries perquè tota la humanitat ha interioritzat el missatge de Crist i, per tant, viu reconciliada amb Déu i amb ella mateixa. Aquesta nova teologia de la història de caràcter mil·lenarista es va transmetent a través del cristianisme heterodox fins arribar a l'il·lustrat alemany G.E. Lessing, el qual la transforma —secularitzant-la— en un esquema interpretatiu de la història en termes d'educació (moral i racional) de la humanitat. La interpretació de Lessing és la següent: l'Antic Testament estableix principis morals (*i.e.* «no mataràs»), però lligats a la coacció i a premis per part de Déu; d'altra banda, Jesucrist i el Nou Testament estableixen convenciment de la moralitat, és a dir, el compliment de les lleis no per coacció, sinó per puresa d'intenció. No obstant això, l'herència del món anterior fa que el missatge revolucionari de Crist sigui institucionalitzat, principalment per l'Església; així doncs, el missatge es manté, però adulterat. Finalment, la Il·lustració implica que ens desfem de la institucionalització del missatge de Crist i que l'entenguem exclusivament a través de la raó: no necessitem dogmes ni institucions per realitzar el vertader cristianisme, el de la moral interior. D'aquesta manera s'entra al mil·lenni que constitueix l'edat de l'Esperit, en què la humanitat ja no necessita coacció per realitzar la moral.

Kant parteix de Lessing per concebre la seva filosofia de la història i incorpora així l'herència de la teologia de la història. No obstant això, com hem vist, els fins de la història per Kant consisteixen en la realització de les exigències morals i racionals en forma d'estats de dret vinculats sota el dret interestatal. En efecte, el de Königsberg s'allunya de Lessing i de la teologia de la història, ja que no concep un mil·lenni sense cap tipus de coacció; en tot cas, això no li impedeix reconèixer l'herència del mil·lenarisme en una breu referència en la *Idea d'una història universal en clau cosmopolita*: «Como se ve, la filosofía también puede tener su quiliatismo».⁹

Així doncs, amb la lectura d'aquest capítol quart de l'obra de Salvi Turró podem constatar la considerable influència i presència del cristianisme en la filosofia moderna. En qualsevol cas, no és difícil entendre la dita influ-

9. Kant, «Idea para una historia universal en clave cosmopolita», en *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid: Alianza, 2013), p. 118.

ència tenint en compte que el cristianisme fou el paradigma filosòfic, cultural i social del món occidental durant els més de mil cinc-cents anys anteriors a l'època moderna.

En definitiva, ens hem centrat en el capítol quart de l'obra de Salvi Turró, tot i que cadascun dels altres nou capítols que completen *Filosofia i Modernitat: La reconstrucció de l'ordre del món* resulten igual d'atractius per a tots aquells que vulguin aprofundir el seu coneixement de filosofia moderna amb una obra assequible però, alhora, altament rica i estimulante.

F. XAVIER CARBONELL BELTRÁN
xcarbobe20@alumnes.ub.edu