

plert la metafísica. Dit altrament: si la lectura de *KPM* fos encertada, tindríem que Kant hauria fet en filosofia allò que, segons l'ensenyament heideggerià posterior a aquesta lectura, no es pot fer abans de Hegel/Nietzsche.

La lectura de Martínez Marzoa mostra que Heidegger s'havia excedit a *KPM*. Però això que separa Marzoa de la lectura de *KPM* és, en certa manera, precisament el que l'apropa a Heidegger mateix. El Kant de Marzoa fa metafísica (com Hegel o Nietzsche), no va més enllà (o més ençà, segons com es miri) de la metafísica. Això el distingeix del Kant de *KPM*, però, al mateix temps, i precisament per aquest motiu, això fa que sigui defensable l'ensenyament heideggerià posterior.

No diem que Marzoa hagi canviat una lectura *per tal de* salvar la interpretació global de la història de la filosofia. L'únic que diem és que la lectura de Marzoa permet seguir defensant aquesta interpretació allà on *KPM* sembla problematitzar-la. L'única manera de dialogar amb la relectura oferta és rellegant novament Kant, i rellegant Kant de forma seriosa i esforçada. En la relectura de Marzoa no està en joc simplement una qüestió merament tècnica de comprensió d'un filòsof (de fet no sé massa bé què vol dir una «qüestió merament tècnica»: el que és merament tècnic no veig com pot ser pròpiament qüestió en l'àmbit de la filosofia): el que està en joc és la comprensió de la vida mateixa de la filosofia en l'actualitat. I així, la relectura de Marzoa ens transmet l'obligació de rellegir esforçadament Kant (i els clàssics en general) com a moment decisiu de la lluita per a guanyar, bo i venent la temptació de la xerrameca en la mandra, el lloc on la filosofia avui pot (o no pot) viure.

Podem concloure, per tant, dient que *Releer a Kant* és, verament, un llibre de filosofia. Prendre-se'l seriosament és assumir de forma honesta l'obligació de llegir esforçadament Kant —i de llegir esforçadament els clàssics en general—. Només això ja confereix a aquest estudi un valor poc comú: el valor de la paraula pròpiament dita.

Xavier Ibáñez i Puig

Jordi R. SALES I CODERCH, *Coneixement i situació*, P.P.U., Barcelona, 1990, 156 pàgs.

Jordi R. Sales i Coderch és professor de Filosofia a la Universitat de Barcelona des de 1968. Ha publicat articles i ha dirigit tesis de llicenciatura i de doctorat sobre Plató, Kant, Descartes, Leibniz i Husserl. Actualment és President de la Societat Catalana de Filosofia, i té en preparació per a una propera publicació diversos estudis sobre Plató i Descartes. La seva tasca pot ser formulada com a meditació històrica sobre els clàssics que va a trobar la filosofia allà on aquesta es dona, bo i atenent al fet que el saber filosòfic sorgeix en la lluita per tal de guanyar el seu propi lloc en la situació, i bo i atenent al problema de la transmissió del saber. Aquesta meditació s'obre com a recerca o com a esforç d'aclariment de l'actualitat que podria reguanyar l'àmbit on la filosofia avui pot (o no pot) viure.

L'estat actual dels estudis filosòfics ens dona una autoconsciència postmoderna (sigui quin sigui el significat d'aquest «post-») que fa que ens reconeguem com als superadors de la modernitat. En la consolidació de les formes diverses que avui dia pren aquesta autoconsciència juguen un paper decisiu, d'una banda, la tradició «analítica» que afirma la victòria de la científicitat enfront l'antiga contaminació metafísica, i d'altra banda, la influència omnipresent de la figura de Heidegger. En aquest segon aspecte, la fidelitat a la tasca heideggeriana varia segons els casos, de tal manera que alguns dels historiadors de la filosofia que afirmen que fan allò que segons l'ensenyament heideggerià és l'únic que queda per fer en filosofia, probablement recriminarien l'ús que d'altres fan de la terminologia heideggeriana per tal d'articular una retòrica de l'originalitat, o de l'autenticitat, o del que en cada cas es vulgui. De totes maneres, en ambdós casos hom sosté que l'esdevenir-se (en la història del pensament occidental) l'acompliment de la metafísica, ara *el que passa* ja no és la metafísica, sinó una altra cosa més radical que estava com a fons de l'esdevenir-se de

la metafísica. Pensar això és atènyer-se a allò que ara hi ha, deixar-ser allò que ara és.

Sigui com vulgui, ja sigui en la versió «analítica» de la científicitat, ja sigui en la versió «heideggeriana» de la pregunta pel sentit d'allò que ja s'ha acomplert, el cas és que el discurs filosòfic ha perdut la situació on aquest discurs ja sempre ha sorgit, atès que la ciència o la metafísica *passen així per si mateixes*, sense que el fer (re)orientador del filòsof en la situació hi jugui un paper fonamental (el filòsof «teoritzà», s'atén a allò que hi ha). De manera que, en la major part dels casos, aquest discurs s'articula en l'oblit de les qüestions a les quals ell mateix naixia com a resposta.

El que és clar és que la nostra autoconsciència s'ha format en el context (en cada cas) d'una determinada forma de llegir la història de la filosofia (que, en cada cas, ens atorga el paper de «superadors de»). En aquesta tasca, Heidegger apareix com una figura isolada que dialoga en solitud amb els clàssics, bo i escoltant la veu dels diferents grans pensadors des d'Anaximandre fins a Nietzsche. El fet de presentar així el seu discurs fa que se'ns amagui amb qui o amb què s'està barallant Heidegger. Atès que el discurs filosòfic actual està sobreterminat per la manera de fer heideggeriana en la seva presentació com a discurs articulat des de les altures (o des de les profunditats, tant se val), avui dia es fa difícil de guanyar l'àmbit de recerca comuna on les qüestions poden ser formulades, perquè cada filòsof articula el seu discurs des de la seva solitud pretesament radical. La filosofia es des-situa, però així la filosofia perd la possibilitat d'aclarir la situació, a saber, la possibilitat d'oferir l'aclariment en què la reorientació en la que consisteix la *filosofia* pot viure.

*Coneixement i situació* constitueix un recull de cinc estudis dotats d'una «unitat programàtica» (pàg. 11). El programa presentat pot dir-se que apareix com un pla de recerca en l'esforç per tal de guanyar el lloc de la filosofia, per tal d'orientar-se vers l'assoliment d'un saber que no és ni el de la metafísica (en el sentit amb què la precomprensió ha-

bitual parla de «metafísica»), ni el de la ciència (en el sentit «analític» o «positivista» del terme), ni el del pensament «dèbil» (o de la diferència, o de l'afirmació, etc.), ni el de la pregunta pel sentit de l'ésser.

El primer estudi es titula «La teoria del coneixement com a lloc de la filosofia en el neokantisme». Jordi R. Sales caracteritza la tasca teòrica a fer com a teoria del coneixement. Això no és una tria entre diverses possibilitats totes elles donades davant dels ulls com a opcions possibles, sinó que, com hauria de mostrar el desenvolupament del programa presentat, i com de fet la caracterització mateixa del programa ja mostra, és l'orientació que ve exigida per la situació actual dels estudis filosòfics. Cal començar emfasitzant, aleshores, que l'expressió «teoria del coneixement» vol dir en cada cas allò que vol dir, i que no pot assumir-se, per tant, una prenoçió del significat de l'expressió. Per tal de no despistar-nos, convé estudiar l'origen històric de l'expressió (això és vàlid per a tot títol que en general ens lligui a una determinada precomprensió de la tasca a fer en filosofia), perquè aquest origen ha condicionat les diverses perspectives que avui dominen el discurs filosòfic. I aquest estudi ens porta a interrogar el context on va sorgir el corrent neokantià, així com el tipus de problemàtiques que aquest corrent s'esforçava a resoldre. Avui dia, quan la precomprensió ambiental ens dona a entendre que el que cal fer en filosofia és ja només aclarir els llenguatges, o bé autoafirmar-nos en la nostra originalitat, o bé escoltar la veu dels clàssics, o bé alguna altra versió d'això, es fa difícil d'entendre perquè algú pot voler dedicar-se seriosament a estudiar la filosofia de l'Escola de Marburg i de l'Escola de Baden. Jordi R. Sales comença bo i cercant en la situació del sorgiment d'aquesta filosofia la raó per la qual hom afirma la necessitat de «tornar a Kant». L'estudi d'això desvetlla el sentit de les lectures que els neokantians fan de la història de la filosofia, i finalment ens dona el trencament d'aquesta filosofia (que és una filosofia de l'objectivitat lògica) en una filosofia de l'ésser (Heidegger) i en una filosofia

de la cultura (Cassirer). Aquí no es tracta de reformular la manera com Sales mostra (ben convincentment) tot això, però sí voldria remarcar el sentit de la investigació.

La lectura de Sales ens porta a la consideració de la polèmica de Davos entre Cassirer i Heidegger, la qual consideració ens situa el pensament heideggerià sobre el fons contra el qual aquest pensament sorgeix. Heidegger ja no apareix, aleshores, com un filòsof isolat i genial que deixa dir la paraula dels grans pensadors, sinó que se'n situa en el context polèmic en què el seu pensament pren sentit, de manera que, en veure contra qui pensa Heidegger, se'n obre la qüestió de contra qui pensen els solitaris heideggerians de diversa procedència, els quals, ben segur, amb qui ja no es barallen és amb Cassirer o amb els de les escoles neokantianes. (No hi ha hagut una deficiència palesa pel que fa a la transmissió de la vida de les qüestions?).

Això ens dóna, a més, una determinada orientació programàtica. Atès que els problemes han estat tractats sobre una determinada manera de llegir la història de la filosofia, i atès que això ens ha donat l'afirmació d'un determinat tipus de racionalitat (metòdico-lògica), la tasca a fer avui dia en filosofia passa per una teoria del coneixement que interrogui el sentit de la racionalitat, i passa per una lectura renovada de la història de la filosofia que, a poc a poc i amb cura, ens deixi veure si les lectures que sobre determinen les maneres heideggeriana i analítica de llegir la història de la filosofia són o no són més o menys encertades. Així trobem l'àmbit de recerca en el qual la confusió de la multiplicitat de veus que es volen discurs filosòfic podria ser aclarida, l'àmbit on el caos generat en la consideració isolada dels discursos podria deixar pas a un re-entredreçament en la recuperació de l'escena pròpia del sorgiment d'aquesta polifonia, bo i obrint l'espai on la filosofia pot (o no pot) viure.

Tenim el sentit del programa desvetllat. Aquí no seguirem detingudament el recorregut que el programa deixa caracteritzat. Només indicarem breument el sentit de cada un dels quatre moments restants.

En el segon estudi, titulat «L'activitat humana cognoscitiva: sentits de la racionalitat i figuracions de l'animalitat», Sales cerca el sentit de la racionalitat allà on aquest sentit pot ser trobat, en la situació que ens dóna el fons sobre el qual aquesta racionalitat sorgeix. Això esdevé, primer, una diagnosi dels excessos que eren inherents al programa neokantianista (excessos relacionats amb la pèrdua de la situació, i així, amb la invenció d'un context que és aliè a aquell en el qual la racionalitat mateixa s'arrela), i segon, una descripció fenomenològica de la situació cognoscitiva que ens deixa veure l'home com a racionalitat situada i amenaçada enfront la possibilitat sempre present de caos (i així, de desorientació). De tal manera que queda guanyada una forma ajustada (a la situació) d'interrogar el saber filosòfic la qual, bo i admetent que, en tant que cosa dita, tot discurs filosòfic és una lògica, es fa càrrec del fet que aquest discurs és també una cosa que *es fa en la situació*. Així trobem una dimensió translògica que no cau sota la crítica neokantiana del «psicologisme-metafísic». Per tal de fer justícia a aquesta dimensió convé establir el diàleg amb els neokantians allà on el diàleg esdevé possible: en la lectura dels filòsofs clàssics, la particular lectura neokantiana dels quals determinava la perspectiva mateixa de l'actualitat. És per això que el següent moment programàtic esdevé relectura dels filòsofs claus en la versió neokantiana de la història de la filosofia, a saber, relectura de Plató, Descartes i Kant.

En el tercer estudi, «La interioritat cognoscitiva», Sales atén a la lletra platònica i a la lletra cartesiana. El llenguatge platònic de la purificació i el llenguatge cartesià de l'esforç fan figures d'allò que Sales anomena la «interioritat cognoscitiva», lloc on viu la tensió vers la realització de la plenitud cognoscitiva. La descripció fenomenològica ens fa suspecte la divisió neokantiana entre lògica, metafísica i psicologia, i ens obre la consideració del coneixement com a operació humana integral i integrada en la situació, operació que sembla més ben respectada en les formes literàries del

diàleg i de la meditació triades per Plató i Descartes. Sales adverteix, de forma aclarida, que Plató i Descartes mostren com la idea de la plenitud cognoscitiva (o de coneixement necessari) es té i es manté perquè aquesta plenitud ja l'hem viscuda en l'estat habitual en el qual afirmem coses sense modalitzar les nostres afirmacions (això és, en la *doxa*, en les opinions de la vida de cada dia): la tensió vers la saviesa ha de començar per buidar la plenitud de les opinions ben probables, per tal d'obrir, així, l'espai on la recerca d'un coneixement necessari pot trobar lloc. Aquest àmbit en què el buit (el buit que s'esforça a guanyar Descartes a les *Meditacions metafísiques*, o el buit que ja té l'esclau del pasatge del *Menó*) permet la tensió cap a la realització de la plenitud cognoscitiva, aquest lloc de la tensió de si cap a si, és el que Sales anomena la «interioritat cognoscitiva». L'autor conclou l'estudi amb aquestes paraules: «La relació entre aquests tres factors: el lògic-objec-tiu, subordinat a la idea de ciència com a coneixement necessari, la descripció del coneixement com a operació humana i l'aclariment de la interioritat cognoscitiva, és el camp d'una única exploració per la qual decidim d'interessar-nos» (pàg. 96). Això deixa marcada la distància o la correcció respecte al programa neokantià:

En el quart estudi, «La significació de la narrativitat kantiana en la teoria del coneixement», Sales proposa una lectura global de l'obra de Kant que troba la unitat, no en la temàtica epistemològica (com volen les lectures «analítiques» o les lectures neokantianes de l'escola de Marburg), ni tampoc en la temàtica d'una fonamentació de la metafísica (com vol la lectura heideggeriana), sinó en el motiu de l'harmonia entre les capacitats o forces del subjecte humà vivent. L'acusació hegeliana contra Kant, al qui li és recriminada la seva narrativitat, en cert sentit fa justícia a allò que és el discurs kantianà (i ja sabem, després d'haver considerat el diàleg platònic i la meditació cartesiana, que això no és gens accidental, sinó que constitueix quelcom essencial a cada filosofia en tant que activitat humana en la situació): el discurs

kantianà apareix, contra la lectura ambiental sobredeterminada tant pels neokantians com per Heidegger, com a fenomenologia de la comprensió que «s'especifica en l'estudi de les operacions de lucidesa pròpies de l'home i que com a orientació en una situació es prolonga en construcció d'una "casa sòlida" i es realitza a diferents nivells i en ordres de formalitat diferents» (pàg. 121). Amb aquesta relectura de l'obra de Kant el que es problematitza no és només la interpretació de l'obra d'un determinat filòsof, sinó pròpiament la interpretació del tot de la història de la filosofia, cosa que equival a dir, la nostra pròpia autoconsciència com a postmoderns.

El cinquè i últim estudi, «Dues meditacions husserlianes: la teoria de les actituds cognoscitives i la història de la filosofia com a meditació», guanya l'àmbit de recerca que havia quedat ja obert després de l'esforç desplegat en els quatre primers capítols de l'obra. Havent-nos buidat de la precomprensió de la història de la filosofia heretada a través de les tradicions avui dia dominants, la història de la filosofia mateixa se'ns ha presentat pròpiament com el lloc on la meditació filosòfica ara pot viure. La tensió és ara cap a una recuperació de la nostra història que il·lumini el nostre present, que pugui oferir l'aclariment de la situació actual en el qual la (re)orientació (després del «buidat») cap a la plenitud de la racionalitat en la situació és-devingui possible. L'esforç és de (re-)endrecament per tal de guanyar, en l'examen de les nostres afirmacions, en el concert de les nostres accions, i en la integració d'això en el tot-cosmos en què som, l'orientació de vida que ens manté dempeus, en tensió sobre i contra l'horitzó d'un caos sempre amenaçador.

*Coneixement i situació* és certament una obra «estranya» —heterodoxa, si es vol—. Quin sentit té publicar un programa d'estudi («tal com es formulava l'any 1982») que probablement ja ha canviat —o que simplement ha estat ja abandonat—? O si interroguem fent justícia a les pròpies exigències de l'autor: a què respon la forma mateixa de l'obra com a presentació d'un itinerari preliminar?

L'estratègia comunicativa de Jordi R. Sales ens situa davant una tasca a fer més que no pas davant una resposta fàcilment assumible. Aquesta forma de fer té, al meu parer, dues grans virtuts certament poc freqüents: primer, la de guanyar esforçadament el lloc on el diàleg entre les diferents «famílies filosòfiques» pot donar-se, i així, el lloc on l'aclariment del tot dels discursos que *diuen* (cada un d'ells amb pretensions de legitimitat) el tot en què som pot donar-se; i segon, la de remetre, en la consideració de les escoles neokantianes i de llurs desenvolupaments posteriors, al moment de la formació de les precomprensions avui dia habituals de les tasques a fer en filosofia, remissió que ens dóna una orientació adequada en l'estudi per tal d'obtenir un màxim d'aclariment sense malgastar el poc temps que hom té quan hom considera les qüestions més difícils.

Això revela el sentit de la recerca i el sentit de la publicació mateixa en forma de programa. Tant se val si els passos en el desenvolupament del programa han esdevingut uns altres, o si la remissió mateixa a un programa ha desaparegut.

El que cal retenir de l'ensenyament d'aquesta obra és el sentit d'una tasca a fer com a autoaclariment que pren ineludiblement, en la situació actual, la forma d'història de la filosofia com a meditació. El significat d'això ens el dóna el tot de l'obra considerada, la qual esdevé, aleshores, de valor filosòfic indubtable per a tot aquell que no es conformi a esdevenir mer erudit o professor (auto-)satisfet. No voldríem que allò que és (re-)orientació en la tensió vers «la saviesa» es disolgués en la desorientació dels des-situats divins que es volen savis.

Xavier Ibáñez i Puig