

[Maria Ramon Cubells Bartolomé, Joan González Guardiola,
Josep Monserrat Molas, Miquel Montserrat Capella,
Jordi Ramírez Asencio, Ferran Sáez Mateu,
Jordi Sales Coderch, Joan Albert Vicens Folgueira]

HERMENÈUTICA I MODERNITAT

Edició a cura de

JOSEP MONSERRAT MOLAS & JORDI SALES CODERCH

[COL·LECCIÓ AKADEMIA] Barcelonesa d'Edicions 2009

ÍNDIX

INTRODUCCIÓ: «HERMENÈUTICA I MODERNITAT» [Jordi Sales i Coderch & Josep Monserrat Molas]	5
I. PER A UNA FILOSOFIA DE LA DIVISIÓ DE LA HISTÒRIA EN EDATS [Jordi Sales i Coderch]	39
II. <i>UN SUFISSANT LECTEUR</i> . L'HERMENÈUTICA DE L'ALTERITAT EN MONTAIGNE I LA SEVA RECEPCIÓ CONTEMPORÀNIA [Ferran Sáez Mateu].....	47
III. PROBLEMES ENTORN D'UNA ÈTICA CARTESIANA [Jordi Ramírez Asencio].....	63
IV. EL «DESCARTES» DE ZUBIRI [Joan Albert Vicens].....	87
V. SITUACIÓ I DEFINICIÓ EN LA FILOSOFIA DE SPINOZA [Joan González Guardiola]	103
VI. BARUCH DE SPINOZA, <i>TRACTATUS POLITICUS</i> (1677) [Josep Monserrat Molas]	123
VII. G. W. LEIBNIZ: LA QÜESTIÓ DE LA SUBSTANCIALITAT DELS COMPOSTOS EN LA CORRESPONDÈNCIA AMB DES BOSSES [Maria Ramon Cubells Bartolomé].....	143
VIII. NATURALESIA I IDENTITAT EN L'ESSER HUMA (KANT, 1771) [Miquel Montserrat Capella].....	159
<i>Nota sobre els autors</i>	175

[Introducció]

HERMENÈUTICA I MODERNITAT [FRAGMENTS]

Jordi Sales i Coderch & Josep Monserrat Molas

1. *SIS SITUACIONS HERMENÈUTIQUES.* Hans Georg Gadamer diu a Silvio Vieta una cosa important sobre Heidegger que ens pot ajudar a començar bé: «un cop més no he de callar davant Heidegger una cosa certa: mai no va pensar en els altres. Sempre va filosofar amb el fi d'assolir la seva pòpia tranquil·litat en relació al final, a la mort, a Déu, etc.»¹. La qüestió que ara ens proposem, les relacions entre Hermenèutica i Modernitat, està a les antípodes del *Denken* heideggerià. Demana una dialogicitat que se'ns aclarirà primerament si partim de situacions hermenèutiques de menor o major complexitat. La situació hermenèutica és sempre per a tots els casos l'aclariment de la norma respecte de la situació o de la situació respecte de la norma.

La interpretació (1) és sempre una tasca que es realitza en una situació. L'exemple dels rabins i l'ascensor aclareix la situació en relació a la norma («¿com hem de considerar un ascensor respecte de la norma que regula la presència d'homes i dones solters en habitacions tancades: és o no és una habitació?»). S'aclareix la paraula (norma o concepte) per orientar una conducta en una situació. La gran escola d'hermenèutica (2) és la Jurisprudència. Leibniz dona dues regles fonamentals de l'hermenèutica jurídica: definir bé els conceptes, justificar les afirmacions. L'altra gran font d'interpretacions a Occident és l'hermenèutica bíblica (3), molt abans de la crítica bíblica moderna. Si la Bíblia és la Paraula de Déu, aleshores, ¿què diu Déu? De manera semblant, una altra escola d'interpretació de textos (4) ha estat la lectura i interpretació del Corpus Platonicum: ¿què diu Plató? ¿Què és el tot de l'ensenyament platònic i com el trobem? Cal tenir també present que la funció social i dialogal dels estudis filosòfics en la nostra actualitat passa per aquesta qüestió fonamental: ¿què volen dir els termes amb què discutim els nostres diagnòstics de situació i amb els quals proposem línies d'acció? La missió de la filosofia com a professió és dotar de l'aclariment dels conceptes per a l'orientació dels debats de les ciutadanes i ciutadans en les nostres societats avançades (5). Doncs bé, encara afegim a aquests cinc sentits d'hermenèutica o interpretació, la qüestió que ens interessa: la modernitat no és ben bé ni com Déu, ni com Plató –pel que ara ens interessa sobretot perquè no ha endreçat prou bé els seus llibres. Els llibres de la Bíblia, amb discussions, són els que són. El Corpus Platonicum, també amb discussions, té un nombre d'elements fixat. Un Corpus Modernorum, tanmateix, ¿on comença, quan acaba, qui hi entra i qui en surt i per què? L'altra qüestió inicial en una hermenèutica de la modernitat seria sobre la seva funció en la dialògica filosòfica: ¿quan i com s'estableix una complicitat amb la figura d'un lector *modern*?

2. *HERMENÈUTICA I MODERNITAT, PRIMER SENTIT D'UNA TASCA. UN EXEMPLE: MENDELSSOHN I LA FIGURA DEL LECTOR MODERN EN LA DIALÒGICA FILOSÒFICA.* L'adjectiu 'modern' està funcionant en la nostra tradició i en la nostra actualitat des de molts angles ben diversos. Per exemple, en els estudis jueus, s'usa repetidament l'expressió «judaisme modern». En general, l'expressió «judaisme modern» planteja problemes. Els uns són derivats de l'anfibologia pròpia de «judaisme» entre religió i poble; els altres, de la cada cop més complicada significació de «modernitat» per tal de designar inequívocament unes determinacions precises. Posem un

¹ *Hermeneutica de la Modernidad* és el títol que la traducció castellana dona a les converses entre Hans-Georg Gadamer i Silvio Vieta que es van fer l'any 2001 (Madrid: Trotta, 2004). La cita és de la p. 34. L'original alemany (*Hans Georg Gadamer und Silvio Vieta: Im Gespräch*) té un títol diferent al de la traducció castellana. La modernitat a la que es refereixen els adaptadors és la modernitat del gust a l'entorn de la figura de Baudelaire en allò que classificarem com modernitat del gust.

exemple: en la seva aplicació a Moses Mendelssohn com a fundador del judaisme modern se l'associa primerament a tot el trajecte de la família Mendelssohn, com una part integrant i inicial del que Dominique Bourel anomena «simbiosi judeo-alemanya»², «la fecunditat intel·lectual de la qual flueix des del segle XVIII fins a 1933 en tots els camps, valguin entre altres els noms de Heine, Marx, Einstein, Freud y Schönberg»³. L'expressió «simbiosi judeo-alemanya» també ens farà problema. «Simbiosi» és un terme que expressa la vida conjunta de dos o més éssers vius. A J. Monter, estudiós de Mendelssohn, se li fa problemàtica. La figura del judaisme modern té el seu origen a la Prússia de Frederic II. La valoració d'aquest moment històric, com la de gairebé tots és ambigua. Josep Monter escriu: «simbiosi de comunitats i cultures, una mena de laboratori on encara es veu néixer un Estat modern amb rostre humà, ben contrari al clixé estereotipat de la Prússia militarista, obtingut per tots els mals del segle XX. Gràcies a la insistència de Hans Joachim Schoeps s'ha pogut veure 'una altra Prússia': terra promesa dels jueus en 1671, d'hugonots en 1685, de salzburgesos en 1732, així com de jesuïtes i de lliurepensadors; una Prússia dels drets humans, en la que cadascú pot ser feliç a la seva manera; Berlín és incompreensible sense els seus jueus, si bé s'hauria de veure si aquests berlinesos, prussians i alemanys eren encara jueus»⁴.

Moses Mendelssohn (1729-1786) ha començat a publicar en alemany l'any 1755 i publica *Fedó o sobre la immortalitat de l'ànima* l'any 1767. L'obra té un munt d'edicions i es tradueix a molts idiomes. Aquest èxit potser necessita una explicació molt circumstanciada com a èxit modern. Set anys abans (1760), Hamann havia publicat un panflet (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) contra l'*Aufklärung* (Berend i Kant), panflet que partia de dos punts centrals: l'autoconeixement i la reminiscència. La gènesi del *Fedó* de Mendelssohn és instructiva. Johan Joachim Spalding havia publicat *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* (1748), pia *desideria* de l'*Aufklärung* contra l'*homme machine*. Aquesta obra té cinc parts: sensibilitat, plaer de l'esperit, virtut, religió i immortalitat de l'ànima. Sobre aquesta obra hi ha un intercanvi de correspondència entre Mendelssohn i Abbt. L'any 1766 Mendelssohn diu a Abbt: «Les seves preguntes m'han animat a enllestir un tractat sobre la immortalitat de l'ànima, que fa temps que havia començat. Poso en boca de Sòcrates els meus principis, amb la qual cosa corro el perill de convertir-lo en un leibnizià. Però m'és igual: jo necessitava un pagà per a no haver d'admetre la Revelació [...]. Encara que de vegades la doctrina de la immortalitat ens ha semblat dubtosa, sempre hem tractat de viure com si no tinguéssim res a témer si fos vertadera; no podíem més que desitjar estar convençuts de la seva veritat»⁵. En el pròleg del seu *Fedó*, Mendelssohn parla de la proximitat i la distància respecte del *Fedó* platònic. És precisament allí on trobem l'expressió «lector modern»: «En el primer diàleg podia mantenir-me més pròxim al meu model. Diverses proves (*Beweisgründe*) seves semblaven necessitar només un petit canvi d'aspecte i altres un desplegament per aconseguir la *força de la persuasió* que un *lector modern* troba a faltar en el diàleg de Plató»⁶. La figura del lector modern, pel gust del qual Mendelssohn adapta el *Fedó* platònic, pot guiar la nostra enquesta entre hermenèutica i modernitat en un joc de desplaçaments en desvaloracions i revaloritzacions del cos a l'entorn de la tríada «creació, cos, modernitat». Mendelssohn escriu: «La declamació estesa i vehement contra el cos humà i les seves necessitats, que Plató sembla haver escrit més segons l'esperit de Pitàgoras que segons el del seu mestre, havia de ser molt assuaujat segons el nostre millor concepte del valor d'aquesta divina criatura; i, malgrat això, sonar estrany a l'oïda de no pocs *lectors actuals*».

3. COM ACLARIR LA FAMÍLIA DE TERMES ON SON «MODERNITAT» I «LIBERALISME»? Els termes «modernitat» i «liberalisme» són, ara mateix, i abans que cap altra cosa, termes un xic mítics, simbòlics i retòrics per tal de ser lloats o blasmat i, a través d'ells, diagnosticar el que se suposa que és l'estat present de la civilització de les societats avançades. No ens cal, normalment, en expressar-nos emprant «modernitat» i «liberalisme», començar per precisions i aclariments. Hi

² D. BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris: Gallimard, 2004.

³ Josep MONTER, en l'estudi previ a la seva traducció de M. MENDELSSOHN, *Fedón o de la immortalidad del alma*, València: Diputació de València, 2006.

⁴ *Ibid.* p. 19-20. Seguirem les seves indicacions.

⁵ Citat per J. MONTER, *ob. cit.*, p. 31.

⁶ M. MENDELSSOHN, *Fedó*, *ob. cit.* p. 62.

ha una dimensió espontània de les significacions que dona vida al debat sobre idees, però també resulta una font constant de confusió i malentesos. La vida és, certament, espontaneïtat expressiva, i està plena, també, de malentesos. Esbrinar quins malentesos es poden produir quan observem i diagnostiquem, rediagnostiquem i tornem a diagnosticar la nostra actualitat en termes de modernitats i liberalismes és un objecte possible de la reflexió i l'orientació filosòfiques a la que ens voldríem aventurar seguidament⁷. Per tal que l'aventura tingui alguna garantia, treballarem les distincions entre «ambigüitats de valoració» i «ambigüitats de determinació», «consciència de modernitat» i «configuració de modernitat» i la noció de «teoria cultural de les modernitats».

Per poc clara que sigui la seva significació, i és cada cop menys clara, encara obtindria un ampli consens una afirmació com la següent: *la modernitat és l'alliberament de la humanitat*. No sabem ben bé massa què vol dir, però hi estaríem com d'acord, sobretot si som observats per un públic al qual li suposem una sensibilitat estàndard més o menys «progressista», és a dir, el que som, o aparentem, d'entrada, tots, si no és que es diu amb molta confiança i precaució el contrari. No sabem exactament, de la modernitat, què és, ni quan passa, ni com es determina; però vivim com un sentiment que abans d'aquest esdeveniment tan mal datat *estàvem* pitjor. Tampoc sabem ben bé qui som aquests nosaltres que estàvem pitjor i ara estem millor en una continuïtat tan llarga en el temps que és molt superior a la durada de la vida humana. Potser, però, serveix prou bé per tal de designar el subjecte de la millora, el terme «poble» oposat a «senyors», si, per exemple, vull *obtenir d'un públic complicitats democràtiques*. O indicar que la *humanitat* s'allibera de la submissió a la *divinitat* per tal *d'obtenir complicitats emancipatòries laiques*. La primera obligació filosòfica quan volem fer-nos amb alguna precisió, on normalment no n'hi ha, és entendre una mica perquè i com alguns termes poden estar circulant sense un mínim de precisió. Hi ha maneres de precisar que no poden comunicar amb els usuaris dels discursos imprecisos que volen corregir, o substituir, perquè no els tenen en compte, o els desconsideren en el menyspreu; és el que fan ben sovint certs filòsofs analítics. La precisió que s'ha *construït* i es comunica és viscuda com un patrimoni exclusiu dels *constructors*, que els separa dels imprecisos, emotius i, en general, de tots els «indecents» d'una o altra mena que parlen i raonen tan malament. Hi ha, però, una funció de les retòriques que forja l'espai de comunicació d'un públic reunint-lo com a tal; la podríem anomenar funció «àgora-poiètica», o «demo-poiètica», constructora o productora de l'àgora com a espai de comunicació, o del poble com a actor del que sigui, en què actuï com a tal. El llenguatge sempre pot *fer* àgora o poble en la seva espontaneïtat com a llenguatge públic *eficaç*. Aquest és un fenomen molt bàsic que es vehicula ara amb uns termes, ara amb uns altres: es tracta de crear l'espai públic mitjançant interjeccions i conceptes-símbol. La primera cosa a observar és quines significacions fan en cada moment aquesta funció. *Modernitat* és una d'elles.

Una primera determinació d'aquesta misteriosa «modernitat» pot ser la *ruptura filosòfica* dels segles XVI-XVII. Aquesta determinació *cronològica* i el terme *ruptura* ens orienta prou bé en un camp d'estudi que els anglosaxons anomenen *early modernity* i que els noms de Maquiavel, Galileu, Descartes, Hobbes, Spinoza i Locke, per exemple, ens determinen satisfactòriament, almenys en una primera aproximació. La qüestió que s'hauria de poder respondre sobre aquesta determinació de «primera modernitat» és: ¿què és *exactament* el que posa en circulació? Plantejar-se la qüestió té sentit perquè en la vivència retòrica i simbòlica de què parlàvem abans és més clar, més directe, més immediat que la ruptura inaugura, trenca, funda, i, en conseqüència, posa en circulació algunes coses que no circulaven, que no pas quines siguin aquestes coses en detall. D'aquí la força de l'«*exactament*» i de l'enumeració següent: ¿L'estat de dret, la llibertat de consciència, una nova imatge del món, la ciència sense metafísica, el domini tecnològic, l'individualisme possessiu, la dignitat del ciutadà?

Hem de voler analitzar la significació que actualment té aquesta herència –des de Maquiavel a Hegel– en les discussions sobre els problemes que tenen les societats avançades com les nostres. L'«actualment» indica tot l'entramat de passions, simpaties, o antipaties –siguin

⁷ Les idees exposades en aquest escrit corresponen a la lliçó donada el 21 d'agost de 2004 al curs *Modernitat filosòfica i liberalismes* a la XXXVI edició de la Universitat Catalana d'Estiu a Prada del Conflent. Les altres lliçons tractaven la ciutadania universal (2), la noció de secularització (3), les relacions entre individu i comunitat (4), i la història, amb final o sense i el sentit de la seva periodització o divisió en edats (5).

generals, o per barris, ambientals o particulars–, i no, directament, el camp dels estudis filosòfics especialitzats. Descartes, per exemple, cau especialment malament a un munt de gent que no en té massa idea detallada; normalment cau malament per racionalista, sec, subjectivista, matemàtic, metòdic, escèptic i encara algunes coses més. Els cau malament a alguns, o a molts, sobretot perquè els han dit que els ha de caure malament. Sobre Hobbes també hi ha un munt de prejudicis desfavorables, lligats a precomprensions de l'absolutisme polític i al seu suposat pessimisme antropològic. Fóra bo de recordar com, responent als crítics que li han retret que al *De Cive* (1642) situï l'origen de la societat civil en la por, Hobbes diferencia en una nota de la segona edició entre por i terror, i observa que també els seus crítics «quan dormen, tanquen les seves portes» i prenen precaucions quan viatgen per por dels lladres (*De Cive*, 1647, cap. I, nota 2). Quaranta anys explicant aquests filòsofs a un públic universitari permet experimentar que aixequen moltes passions prèvies. En el record, un munt d'anècdotes, com ara, per exemple, la mossa que es va regirar iradament en sentir Bartomeu Forteza dir que Locke era menys intel·ligent que Hobbes (la qual cosa, per cert, és ben clara per a qualsevol que s'hagi passejat pel *Leviathan* i l'*Essay* amb un mínim de detenció). Però a ella se li profanava alguna cosa en sentir dir que el suposat partidari de la llibertat era menys àgil mentalment que el suposat teòric de l'absolutisme polític, concepte, aquest, que no es deixa entendre de manera satisfactòria fins que no el tradueixes en una nova fórmula com ara «la fonamentació autoreferent de l'ordre polític».

4. *LA DISTINCIÓ FONAMENTAL: AMBIGÜITATS EN LA VALORACIÓ I AMBIGÜITATS EN LA DETERMINACIÓ.* El propòsit d'examinar el sentit de conjunt de la nostra actitud respecte de l'herència de la primera modernitat de Maquiavel a Hegel és, sobretot, dotar-nos d'algunes claus per tal d'orientar els actuals debats de fons de les nostres societats avançades. Discutim el que ens passa des d'aquesta herència, des de la seva valoració i desvaloració passional, o més assossegada, i fent-ho ens trobem amb ambigüitats o malentesos. Alguns deriven de les nostres maneres de debatre, que potser no són sempre les més adequades; d'altres de la significació que se li dóna al que podem anomenar «herència de la primera modernitat» (s. XVII). Convé diferenciar entre les unes i les altres perquè el que anomenen «herència de la primera modernitat» –sempre present– no és un element gens clar en les nostres discussions actuals. Convé diferenciar, d'entrada, entre «ambigüitats en la valoració» i «ambigüitats en la determinació». Ens interessarem sobretot en les segones perquè són les més insidioses i més difícils de captar.

Si la modernitat encarna x , y , z , per exemple, en cada cas se la valorarà en funció de les actituds respecte a x , y , z com és lògic i natural. Convé fer sempre dues coses: discutir si x , y , z són vàlids, invàlids, correctes, beneficiosos o nocius des de l'escala de valoracions que hom proposa en cada cas; però també, discutir si és prou adequat dir que la modernitat és x , y , o z , o potser més aviat sigui a , b , c , o en cada cas el que sigui. La distinció entre «ambigüitats en la valoració» i «ambigüitats en la determinació» se'ns fa, doncs, del tot necessària en la nostra situació actual en la qual els equívocs entre modern, modernitat, postmodernitat, hipermodernitat, i encara més coses, amenacen de fer-se crònics i omplen de distincions subtils i sofisticades i molts malentesos gran part de l'actual assaig d'idees.

5. *LA REFERÈNCIA DE MODERNITAT EN L'ENCUNYACIÓ LYOTARDIANA DEL TERME «POSTMODERNITAT».* Posem un exemple de la necessitat de la distinció anterior en el cas de la noció de postmodernitat. El mateix J.-F. Lyotard (1979) expressa que és post-moderna «l'incrédulité à l'égard des métarécits»⁸. La discussió sobre la postmodernitat es mourà únicament en ambigüitats de valoració si ens mantenim en la polaritat incredulité/credulité respecte dels grans relats o meta-narratives sense indicar massa què són i sobretot quins són en cada cas. Entrarem en la discussió de les ambigüitats de determinació únicament quan interroguem la funció i identifiquem la cronologia dels «grans relats». La qüestió que s'ha de poder respondre és la següent: la modernitat de la que hi ha, o es postula, una postmodernitat, ¿quina modernitat és? En efecte, *La condition postmoderne* és un informe sobre els estudis

⁸ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le Savoir*, Paris: Minuit, 1979.

universitaris; segons Lyotard el caràcter científic d'un saber depèn d'una filosofia que el legitima i aquesta d'un discurs legitimador que ell anomena *métarécit*. En realitat són únicament dos els grans relats a què es refereix el text de Lyotard: el relat especulatiu i el relat emancipatori. El primer situa la filosofia i la seva relació als sabers com es dona en «els discursos» que justifiquen la creació de la Universitat de Berlin pel govern prussià (1807-1810) que són de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) sobre un esborrany de Fichte (el seu primer rector) i un altre de Schleiermacher (Schelling i Hegel també intervingueren en el debat)⁹. El segon, l'emancipatori, correspon a la política escolar de la República Francesa amb l'article nou de la constitució de 1848 i les posicions de la République expressades al *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848) escrit per Charles Renouvier per encàrrec d'Hyppolite Carnot, ministre d'educació i culte de la República, germà gran del físic creador de la termodinàmica¹⁰. De moment, únicament hem volgut indicar amb un exemple d'ambigüitat de determinació que la recepció d'una proposta és diferent si es deixa flotant la referència, i que de qualsevol cosa grandiloqüent o sagrada se'n fa un gran relat propi de la modernitat al que s'aplica la recentíssima i puríssima incredulitat post-moderna. Perquè, en efecte, un dels aspectes més ingenus, i més difícils de suportar de l'actitud post-moderna, és la bona fe amb la que es pensa que estrena la incredulitat, ignorant el munt d'escepticismes de tota mena que travessen la gran tradició filosòfica. L'alternativa al tractament de la literatura postmoderna és moure's en la discussió pública dels assaigs sobre idees que ha engendrat dins una modernitat ara acotada al segle XIX i a la fonamentació o justificació de l'ensenyament públic, sigui de l'estat prussià o de la república francesa. Aquí, i només aquí o en els comptats fenòmens d'igual estructura que identifiquem¹¹, sí que l'esquema lyotardià en tres moments sobre com s'obté el caràcter científic d'un saber, o millor d'un ensenyament (saber/filosofia legitimadora del saber/narrativa font de legitimacions), és un esquema viable. En canvi, seria molt discutible dir de tota filosofia moderna que es fonamenta en una narrativa aliena a ella mateixa com a discurs. La doble narrativa moderna especulativa i emancipatoria incidí doblement, sempre segons Lyotard, sobre les possibilitats de narrativa moderna del marxisme: hi hauria un marxisme especulatiu (l'estalinisme, en el qual el partit faria d'universitat, el proletariat de poble o humanitat i el materialisme dialèctic d'idealisme especulatiu), i el marxisme emancipatori (la teoria crítica dels frankfurtians, on el socialisme seria donar al subjecte empíric del proletariat els mitjans per a la seva emancipació). Des d'aquesta perspectiva, Lyotard interpreta el discurs del rectorat heideggerià de 1933 com «un dissortat episodi de legitimació».

Si ens atenem als exemples lyotardians podem entendre què es el que deslegitima en la deslegitimació. Si estem atents a com Lyotard narra la caducitat d'aquest doble model, ens podem sorprendre del silenci sobre el període 1848-1948: no hi ha ni tensions en les societats francesa, ni en l'alemanya durant tot un segle, ni guerra franco-prusiana l'any 1870, ni lluita per la cultura, ni primera, ni segona guerra mundial, ni moviment obrer internacional, ni res de res. Retinguem aquesta dada de l'enorme silenci sobre tot el que passa com a violència europea a les societats «modernes» entre 1848 i 1948 com alguna cosa que afectarà necessàriament al diagnòstic d'actualitat resultant i a tots els que en depenguin, que són bastants en l'actualitat de l'assaig sobre idees. En efecte, Lyotard diagnostica la decadència dels grans relats de la següent manera: «Hom pot veure en aquesta decadència dels relats un efecte de l'auge de tècniques i tecnologies a partir de la II Guerra Mundial que ha posat l'accent sobre els medis de l'acció més

⁹ FICHTE, *Deduzierter Plan einer zu Berlin errichtenden höheren Lehranstalt*, 1807; SCHLEIERMACHER, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende*, 1808. Vegeu, M. ABENSOUR, *Philosophies de l'Université. L'idealisme allemand et la question de l'université*. Paris: Payot, 1979; D. BENNER, *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie. Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzeitlicher Bildungsreform*, Weinheim/Munich, 1990.

¹⁰ L'any 2000 se n'ha fet una reedició i els estudis de Laurent Fedi (1999) i Marie-Claude Blais (2000) han renovat l'atenció sobre el personatge; nascut a Montpellier l'any 1815 i mort a Prada l'any 1903, dona el nom al Lycée on es fa cada any la Universitat Catalana d'Estiu. Charles RENOUIER, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (Nouvelle édition publiée avec une notice sur Charles Renouvier, un commentaire et des extraits de ses oeuvres par Jules Thomas. Avant-propos et éclairages de Jean-Claude Richard, Maurice Agulhon et Laurent Fedi. Réimpression de l'édition de Paris, 1904. Genève: Slatkine, 2000). M.-C. BLAIS, *Au principe de la république*, Bibliothèque des idées, Paris: Gallimard: 2000. Laurent FEDI, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris: L'Harmattan, 1999.

¹¹ Se'ls ha d'anar a buscar allà on són, al voltant dels moments de creació d'institucions, i més en particular, de les institucions d'ensenyament i de cultura. En les nostres latituds: el liberalisme, el krausisme, els jesuïtes, el noucentisme. La contemplació de la decoració del Paraninf de la Universitat de Barcelona és un bon exemple de *situació* lyotardiana.

que sobre els seus fins; o bé el del redespigament del capitalisme liberal avançat després del seu replegament sota la protecció del keynesisme durant els anys 1930-1960; auge que ha eliminat l'alternativa comunista i ha revaloritzat el gaudi individual de béns i serveis» (1979, §10). Ens trobem en un cas notori d'una mala innocència, semblant, si és que no n'és depenent, de la relació entre Heidegger i l'«americanisme». Sigui com sigui, en el diagnòstic de Lyotard, la figura de la tècnica resta molt mal situada en una modernitat d'especulacions i emancipacions. Lyotard parla més endavant de l'auge desconcertant de les tècniques. Ens podríem interrogar a qui desconcerta aquest «desconcertant» per tal de situar el diagnòstic lyotardià allà on està situat. Ens és suficient, però, haver mostrat, mitjançant un exemple, com, sense una atenció al que hem anomenat «ambigüitats de determinació», la recepció d'un diagnòstic és ben desorientadora.

6. *LA INFLACIÓ DE MODIFICADORS DE MODERNITAT EN ELS DIAGNÒSTICS DE SITUACIÓ.* La desvaloració o el diagnòstic de caducitat d'una modernitat és postmodernitat, i la reacció contra la postmodernitat és la hiper-modernitat. Modernitat-Postmodernitat-Hipermodernitat donen ara mateix un ritme, o successió, en gran part de la més actual literatura d'idees, propostes o diagnòstics.

S'ha parlat de nova modernitat (Alain Touraine), modernitat radicalitzada (Anthony Giddens), segona modernitat (Ulrich Beck), modernitat reflexiva (Scot Lash), neomodernitat (arquitectura, Christopher Alexandre), ultramodernitat (José Antonio Marina), hipermodernitat (Gilles Lipovetsky), tardomodernitat (Robert Spaemann, Alejandro Llano), sobremodernitat, excés de modernitat, post-postmodernitat... i potser no gaires coses més, però de segur que en falta alguna.

.....

7. *LA DISTINCIÓ ENTRE DIAGNOSTICADORS COGNITIUS I DIAGNOSTICADORS ESTÈTICS.* Giddens i Beck són *cognitius*. Scott Lash, no ho és, és *estètic*. Els cognitius discerneixen les condicions socials existents des de l'acció i amb coneixement. Els estètics proposen i executen en la singularitat exemples a imitar. Scott Lash, nascut a Chicago, ara és professor de sociologia a la Universitat de Londres i parla de «Modernitat reflexiva»¹². Les anàlisis de Lash són sempre brillants. Ell és qui va advertir un aire de família, primerament, entre les seves posicions i les de Beck, i, més tard, entre les de Giddens i Beck. Fruit d'aquesta confluència és el llibre *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (1994), un llibre important en la literatura de diagnòstics de modernitats¹³. La contribució de Lash («La reflexivitat i els seus dobles: estructura, estètica, comunitat») examina tres fenòmens de modernitat, de la modernitat reflexiva: la substitució d'estructures socials per estructures informatives i comunicatives (p. 139-167); l'atenció a l'art, la cultura popular, i l'estètica de la vida quotidiana (p. 167-178); la necessitat del que anomena una hermenèutica de la recuperació dels factors comunitaris en les «individualitzacions» (p. 178-194). Totes les anàlisis de Lash contrasten el que ell anomena «modernitat simple» amb la «modernitat reflexiva», i, en conseqüència, la postmodernitat és un mal diagnòstic i no una fase real. Hi ha una concepció en tres fases del canvi social: de la tradició a la modernitat simple, de la modernitat simple a la modernitat reflexiva (p. 141). La nota més destacada d'aquest segon trànsit és el potenciament dels subjectes respecte de les estructures. L'impacte de les estructures informatives i comunicacionals sobre la modernitat simple, caracteritzada per l'acumulació de capital industrial i la construcció de noves classes mitjanes des del model obrer clàssic (fordià), està donant lloc, per una part, a un increment del que s'ha anomenat béns interns a la praxi: capacitat professional, producció de productes de qualitat cada cop més elevada (p. 158); i, per altra banda, a llocs de treball «degradats» en una posició inferior a la clàssica classe obrera (p. 149).

¹² S. LASH, *The End of Organized Capitalism*, with John Urry, 1987; *Max Weber, Rationality and Modernity*, 1987; *Sociology of Postmodernism*, 1990; *Modernity and Identity*, co-edited, 1992; *Reflexive Modernization*, with Beck and Giddens, 1994; *Global Modernities*, co-edited, 1995; *Risk, Environment and Modernity*, co-edited, 1995; *Detraditionalization*, co-edited, 1996; *Another Modernity, A Different Rationality*, 1999.

¹³ S. LASH, en BECKH, GIDDENS, LASCH, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza, 1997.

Hi ha guanyadors i perdedors en la reflexivitat de la modernitat reflexiva. Com veurem més endavant, amb major atenció, el joc del diagnòstic de Lash entre «modernitats» es complica perquè diferencia no una, sinó *dues* modernitats»: la primera té «pressuposicions *científiques*» i va de Galileu a Habermas; la segona és el modernisme *estètic* des del jove Hegel i Baudelaire a Foucault, Derrida i Bauman. Lash insisteix en la mimesi com a vehicle de modernització i de modernització reflexiva en tant que l'individu s'allibera més mimèticament que conceptualment de la tradició premoderna. Un dels conceptes interessants de la posició de Lash és rearticular mitjançant la introducció de la necessitat «*una hermenèutica de la recuperació*» (p. 181) en front de l'hermenèutica de la sospita (Marx, Freud, Nietzsche) les relacions entre individu i comunitat, entre els jos i el nosaltres. La imatge alimentícia permet explicar-ho adequadament: si s'ha abandonat el ranxo d'identitat col·lectiva de la tradició –lligada al parentesc i al veïnatge– per tal que els individus puguin construir lliurement identitats a la carta, cal recuperar els significats compartits que implica l'existència de la carta i la comprensió del seu contingut que possibilita que jo, i tants altres com jo, triïn des de la carta el seu àpat.

La pregunta que s'ha de fer als sociòlegs de la modernitat, i més en concret als de la modernitat reflexiva (Giddens, Beck, Lash), quan situen la seva aportació com a nova teoria crítica, variant del gran relat emancipatori (1848) és, d'entrada, la següent: ¿quin ha estat realment el factor històric que ha modificat «la societat industrial estructurada en classes i límits nacionals» (Lash, 1994), el marxisme com «arme critique» (Lash) o el moviment obrer internacional i les variacions *efectives* en les condicions del treball, gràcies a les lluites obreres, el desplegament tecnològic i les legislacions socials? La qüestió és, al meu entendre, molt rellevant perquè sovint en la literatura de diagnòstic –sociològica o no– s'argumenta més en el registre d'una seqüència de vigència i dominacions en la tradició de les modes acadèmiques de diagnòstic (el joc dels pocs i molts cada deu anys a què es referia Braudillard), que en el terreny de la realitat social efectiva. Ho direm amb una dada molt gràfica tret del calendari –referent comú, que no modifica tothom qui vol: el Primer de Maig no és una festa «marxista», és una festa «obrera». Massa sovint hom confon l'agent històric amb el comentarista brillant. Per exemple, Lash raona de la següent manera: com a candidats a la successió del marxisme hom podria considerar l'ètica de la racionalitat comunitària de Jürgen Habermas o l'anàlisi del poder discursiu de Michel Foucault; com que, pensa, ni l'un ni l'altre no donen la talla, ell proposa la teoria de la modernitat reflexiva. Certament, és molt difícil raonar que l'estat present de les societats avançades no necessitin una crítica; però semblaria desitjable que aquesta arrenqui més de l'estat del malalt que no pas de les variacions dels diagnòstics posteriors respecte la fama i situació acadèmica dels anteriors *aspirants a metges* en un moviment que molt sovint s'alimenta des de si mateix.

.....

En els actuals discursos sobre la modernitat es barregen tres, o quatre, sentits que es poden discernir i que són: la modernitat del *gust*, la modernitat dels *temps*, la modernitat de les *societats* i la modernitat de *la ciència i la tecnologia*. Convé no oblidar mai que 'modern' és un adjectiu i com tot adjectiu pot adjectivar realitats molt diferents. No és gens fàcil decidir en quin ordre cal exposar aquestes quatre aspectes substantius de modernitat adjectivada. Si comencem per la modernitat del gust és perquè ens sembla que en ella es reflecteix millor l'aspecte que ha portat a accelerar les successions de modernitats, i també perquè tendeix a ser cada cop més el primer aspecte considerat en fenòmens de modernitat artística, de cultura popular o estètica de la vida quotidiana. La modernitat dels temps sembla, amb tot, encara, marcar una sobirania en l'ús del terme. 'Modern' és un adjectiu d'un període de temps, d'una època. Les modes de gust marquen un temps nou sigui en l'alliberament, la trivialitat o la banalitat. Les societats són dites modernes sigui per la seva racionalitat o per la seva complexitat. Finalment, ciència moderna és una expressió sovint lligada a la revolució científica que donaria a la ciència un segell d'autenticitat.

La modernitat del gust s'expressa sobretot en art i literatura, i en l'existència de l'individu més o menys desvinculat de la resta en la figura del dandy o del snob i en la seva actual generalització abundant en el que Taylor ha anomenat «expressionisme de masses». *Snob* és una

expressió del registre d'estudiants a Oxford que abreujava *sine nobilitate*; *nobilis* és un abreviatura de *cognoscibilis* i vol dir allò que es pot conèixer, que mereix ser conegut. Des d'aquesta manera de veure, modern s'oposa menys a àntic que a caduc, en la manera d'entendre les coses de Charles Baudelaire, per exemple, que té una gran influència posterior sovint molt imprecisa. Aquest és el sentit present en el terme 'modernisme' per exemple en les festes modernistes de Rusiñol, del modernisme en la arquitectura de Gaudí, Domènech i Muntaner, entre d'altres, en la poesia castellana de Ruben Darío i un munt d'exemples més. Aquí la confusió es produeix per la repetició de l'estratègia de ruptura en la successió de generacions en el sentit reduït de grups generacionals en art i literatura. *El Manifest Groc* (1928) (S. Dalí, S. Gasch J. Muntanyà) declara caduc el teatre d'Àngel Guimerà i l'Orfeo Català, i modern el cinema i el jazz.

La modernitat del temps és encara, malgrat les confusions que es sobreposen, la significació més immediata. Modern és un adjectiu que s'aplica a una època o edat en la divisió del temps històric d'una història universal: època moderna, edat moderna. *Les Temps Moderns* és el títol de la revista de Sartre i els existencialistes, també de la pel·lícula de Chaplin. Època o edat és una divisió del temps històric, allò que es divideix és la història universal. La divisió escolar més comuna dividia la història universal, oposada a la història sagrada i a la història natural, en Edat Antiga fins al 476, caiguda del Imperi Romà d'Occident quan Odoacre rei dels hèruls destrona Romul Augústul, darrer emperador, i envia les insígnies imperials a Bizanci. L'Edat Mitjana arriba fins l'any 1453 amb la caiguda de Bizanci en mans dels turcs. L'Edat Moderna s'estén fins 1789 amb la Revolució Francesa, que iniciaria l'Edat contemporània. És evident que el període 1789 fins avui és com massa llarg per a ser simplement l'actualitat. Hom pot fer ara unes divisions ara unes altres. L'any 1945, la derrota del nazisme, o l'any 1948, la Declaració Universal dels Drets Humans poden ser-ne fites. Hom suposa que l'any 1989 passarà a la història com la data simbòlica del final d'una època (Beck). En els discursos de modernitat, postmodernitat o hiper-modernitat tothom fa una mica el que vol. Per exemple Gilles Lipowetsky en el seu llibre *Le temps hypermoderne* (2004) afirma que la modernitat comença amb la il·lustració del segle XVIII, culmina amb la Revolució Francesa i s'acaba amb el maig de 1968. També afirma que la modernitat que neix en el segle XVIII està dominada per tres lògiques: la dels drets dels homes (democràcia), el lliure mercat i la tecnociència. Cada lògica té el seu enemic a eliminar: la tradició, la religió i l'antic règim.

La modernitat de les societats va lligada al que s'anomena, sovint amb tu to despectiu, «canvi tecnològic», infravalorant-lo respecte d'un canvi diferent que es postula com a superior. La «modernitat de les societats» és el que volem dir quan parlem de societats avançades i té un munt d'indicadors: el sistema mètric decimal, l'electrificació, la mecanització del camp amb el tractor i altres instruments, l'aigua corrent a les cases, el sistema de preus únics, la generalització del crèdit, les telecomunicacions, els *media*, el temps mesurat, el petroli, les fibres sintètiques, etc.¹⁴ Des de 1945, les societats europees s'han modernitzat progressivament i indefinidament. Heidegger és clar quan en diu d'això «americanització» i n'és molt reticent. Gadamer, responent a Silvio Vietta, diu que ell encara és partidari d'una alternativa europea a l'americanització i cita Dostoievskij. És evident que el centenari Gadamer està dient alguna cosa, però encara cal saber exactament el què i no fer «trampes tontes» consistents en fer veure que hom rebutja el que no s'està disposat a abandonar.

La modernitat de la ciència. Els discursos sobre la modernitat són complicats perquè barregen elements dels tres registres anteriors. Cal introduir, tanmateix, un quart element de complexitat que va lligat a l'expressió «ciència moderna». ¿Per què és moderna la ciència que és moderna, quines ciències ho són exactament, per què en cada cas i com i des de quan? L'enorme *dificultat* filosòfica del terme i del fet «ciència», està en el seu *singular*. El que interessatis cada vegada més analitzar són els discursos en què s'usa el singular d'una manera retòrica, com en l'exemple trivial, però ben significatiu, de l'etiqueta de l'«Anís del Mono»: «*Soy el mejor la ciencia lo dice y yo no miento*». Hi ha aquí un problema molt decisiu de cara a la nostra autoconsciència actual entorn de la ciència i el joc modernitat-postmodernitat-

¹⁴ J. L. López Bulla explica que, quan arribà a Barcelona des del seu poble, el que el va sorprendre era que tothom portés rellotge. Sobre la mesura del temps en calendaris i rellotges, vegeu Joan GONZÁLEZ GUARDIOLA, *La mesura del temps*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions-Societat Catalana de Filosofia, 2007.

hipermodernitat i el que hom vulgui: el que fa *moderna* la ciència *moderna*, en el sentit de legítima, ¿què és exactament: un augment o una disminució de la curiositat? Ens trobem interpretacions en un sentit i en un altre i el més curiós és la indecisió o el trasllat entre l'una i l'altra. Aquí el joc entre ambigüitats de valoració i ambigüitats de determinació és decisiu, perquè si en la determinació optem per l'increment de curiositat, la fatiga post-moderna és una disminució de curiositat; i si optem per la disminució de curiositat, la fatiga postmoderna és un increment de curiositat. ¿De què es cansa el postmodern, d'incrementar la curiositat o de limitar-la? La qüestió és encara més complicada si hom tracta la «sociologia» com a ciència i, en general, totes les ciències menys científiques. Un text d'Ulrich Beck ens aclarirà, de moment, la problemàtica «és útil diferenciar dos tipus de ciència que comencen a divergir en la civilització de l'amença. Per una part està l'antiga i florent *ciència de laboratori* que investiga el món matemàticament i tècnicament però a la que li manca l'experiència i està tancada en un mite de precisió; per l'altra la *discursivitat pública* de l'experiència que manifesta objectius i mitjans, limitacions i mètodes, i crea controvèrsia sobre ells». El que diu Beck és sorprenent per més d'un concepte. Hom no pot sinó recordar aquell passatge del *Gòrgias* de Plató on Gòrgias declara que la retòrica és més important que la medicina perquè és la que convenç al malalt de prendre's els remeis que el metge li recepta.

.....

12. *HERMENÈUTICA I MODERNITAT*. En el marc de la Societat Catalana de Filosofia, especialment en la secció de filosofia moderna, van realitzar-se tota una sèrie de seminaris a partir dels inicis dels anys 90 que, per una banda, serviren per posar en relació els estudis filosòfics que aleshores es portaven a terme aquí en aquest àmbit amb alguns dels principals especialistes europeus o americans. Els seminaris, que es poden resseguir a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, i cursos de Michèle i Jean-Marie Beyssade, J.-L. Marion, M. Fichant, Rémi Brague, Conrad Kramer, Yves-Charles Zarka o Stanley Rosen, entre d'altres, tingueren també la virtut d'encoratjar la tasca que al voltant de la secció es va concretar, seguint les indicacions programàtiques de *Coneixement i Situació* (1990), en l'elaboració de tesis doctorals, llibres i articles que tractaven, des de Descartes i fins a Kant, el qüestionament de les dimensions de la «racionalitat moderna» com a manera d'aclarir-nos respecte de la qüestió de la modernitat. Si es cerca en els resultats obtinguts aleshores s'hi trobarà aquesta traça en estudis sobre Montaigne, Descartes, Hobbes, Locke, Spinoza, Malebranche, Arnauld, Leibniz, etc.

En aquest llibre que titulem *Hermenèutica i Modernitat*, hem recollit una petita mostra dels treballs que poden referir-se a aquella inflexió en els estudis filosòfics, sigui fruit del mestratge universitari, sigui resultat d'elaboracions posteriors o d'un contrast a partir de la convergència d'interessos. Hi podem trobar estudis que giren al voltant de la qüestió «Hermenèutica i Modernitat». Alguns d'aquests textos han estat publicats anteriorment, tot i que han estat revisats i actualitzats per a aquesta edició, però la majoria són inèdits. D'alguna manera resulten el testimoni d'un esforç sostingut en la recerca que és capaç de guanyar una presència respectable en l'àmbit internacional d'estudis a partir d'una manera pròpia i característica de treballar, aquella que es concentra en el millor i originari sentit del terme Acadèmia com a institució platònica.

Els continguts d'aquest llibre presenten, doncs, una sèrie d'aproximacions a la temàtica que ens ocupa, ja de fa anys, respecte de les dimensions de la racionalitat moderna i la dialogicitat inherent a les diferents filosofies «modernes». Cada una de les aportacions presenta una perspectiva particular, però el lector s'adonarà de com comparteixen un mateix projecte d'investigació comuna. El primer treball, «Per a una filosofia de la divisió de la història en edats», presenta detalladament una cosa que ja hem comentat en aquesta introducció al volum: què sigui un Tractat de Modernitat ens aclariria respecte de la «moderna» visió de les «edats de la història» així com sobre la filosofia subjacent a aquestes divisions. Que la història sigui quelcom susceptible de ser dividit i la manera com aquesta divisió es produeix, ens aclarirà respecte de la nostra pròpia situació, tal i com aquestes planes han volgut mostrar.

En el segon text, Ferran Sáez ens il·lustra com Michel de Montaigne sempre va manifestar una consciència hermenèutica: «*Un suffisant lecteur descouvre és escrits d'autruy des perfectiones autres que celles que l'autheur y a mises et apperceües*». Aquesta consciència hermenèutica fa dels *Essais* un complex joc de miralls. Així, en el tema concret dels referents etnològics proporcionats pels cronistes del segle XVI, aquesta consciència es transforma en un veritable problema metodològic, en la mesura que afecta el mateix subjecte genèric de l'argumentació, que no és altre que la noció d'*home*. Precisament, serà tot demostrant com les diferents metodologies aplicades a la interpretació dels *Essais* desatenen la dada principal d'una pròpia consciència hermenèutica que se'ns reforçarà un dels principis que més profit ens han donat en la recerca: l'atenció al conjunt del text en la seva pròpia dimensió i abast.

El següent capítol, «Problemes entorn d'una ètica cartesiana» és un complement al llibre que Jordi Ramírez va dedicar a la qüestió, i que porta el títol *Dubtar i actuar*. Atès el to assagístic del llibre, aleshores es defugien qüestions pròpiament historiogràfiques que són tractades en aquest article des d'una perspectiva més acadèmica. Les tres qüestions desenvolupades són: la consideració de la hipòtesis evolucionista aplicada a l'estudi de l'ètica cartesiana, el deute de Descartes envers la tradició estoica i la relació amb la reflexió posterior kantiana. Com en el capítol anterior, la consideració respectuosa del text es demostra vàlida per a desbaratar problemes afegits per part de la crítica i per aclarir el joc de recepcions i expropiacions que es dona tant en el diàleg dels autors amb una tradició com en el diàleg que l'interpret provoca entre autors diferents, en aquest cas Descartes i Kant.

És precisament la qüestió de la interpretació d'un autor des dels interessos i la conceptualització d'un altre, és a dir, la qüestió d'una apropiació crítica des de posicions ben diferenciades, que Joan Albert Vicens ens proposa posar atenció a la dedicació que Zubiri va tenir per Descartes. Zubiri va dedicar a Descartes alguns escrits breus i multitud de passatges dels seus llibres principals. Al llarg de la seva obra, el pensador basc justifica el paper crucial de la filosofia cartesiana en la història del pensament i l'analitza críticament. Després de situar Descartes en l'horitzó cristià de la nihilitat, en el context del post-nominalisme i en l'alba de la modernitat, Zubiri examina els conceptes cartesianes de filosofia, essència, veritat o intel·lecció, i els critica des de la seva pròpia concepció de la realitat i de la intel·ligència. Però, al costat d'aquesta visió crítica, trobem quelcom més decisiu: Zubiri assumeix a la seva manera, refent-lo, el projecte cartesià de depuració de prejudicis i de reconstrucció de la filosofia des d'una veritat primera accessible a tothom.

Si una aproximació útil pot resultar de l'anàlisi d'una interpretació atenta als matisos que diferencien interpret i autor estudiat, com era el cas de Descartes i Zubiri, pot resultar útil també la crítica directa a una interpretació a partir de l'atenció sobre textos no prou tinguts en compte. És el cas de l'estudi que presenta Joan González Guardiola, que a la vegada que ens proporciona una anàlisi de la important qüestió de la definició en Spinoza en el capítol «Situació i definició en la filosofia de Spinoza», sotmet a crítica la interpretació straussiana. La interpretació straussiana del tot de la filosofia de Spinoza, segons la qual el sistema filosòfic de l'*Ètica* no ocuparia la centralitat del pensament del filòsof jueu, depèn en bona mesura de com interpretem l'estatut (ontològic i epistemològic) de les primeres definicions de l'*Ètica*. Segons la interpretació straussiana del mètode geomètric, és «liberal» perquè presenta una hipòtesi plausible que no mostra una vinculació directa amb les premisses de la situació, o amb l'«experiència» humana de viure. Doncs bé, estant més atents als moments de la teoria de la definició de Spinoza a les cartes i al *Tractat sobre l'esmena de l'enteniment*, aquesta interpretació liberal del mètode geomètric que fa Strauss podria ser qüestionada.

El capítol següent, que continua amb Spinoza, concretament amb la consideració de la seva darrera i inacabada obra, el *Tractatus Politicus*, resulta una lectura que prova d'atendre la qüestió problemàtica de l'estatut del *comú social*, del *poble o entitat política* en el pensament de Spinoza. Apuntant la qüestió com a fons de la recerca a fer, reseguix el detall de l'obra spinoziana i la seva deriva cap al liberalisme més que no pas cap a un democratism potser més conseqüent amb el sistema.

En el sistema leibnizià, és clar que sembla que la substancialitat només convingui a la mónada i que l'entitat de la resta –de tot el compost– sigui fenomènica. Des d'aquest pressupòsit, la formulació «substància composta» és un sense-sentit, perquè no hi ha res que

mereixi el nom de substància, tret de la mònada, sent qualsevol conjunt de coses una mera agregació, una unitat accidental. La introducció del Vincle Substancial (que apareix en l'esmentada Correspondència) pot canviar aquesta perspectiva, ja que si a més de mònades hi ha vincles, sembla que es permetrà alguna cosa més que l'automàtica agregació: permetrà lligar realment la mònada i la materialitat (corporeïtat), possibilitarà introduir, ara amb sentit, el concepte de «substància composta». Maria Ramon Cubells Bartolomé ressegueix, en el capítol «G. W. Leibniz: la qüestió de la substancialitat dels compostos en la correspondència amb Des Bosses», tot l'itinerari de les diferents posicions de Leibniz davant de la qüestió fent-nos adonar especialment com és el en diàleg amb un altre que té una posició diferent que el pensament prova d'aclarir-se assajant respostes i mesurant-ne el seu abast.

Molt s'ha escrit i debatut tocant a les relacions entre Rousseau i Kant en el camp dels estudis kantians, partint del reconeixement explícit per part del darrer de la forta impressió causada per l'obra del pensador ginebrí. Aquest reconeixement, però, no clou sinó que obre, precisament, la qüestió de la influència de Rousseau en Kant en tota la seva amplitud i amb totes les seves dificultats. Miquel Montserrat Capella es proposa, en el capítol que presenta («Naturalesa i identitat en l'ésser humà (Kant, 1771)»), contribuir a l'estudi de la recepció kantiana de Rousseau per mitjà de l'anàlisi de la breu ressenya que Kant publicà sobre Moscati. Acabem el llibre, doncs, altra vegada amb una aproximació al sentit d'una hermenèutica de la modernitat que compregui, també, la manera com els autors amb què definim aquesta «modernitat» realitzen la seva pròpia tasca interpretativa i crítica. De Montaigne a Kant, presentem, a mode d'exemple, les aproximacions d'una recerca.