

HERMENÈUTICA I MODERNITAT

DR. JORDI SALES I CODERCH
(Universitat de Barcelona)

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 pròpia 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

1. *Hermenèutica 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.

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 dialògica 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 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, estudis 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

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.

la insistència de Hans Joachim Schoeps s'ha pogut veure 'una altra Prússia': terra promesa dels jueus el 1671, d'hugonots el 1685, de salzburgesos el 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 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 pamflet (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) contra l'*Aufklärung* (Berend i Kant), pamflet 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

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

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

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 assuavit 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 són «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, quan emprem «modernitat» o «liberalisme», començar per precisions i aclariments. Hi 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 po-

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

den produir quan observem i diagnosticuem, rediagnosticuem 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 estariem 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*

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).

emancipatòries laiques. La primera obligació filosòfica quan volem fer-nos amb alguna precisió, on normalment no n'hi ha, és entendre una mica per què 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 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 dona 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'n 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 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

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

«els discursos» que justifiquen la creació de la Universitat de Berlín 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

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'idéalisme 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 Montpeller 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 RENOUVIER, *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.

la recentíssima i puríssima incredulitat postmoderna. 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 emancipatòria 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».

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*.

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 podrem sorprendre del silenci sobre el període 1848-1948: no hi ha ni tensions en la societat 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 que sobre els seus fins; o bé el del redespiegament 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 hipermodernitat. 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. A Prada de Conflent, l'any 2004, parlant irònicament d'una possible *transmodernitat* que sorgiria en qual-sevol moment; la sorpresa fou conèixer tot seguit l'assaig de Rosa M. Rodríguez Magda titulat *Transmodernidad*. L'autora hi explica un fet revelador d'uns certs tics de l'ambient on es formula l'actual assaig d'idees com a gènere literari. L'autora transcriu la resposta de Braudillard en una conversa a casa seva l'any 1987 a la seva proposta terminològica: «si som pocs puc acceptar trobar-me *allí*, sempre que ens allunyem de la multitud postmoderna!»¹². De 1979 a 1987 són vuit anys! A una moda filosòfica li passa sempre el mateix que a tota moda: gairebé de sobte, són molts allà on la gràcia és ser-ne ben pocs i molt escollits. La transmodernitat, segons afirma la creadora del mot, és la postmodernitat sense el seu innocent rupturisme i també «la transmodernitat en el seu creuament de simulacre i celeritat és el nostre estil

12. Rosa M. RODRÍGUEZ MAGDA, *Transmodernidad*, Barcelona: Anthropos, 2004, p. 8.

actual de nihilisme» (p. 205). És possible; però això no ens instrueix gaire de per què convindria i quin seria l'avantatge de canviar tan sovint l'etiquetatge. En el quadre de la p. 34 del llibre hom pot llegir coses com ara aquestes: la modernitat és masculina, la postmodernitat femenina i la transmodernitat... transsexual; la modernitat és nacional, la postmodernitat postnacional i la transmodernitat... transnacional; a la modernitat li correspon la cultura, a la postmodernitat la multicultural i a la transmodernitat... la transcultura; a la modernitat l'avantguarda, a la postmodernitat la postavantguarda i a la transmodernitat..., doncs, és ben fàcil d'endevinar, la transavantguarda. D'altres trinitats menys previsible i més suggerents són àtom, quanta, bit; cine, televisió, ordinador; poble, individu, xat; finalitat, joc, estratègia; activitat, esgotament, connectivitat estàtica; esforç, hedonisme, individualisme solidari... i així fins a un total de 34 entrades més o menys ocurrents.

Alain Touraine és un sociòleg socialista francès, que parla de «*nova modernitat*». A ell li correspon el mèrit, o la responsabilitat, d'haver vist, o dictat, la necessitat teòrica de desplaçar el centre de gravetat de la recerca sociològica des del parell «ordre social-conflicte social» al tema de la «*genealogia de la modernitat*». En un article de l'any 1981 titulat molt expressivament *Une sociologie sans société*, determina que la qüestió que domina les societats industrials ja no és la de com funciona l'ordre social, sinó aquesta altra: *¿com hem inventat la modernitat?* ¿Com és que l'Europa occidental ha esdevingut el bressol del progrés, de la revolució industrial, de la conquesta de la naturalesa per l'home? Ens interessarà sobretot la seva producció entre 1997 i 2001 marcada per la *Critique de la modernité* (1997) i *Comment sortir du libéralisme* (2001). La semàntica amb la que Touraine embolcalla els seus diagnòstics i les seves propostes ve marcada per uns quants termes que tenen en comú ser processos en els quals es perd *una qualitat*. Així parla

de *démodernisation, désinstitutionnalisation, désocialisation, dépolitisation*.

La des-modernització és la voluntat de l'individu d'assumir ell mateix a la vegada l'experiència del treball i la recerca de la identitat personal. La des-institucionalització és la reducció de la importància de les institucions en profit de l'autonomia individual. La des-socialització es caracteritza pel fet que la societat abans regulada per les institucions i les seves funcions, o rols, es troba cada cop més moguda per les forces dels mercats i les iniciatives dels actors. La despolitització és un fenomen conseqüent als anteriors: com que l'estat ja no és el lloc de la síntesi de les institucions, la societat es va trobant despolititzada.

¿Quina és la qualitat que es perd en aquests processos? ¿Hi ha una síntesi que es descompon? «*La société (nationale) perd sa belle unité structurelle*» se'ns diu. Convé interrogar quina és exactament aquesta síntesi, quina ha estat la seva vigència i el seu grau real de *bellesa i d'estabilitat*. I convé fer-ho des del mite-símbol de la *République Française*, examinant molt de debò la seva inserció *en la totalitat* de la vida «francesa», molt més problemàtica del que pot semblar, i també la seva funció inspiradora d'una unitat *ideal* dels ciutadans com a ciutadans. La *République Française* és tot un problema, molt i molt peculiar, que distorsiona ben sovint la universalitat de les anàlisis del que passa en el conjunt de les societats avançades. La raó fonamental és que la *République Française* és un objecte de culte, veneració i d'intrèpida expansió missionera que dificultarà, com veurem, moltes interpretacions de la modernitat com a resultat d'un procés de secularització que vagi d'allò sagrat a allò profà. La sacralització del terme resultant és en aquest cas evident i fins i tot hiperbòlica, per dir-ho amb una fórmula que hauríem d'analitzar amb molt de detall: la *laïcité* és «sagrada».

Convé fer molt sovint recomptes i identificacions d'allò

sobre el que parlen els sociòlegs perquè la seva tendència a l'abstracció excessiva, o a l'etiquetatge abundant, es fa molt sovint gairebé malaltissa. Cal identificar els personatges amb els seus noms reals i les durades efectives dels processos que etiqueten. Els recomptes que convé fer un cop identificada la *République Française* com «la bella unitat estructural perduda» són, en primer lloc, *cronològics*, per tal d'esbrinar la contingència de les perennitats adquirides com a modernitats que ara sembla que molt sorpresivament es desestabilitzen¹³. ¿La pacificació «interna» respecte a la violència de 1848-1948 elidida tant en el diagnòstic lyotardià com en la sociologia tourainiana de la modernitat, comporta la fi de les agitacions de l'estadi o fase social «moderna» ara superats en el consum, l'americanització de vida i l'avorriment? ¿Touraine, com tot el socialisme *francès* més recent, està postulant o realitzant una mutació del *jacobinisme*? ¿La «Nova modernitat» és la transformació del jacobinisme en gestor cultural de l'avorriment? Els diagnòstics de Marc Fumaroli sobre l'Estat Cultural bé semblarien indicar-ho.

Antony Giddens és un teòric de la darrera renovació del laborisme anglès, l'ideòleg de l'anomenada «tercera via» entre capitalisme i socialisme, és el «sociòleg de» Tony Blair i parla de «modernitat radicalitzada». Actualment és director de la London School of Economics and Political Science. La seva *Sociology* (4a.ed. 1999) és un llibre important de referència dels estudis sociològics. Podem obtenir una ràpida imatge de l'actual significació de la figura i l'obra d'A.

13. De 1789 a 2008 hi van 219 anys. Si distribuïm aquesta xifra total en la seqüència de règims polítics «francesos», en aquests anys arribarem gairebé a la dotzena: I República / Consolat / I Imperi / Restauració borbònica 1815-1830 / Monarquia de juliol (Orleans) 1830-1848 / II República 1848-1852 / II Imperi 1852-1870 / III República 1870-1940 [=70 anys] / Ocupació alemanya-Vichy-França Lliure-Alliberament Aliat 1940-1945 / IV República 1945-1958 / V República 1958-2008 [=50 anys].

Giddens consultant la llista de les qüestions més freqüents a les que respon en la seva pàgina web com a director de la London School of Economics: Globalització, Tercera Via política, Societat del risc, Modernitat, Reflexivitat i modernització reflexiva, Teoria de l'estructuració i Sociologia. Un dels seus llibres més importants és *The Consequences of Modernity* (1990). En el plantejament d'aquest llibre, en el que Giddens anomena la primera aproximació a la noció de «modernitat», l'autor comença amb un sentit social de «modernitat» referint-se als modes de vida o organització social que sorgiren a Europa des de voltants del segle XVII en endavant i que s'han convertit en més o menys mundials. Modernitat, doncs, s'associa a un període de temps i a una inicial localització geogràfica però, de moment, diu, això deixa ben resguardades «en una caixa negra» les seves característiques més importants¹⁴.

La metàfora de la caixa negra és molt instructiva del nivell de discurs en què Giddens es situa, nivell que és el d'un desxiframent expert sobre uns fets que els profans han observat sense posseir-ne la clau. Alguns han vist l'accident, però únicament els experts que examinin la caixa negra de l'avió en poden determinar les causes. Giddens és sociòleg, de manera que tot comença segons ell amb la trinitat Marx–Durkheim–Weber com a «fundadors» de la ciència social i repetidament es limita al que pugui dir en cada cas «la literatura sociològica» en temes com l'amor, l'amistat, el temps, el calendari, els diners, la ciència, etc., tal com acostumen a fer els sociòlegs. Sobre el que Giddens sigui sociòleg no hi hauria res a dir (ben pensat hi ha algunes coses pitjors que ser sociòleg), si no fos que en la seva manera d'argumentar barreja constantment el que diu amb una reivindicació de la sobirania de la sociologia per a tractar el que sigui la moder-

14. A. GIDDENS, *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid: Alianza, 1993, p. 15.

nitat. El to d'aquesta reivindicació sona a massa repetida i compulsiva per tal que pugui esdevenir prou fiable i tranquil·litzadora. Algunes afirmacions com ara que «la modernitat és en ella mateixa profunda i intrínsecament sociològica» o aquesta altra, «l'impacte pràctic de la ciència social i de les teories sociològiques és enorme i els conceptes i descobriments sociològics estan constitutivament implicats en el que sigui la modernitat» causen una certa perplexitat. Primerament perquè sembla que estem davant de simples proclamacions o tautologies, com per exemple aquesta: «la posició crucial de la sociologia en l'indole reflexiva de la modernitat li ve donada pel seu paper com la forma més generalitzada de reflexió de la vida social moderna». Hi ha alguna cosa que no va en afirmacions com l'anterior o aquesta altra que ens descobreix la gelosia o rivalitat amb les ciències naturals, que és a la base d'una necessitat d'afirmació o de legitimitació tan forta i repetida: «les ciències socials estan més profundament implicades en la modernitat del que ho estan les ciències naturals perquè l'arrelada revisió de les pràctiques socials, a la llum del coneixement sobre aquestes mateixes pràctiques, forma part de l'autèntic teixit de les institucions modernes»¹⁵. ¿És «enorme» l'impacte de les teories sociològiques? ¿On exactament? No n'estaríem gens segurs. Sorpren molt que després del vell debat marxista entre infraestructures i superestructures hom cregui tant en la influència de les explicacions sociològiques en la realitat.

La tesi del llibre de Giddens es formula com una correcció a una mala caracterització d'un trànsit –l'entrada a la postmodernitat– amb una millor determinació del que de veritat passa com a trànsit, la qual cosa resulta ser la seva «proposta de modernitat radicalitzada»: «En comptes d'estar entrant en un període de postmodernitat, ens estem traslladant a un [període] en què les conseqüències de la

15. *Ibid.*, p. 50, 28, 49, 48, respectivament.

modernitat s'estan radicalitzant i universalitzant com mai»¹⁶. Però, ¿què és exactament un període, quan s'entra en un nou període, qui es trasllada a un període, com es verifica si l'entrada o el trasllat a un període s'ha realitzat o no s'ha realitzat, s'ha realitzat en una forma postmoderna o una forma de modernitat radicalitzada? L'esquema temporal de Giddens és molt elemental: hi ha simplement una edat premoderna i una modernitat que actua mitjançant «tres grans forces dinàmiques» que configuren unes «institucions socials». En efecte, Giddens raona d'aquesta manera la diferència entre premodern i modern: «amb el desplegament de les institucions socials modernes roman un cert equilibri entre fiabilitat i risc, seguretat i perill. Però els principals elements implicats són molt diferents d'aquells que predominen en l'edat premoderna». El que a Giddens se li fa essencial en la modernitat és la deslocalització de la confiança bàsica que s'allibera del parentiu i el veïnatge. Ho enuncia així: «En les condicions de modernitat, com en tots els ambients culturals, les activitats humanes romanen situades i contextualitzades. Però l'impacte de les tres grans forces dinàmiques de la modernitat (la separació espacio-temporal, els mecanismes de desvinculació, i la reflexivitat institucional) desconnecta algunes de les maneres bàsiques de les relacions de confiança i fiabilitat dels atributs dels contextos locals»¹⁷. Potser sí; és possible que les coses siguin com Giddens vol; és més, segur que sí, que podem dir que allà on la confiança bàsica reposa sobre el parentiu i el veïnatge estem en una situació x i que quan això esdevé d'una manera diferent estem en una situació y. Convé recordar que, en bona lògica, en definir conceptes, una taxonomia gaudeix d'una gran llibertat. ¿Què té a veure això amb els «períodes»? El conjunt del llibre de Giddens s'articula en dos grans contrastos: el dels «entorns

16. *Ibid.*, p. 17.

17. *Ibid.*, p. 105.

de fiabilitat i risc» entre les cultures premodernes i modernes; el de les «concepcions» de la postmodernitat i la modernitat radicalitzada. El contrast que Giddens fa definitori de la modernitat ho és entre la fiabilitat localitzada i la fiabilitat desvinculada dels sistemes abstractes. La noció de desvinculació és molt central en les anàlisis de Giddens. Zygmunt Bauman ironitza al respecte: els rics estan desvinculats i els pobres localitzats¹⁸. El contrast entre postmodernitat i modernitat radicalitzada està molt més circumstanciat i ens resulta més problemàtic. Giddens estableix que la postmodernitat percep el «jo» dissolt o desmembrat per la fragmentació de l'experiència, mentre que, en canvi, la modernitat radicalitzada veu el «jo» com alguna cosa més que el punt de forces intersectorials, perquè «la modernitat fa possibles processos actius de reflexió i d'autoidentitat»¹⁹. Em penso que no acaba de quedar prou clar si la postmodernitat és únicament un mal diagnòstic, i en conseqüència en realitat mai no s'han produït els fets que enuncia, o ha estat una fase corregida per una fase posterior. Aquesta impressió s'obté sovint quan s'assisteix a la successió d'explicacions sociològiques. Tot plegat fa pensar una mica en allò que explica Julio Caro Baroja en *Las brujas y su mundo* d'aquell inquisidor prudent –n'hi havia alguns– que deia: «no hubo brujas hasta que no se hablò de ellas». Hi ha postmoderns o moderns radicals sobretot si hom parla molt d'ells.

Ulrich Beck és alemany, té una brillant carrera acadèmica, ara és catedràtic de sociologia a la Universitat Ludwig-Maximilian de Munich, on dirigeix un centre de recerca sobre la modernització; també és docent a la *London School of Economics*. Ulrich Beck també és sociòleg, però, a més a més, l'autoconsciència mimètica del seu treball en sociolo-

18. Z. BAUMAN, *Modernity and Ambivalence*, Oxford: Polity Press & Blackwell, 1991.

19. A. GIDDENS, *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, 1993, p. 141.

gia no és gens modesta. En una conversa amb Johannes Wilms afirma que les conseqüències de la seva «sociologia cosmopolita» són tan revolucionàries com les que va tenir la teoria de la relativitat d'Einstein respecte de la física de Newton²⁰. Com vèiem a propòsit de la caixa negra i Giddens, aquestes metàfores són molt instructives de les fantasies amb què els diagnosticadors que determinen sobre modernitats i les seves modificacions es representen a si mateixos. Beck pensa des de l'esquema que ell és l'Einstein de la sociologia. Beck fa circular noves expressions com «societat del risc», «segona modernitat», «cosmopolitisme» o «segona il·lustració». La caduca sociologia «newtoniana» seria la de l'estat-nació i la de la primera modernitat. Podríem desitjar més claredat sobre què és exactament l'equivalent de l'èter i alguna cosa semblant a l'experiment de Michelson-Moorley (1905), però ens exposaríem a ser situats en algun o un altre racó d'una *episteme* caduca o limitada, que *ja ha estat* substituïda pel que *ara se'ns proposa*. La qüestió se'ns compliça, a més a més, perquè Beck també juga a ser el nou Marx. En efecte, l'any 1998 va publicar a *The New Statesman* un *Manifest Cosmopolita*, la base teòrica del qual és l'afirmació que cinc processos relacionats entre ells han socavat les pautes col·lectives de vida, progrés i controlabilitat, plena ocupació, i explotació de la naturalesa típiques de la primera modernitat. Els cinc processos de la «segona modernitat» són: globalització, individualització, revolució dels gèneres, baixa ocupació i, finalment, riscos globals, com ara la crisi ecològica i el col·lapse dels mercats financers globals. La part emotiva acaba amb una crida de ressonància marxiana: «Ciutadans del món uniu-vos!». Com és lògic i natural, hi hauria moltes coses a dir sobre el que Beck diu en el seu

20. U. BECK, *Freiheit oder Kapitalismus. Ulrich Bech im Gespräch mit Johannes Wilms*, Frankfurt: Suhrkamp 2000 [trad. cast., *Libertad o Capitalismo*, Barcelona: Paidós, 2002], p. 11.

manifest, però ara per ara ens interessava únicament mostrar com mitjançant una distinció entre *primera* i *segona* modernitat es formulen propostes *universals* d'alliberament des de la noció de ciutadania transformada.

Ulrich Beck vol ser, doncs, a la vegada, l'Einstein de la sociologia i el nou Marx dels moviments socials. Davant d'aquestes fantasies convé moderar primerament la lleugera irritació que causen, així com també el moment posterior d'ironia ben humorada, per tal d'intentar trobar enfront d'elles una actitud convenient. La qual cosa, però, no és gens fàcil. Un projecte és sempre un projecte: un projecte es formula perquè hi ha un estat de coses que és insatisfactori. Són les insatisfaccions presents les que justifiquen *la necessitat* de concebre un projecte. ¿Però què és exactament el que justifica la seva *viabilitat*? En la conversa amb Johannes Willms, Beck afirma que li sembla molt important reconèixer que *la segona modernitat* «és un espai de possibilitat de desplegament respecte al qual ens hem de mostrar intel·lectualment sensibles». Alguna cosa fràgil, doncs, que depèn molt de la nostra actitud envers ella. La realitat és més dura: després d'al·ludir al drama de Kosovo, el professor de Munich prossegueix amb el cas d'Europa referint-se a «la possibilitat de la segona modernitat» i l'Europa cosmopolita amb els següents termes: «al projecte conservador d'una Europa petrificada en Estats-nació en la que cada país defensa la seva sobirania aferrissadament, o al d'una Europa cristiana que exclou d'altres religions, s'hi contraposa el projecte d'una Europa cosmopolita. La qual cosa reflecteix una experiència clau de la segona modernitat, a saber, la religió cívica dels drets humans, que ja no està lligada a l'Estat-nació, ni a la identitat nacional, i que s'aixeca contra els reflexos nacionals i ètnics»²¹. Beck parla d'Europa des de la configuració d'un conflicte entre determinacions en què ell i les fràgils

21. *Ibid.*, p. 35.

determinacions que ell proposa assumeixen la part *innocent*. Ens haurem de referir més endavant i detalladament al que anomenem «elaboracions d'innocències» de la que ja hem vist una mostra en l'ocultació de la violència europea de 1848 a 1948 en el cas de Lyotard. El que determina l'operació que fa Beck ho veurem més clar si *formalment* la repetim construït retòricament per contrast sigui *la innocència política* dels estats, sigui *la innocència espiritual* del cristianisme històric. En efecte, variant els termes puc parlar del *projecte* polític de maduresa ciutadana jurídica dels estats entrebancat sempre per les tensions perturbadores dels vells conflictes crispats entre fonamentalismes religiosos i laïcismes decimonònics; o puc parlar, també, del *projecte* cristià de l'amor universal que suporta constantment recal·citrants i histèrics particularismes polítics nacionalistes i fraternalismes internacionalistes ideologitzats i eteris. Tot el mecanisme d'elaboració consisteix en descriure el projecte que es vol afavorir, o innocentar, en termes molt simples des de la seva funció bàsica, i acumular adjectius contundents i «ismes» més o menys «recargolats» en la descripció dels rivals. Així la proposta formulada nítidament guanya en puresa, reneix, es fa nova, *moderna* i, en contrapartida, les alternatives contraposades descrites amb fórmules ben espesses i sobrecarregades esdevenen visualment encarcara·des, caduques, velles, mortes. Si l'alliberament «cosmopolita» s'ha de definir des de la confrontació és que és *un instrument de confrontació*, la qual cosa li pot fer repetir a la «segona il·lustració» la sort de la primera.

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 propo-

sen 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»²². 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 modernitats²³. 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

22. 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.

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

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). 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) enfront de l'hermenèutica de la sospita (Marx, Freud, Nietzsche) les relacions entre individu i comunitat, entre els *jos* i el nosaltres. La imatge alimentària 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 clas-

ses 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 treta 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.

8. La dificultat per definir un terme és sempre un símptoma.

És a propòsit del terme *modernitat* que Henri Meschonnic escrivia: «la dificultat per definir un terme és sempre un símptoma, fins i tot abans de saber de què»²⁴. També la necessi-

24. Henri MESCHONNIC, *Modernité Modernité*, Paris: Folio, 1988.

tat de definir, o l'exigència de definicions, han esdevingut des d'angles molt distints actituds suspectes. Pensem, per exemple, el que Peter Geach anomenà la «fal·làcia socràtica» l'any 1966. Geach, un dels noms capitals de l'ètica d'orientació analítica en la segona meitat del segle xx, determinava com a fal·làcia socràtica la conducta que judicava com a típicament filosòfica de prohibir l'ús dels termes sense un saber previ de definicions. En conseqüència, és un dels exponents de la rehabilitació del llenguatge aristotèlic sobre l'acció humana, rehabilitació seguida per Martha Nussbaum i d'altres i sobre el contingentisme, i de la qual en caldrien algunes discussions serioses. Hi hauria com una saviesa de l'ús, una espontaneïtat viscuda, una situació fluïda en què ja ens entenem, o, millor dit, en la qual no cal ni entendre'ns perquè fem el que fem amb paraules que són accions i accions que són paraules, on tot llisca i s'efectua en una daurada innocència de la *performance*, en la transparència de l'acció històricament eficaç. La sospita sobre el definir, la malaltia indefinida en la dificultat de fer-ho, fa que la semàntica de «modernitat», com també la semàntica d'«esquerra»²⁵, sigui un terreny que imposa molt de respec-

25. *Extra sinistra nulla salus*: l'adaptació irònica d'aquest adagi abans aplicat a l'església reflecteix de manera adequada el fenomen que voldríem analitzar en una altra ocasió: hom reconeix constantment i repetidament des de molts angles que l'esquerra no envia un missatge clar, que li calen readaptacions constants, sovint ben curioses (com ara el trànsit des de la fe revolucionària a la cultura gastronòmica, o de la renovació pedagògica a cooperatives de material escolar, per exemple). Però ningú no posa mai en dubte ni la seva «santedat» ni la seva funció «salvífica». El fenomen és particularment notori en les societats llatines perquè vehicula les metamorfosis d'una hegemonia cultural efectiva de xarxes d'ex-militants, com és ben fàcil de notar i molt difícil de definir. Aquest factor alfa –a falta d'un nom millor– és molt dens i opac i distorsiona tot ordenament cultural possible. Enfront d'ell, la posició del que abans se'n deia públic és una «barreja de *deferència i escepticisme*» emprant l'expressió que fa servir Giddens

te entrar-hi per tal d'aclarir d'alguna manera els discursos que l'expressen i la manipulen.

La lloança o el blasme en els discursos sobre la modernitat mantenen la noció evocada en la lleugeresa alada de la precomprensió òbvia que en vehicular missatges d'alertes i d'entusiasmes, d'exhortacions i de subtiletes, sovint amb una intensitat i brillantor tals que bloqueja tot desig de prendre'ls com a materials d'una anàlisi sense que ens tremoli el pols. De tota manera, malgrat les precaucions anunciades, és el que farem. Observem, però, que ens cal dotar-nos d'una certa *gosadia*, potser imprudent, per tal d'emprendre una tasca d'aclariment i una certa confiança que l'aclariment pugui tenir alguns destinataris; però si la filosofia és encara alguna cosa, li *cal judicar* (S. Rosen)²⁶ i li cal judicar bé i per a fer-ho podríem seguir els consells del que Leibniz considera que són les dues regles fonamentals de la jurisprudència i de tota hermenèutica: cal definir bé els termes i justificar les afirmacions.

(*Consecuencias de la Modernidad*, 1993, p. 90) per tal de caracteritzar la relació entre la gent i els experts en règim de modernitat radical. No hi ha rivalitats en la distribució de les funcions auto-atorgades; però tampoc molta escalfor o entusiasme en la recepció. Des d'aquesta perspectiva, el que ha passat amb el Fòrum de les Cultures, o passa en general, és simplement que els *experts* culturals s'han descomptat en calcular el nombre de visitants...

26. «Els filòsofs no són com advocats en una sala de tribunal que proven de refutar els arguments dels seus oponents, sinó que són jutges units per la seva dedicació comuna a la recerca de la veritat!» [Stanley Rosen]. Amb aquesta citació s'obre l'estudi de Xavier IBÁÑEZ-PUIG, *Lectura del Teetet. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 2007, p. 7, que és tot ell una demostració d'allò que cal pensar respecte del que ens passa avui (*hodie*) i de la manera com ens passa (*modus*) i on poder-ho pensar (*modus hodiernus, modernitat*).

9. Modernitat deriva de modern

«Modern» és un adjectiu que qualifica sempre alguna cosa. En els debats actuals sobre la modernitat el que qualifica modern roman sovint en la indistinció entre quatre substantius distints sovint implícits i barrejats: el gust, els temps, les societats i la ciència.

La nostra paraula «modern» deriva del llatí *modernus*. *Modernus* és un adjectiu derivat de l'adverbi *modo*, que vol dir manera, instant, *manner, usage, fashion*. És particularment interessant, per als nostres propòsits, enriquir les figuracions bàsiques sobre les quals reposa el vocabulari abstracte, l'equivalència entre el *modus* llatí i el *fashion* anglès. La terminació *-ernus* per derivar adjectius no és gaire corrent, però és la mateixa de *hodiernus* derivat de *hodie*, avui o *aeternus* derivat de *aetas*, edat. *Modernus* és *id huius aetatis est propium*, el que és propi d'aquesta edat: és el que ens indica el component deíctic (*huius*, d'aquest) del terme referit a *aetas* –la nostra edat, el que estem fent ara nosaltres, la nostra manera o estil d'ara. La *deixis* és un component semàntic ineludible del significat de «modern», és el seu fons *situacional*. Els termes deíctics en general són índexs formals de la referència a la *situació*. Per tal que un terme deíctic tingui referència, cal que l'emissor i el receptor estiguin en *contacte*. Això vol dir una cosa tan senzilla com que *aquí* indica un lloc determinat únicament si el que parla i el que escolta d'una manera o altra *es miren*. Entenem ara per què ens convenia preguntar-nos per la configuració del «lector modern».

El mot *modernus* fou forjat entre els segles v i vi després de Crist. La seva aparició més antiga és una carta del papa Gelasi (492-496)²⁷. Gelasi és significatiu per la seva doctrina de la dualitat entre *auctoritas* i *potestas*, que és diferent de la teorització del constantinisme oriental d'Eusebi de

27. GELASI, *Epistula*, Migne, *Patrologia Latina*, vol. LIX.

Cesarea. L'ús de «modernus» es consolida al segle VI, el segle que va entre les figures del papa Gelasi i Gregori el Gran (590-604). Fou emprat per Cassiodor, Pelagi, Priscia i Gregori el Gran. Estem en un moment històric molt especial en l'antiguitat cristiana o el moment fundador de la «medievalitat» occidental. Una medievalitat, és clar, però sovint cal indicar-ho, que s'ignora a si mateixa com a tal medievalitat. La història del terme *modernus* fou estudiada per un medievalista alemany en una monografia de l'any 1957²⁸ i molt diversament comentada des d'aleshores entre d'altres per Jauss, un dels teòrics de l'estètica de la recepció. Hi ha qui ha volgut veure en Cassiodor i el seu *Vivarium* un ús ja modern del terme modern —és possible. Tot això ens indica d'una nova manera la dificultat d'ús d'alguna cosa que pot començar des del segle V amb Cassiodor fins arribar al segle XIX amb Baudelaire.

El cert és que l'abstracte *modernitas* no surt fins al segle XI en una oposició a *antiquitas*, sembla que primerament amb un valor molt neutre equivalent als temps nostres, *nostra tempora*. La consciència de superioritat d'uns *moderni* respecte d'uns *antiqui*, perquè *saben més coses*, apareix als segles XII i XIII en els ambients escolars, perquè els joves professors han llegit els *libri naturales* d'Aristòtil o tot l'*Organon* i en saben més que els seus mestres antics. La historicitat d'un terme no és, certament, decisiva respecte a la seva comoditat d'ús i les seves significacions posteriors, però està-aquí com *ek-sistència* en un sentit més o menys heideggerià del terme, com a índex de contingència i senyal d'eficàcia històrica en la transmissió.

La referència a la situació del component *deictic* del terme i a l'increment en el saber escolar posseït, li donen a la nostra comprensió del terme modern *una dimensió*

28. W. FREUND, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Köln and Graz, 1957.

translacional que convé retenir com una dada molt important en les consciències efectives de modernitat occidental. En aquest *aquí* hi ha ara *allò* que abans estava en un altre lloc. Es traslladen moltes coses en la història, però aquesta es viu, fonamentalment, pel trasllat de dues realitats: l'imperi i els estudis (la *translatio imperii*, la *translatio studiorum*). La Crònica de Nuremberg de Hart Schedel de l'any 1493 parla d'una *translatio imperii ad Teutonicos*. Hobbes parla al capítol final del *Leviathan* del papat com el *fantasma del difunt Imperi Romà*.

10. Els *nosaltres* que en cada cas es marquin una manera seran moderns, eo ipso, per això mateix que es marquen

Són moderns en la seva consciència respecte a la manera que executen, que justifiquen o de la que estan més o menys legítimament orgullosos. La noció de *consciència de modernitat* s'haurà de contrastar repetidament amb la de *configuració de modernitat* que és una ordenació molt posterior dels fets i els herois d'una tradició, genealogia o llinatge que legitima una proposta des *dels antecedents* que ella es dona. És el que fa Michelet en forjar la noció de Renaixement com un període històric un diumenge de l'any 1840²⁹. Quan Michelet l'elogia com un període valorat molt positivament el determina en la significació comuna emprant Colom, Copèrnic i Luter com a figures fundacionals d'una època que *ell* dibuixa. Un altre exemple més recent del tracte amb configuració o, configuracions, de modernitat(s) l'hem trobat a Scott Lash quan determina «no una, sinó dues modernitats». La primera té «pressuposicions científiques» i circula a través d'una «genealogia» que inclou Galileu,

29. Lucien FEVRE, *Michelet et la Renaissance*, Paris: Flammarion, [1943] 1992.

Hobbes, Descartes, Locke, la Il·lustració, Marx (madur), Le Corbusier, el positivisme lògic, la filosofia analítica i Habermas. La segona és una «crítica» de la «primera modernitat» en el romanticisme del segle XIX i el modernisme *estètic*. El llinatge d'aquesta segona modernitat és el jove Hegel, Baudelaire, Nietzsche, Simmel, el surrealisme, Benjamin, Adorno, Heidegger, Schutz, Gadamer, Foucault, Derrida i (en la sociologia contemporània) Bauman. Més que tractar amb detenció el que significa exactament la proposta de Lash com a diagnòstic de la nostra actualitat, ara ens interessa únicament exemplificar la noció de «configuració de modernitat».

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 aquests 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 desvincu-

lat 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 'antic' 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'Orfeó 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 modernes* 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 Ròmul 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 fetes. 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 hipermodernitat tothom fa una mica el que vol. Per exemple Gilles Lipovetsky 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 un 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.³⁰ 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 alterna-

30. 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: Barcelonesa d'Edicions-Societat Catalana de Filosofia, 2007.

tiva europea a l'americanització i cita Dostoievski. 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 interessa 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-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 postmoderna 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'ame-

naça. Per una part hi ha 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.

¿Què fan els homes de la «ruptura» dels segles XVI-XVII, els Galileu, Descartes o Hobbes: augmenten la intensitat cognoscitiva sobre un desinterès premodern, o redueixen escèpticament la curiositat per tal de moure's en el que és segur però que és molt limitat? No és gens fàcil decidir una interpretació i, en conseqüència, aquest és un punt crucial dels estudis actuals de la *early modernity* i la confrontació amb els seus grans crítics com Heidegger i Wittgenstein. Perquè, en definitiva, ¿què és la ruptura moderna com un excés possible del que caldria purgar-se: una disminució de la tensió cognoscitiva que finalment ens ha deixat insatsfets o una exageració que ens ha deixat molt cansats? ¿Què hem de preferir com a remei, hores de laboratori o hores de controvèrsia?

11. Necessitat d'una teoria cultural de la(es) modernitat(s)

¿Què en farem de les distincions anteriors entre *ambigüitats de valoració i ambigüitats de determinació, consciència de modernitat i configuració de modernitat*? La resposta que volem explorar és senzilla: emprar-les de manera habitual en la construcció d'una *teoria cultural de la modernitat o de les modernitats*. ¿Què és una teoria cul-

tural de la modernitat? A la qüestió de si la democràcia liberal és una conquesta del món modern, els descontentaments *ben registrats* en les societats avançades, ¿de què són senyal exactament? Insistim en el «ben registrats» per tal de diferenciar els moviments *en* la realitat dels moviments *en* els diagnòstics i les xerrameques. La intervenció filosòfica empra gran part del seu temps en donar un diagnòstic de la situació espiritual de l'època. Si, com és més o menys habitual, aquests diagnòstics fan servir la noció de modernitat, ens cal per tal de seguir el que el diagnòstic ens diu i poder judicar de la seva bondat, una correcta teoria de la modernitat i no deixar flotant aquesta noció bàsica en una precomprensió imprecisa de la seva presumpta obvietat. És el que hem intentat de fer fins ara. Charles Taylor treballa el panorama actual del pensament en el reconeixement d'una pluralitat de teories sobre la modernitat. Sobretot diferencia entre «teories aculturals» i «teories culturals» de la modernitat, la qual cosa sembla molt decisiva per tal d'obtenir alguna claredat en el problema de fons, malgrat que impliqui algunes *complexitats* i *diversitats* en la necessària *retrospecció* que comporta.

Pels amants dels esquemes molt simples i les oposicions ben tallants (premodernitat / modernitat / postmodernitat; postmodernitat / transmodernitat; postmodernitat / modernitat radicalitzada; primera modernitat / segona modernitat; modernitat simple / modernitat reflexiva), fer complex el fenomen bàsic sobre el que el diagnòstic pot reposar produeix fàcilment una molèstia o un rebuig de la proposta presentada. Cal dir, però, que *els fets* històrics i socials, *són tan senzills com ho poden ser, però no més*. Convé, doncs, diferenciar molt clarament entre la simplicitat de l'explicació i la simplicitat del fet explicat. Quan la simplicitat de l'explicació és major que la del fet a explicar ens trobem davant d'un error que pot ser molt còmode perquè és molt senzill i pot donar lloc a controvèrsies ben animades, però que ens desviarà i,

finalment, ens confondrà, fatalment, al topar-nos amb les complexitats que els fets conservaven més enllà de la simplificació que ens els ha explicat. Per exemple, el silenci sobre la violència europea entre 1848-1948 que hem observat en alguns diagnòstics dona a tots els europeïsmes retòrics una falsa innocència que els fa *inútils*. L'observació sobre les simplificacions, sempre vàlida, és particularment necessària en tractar els diferents noms de les èpoques històriques o fets socials que s'impliquen a l'entorn del fenomen de la modernitat com a origen de les nostres societats actuals. Charles Taylor, particularment a *Two Theories of Modernity* (1995), diferencia, com dèiem, entre «teories aculturals» i «teories culturals» de la modernitat. Les *teories aculturals* (Durkheim, Weber, Habermas) suposen que una cultura es modernitza quan es *racionalitza*, sense que aquesta modernització estigui portada per cap cultura contingent que actuï sobre cap cultura contingent. Les societats racionalitzades són modernes, les no racionalitzades no ho són. Aquesta racionalitat *neutral* i atemporal es legitima per criteris científics, tecnològics i la noció de desenvolupament econòmic. Una *teoria cultural* de la modernitat és més *complexa*, perquè ara cal designar amb precisió la cultura que actua com a modernitzadora i la cultura, o cultures, sobre les que la cultura modernitzadora actua. El que sigui, en cada cas, l'acció racionalitzadora *¿qui ho fa, com i quan?* Això és particularment rellevant quan els efectes de la «modernització» i els descontents són localitzats a petita escala. Per dir-ho gràficament: la qualitat i varietat dels diferents modernitzadors expliquen fenòmens de substracte que diferencien els anticossos possibles que actuen en la modernització en una dialèctica sovint molt oculta i enrevessada entre societats *modernitzadores* i agents de penetració en les societats *modernitzades* i encara entre fragments de societat modernitzadors i fragments de societat modernitzats en el si de les cultures més passives en el procés modernitzador.



peu de fotografia?



peu de fotografia?