

bertat; no era fideïsta, ni partidari de la doble veritat, ni purament racionalista, sinó que harmonitzava amb cura raó i fe; en el tema de la sensació no era empirista com Ockham, ni tomista, sinó que admet un sentit agent actiu i una espècie sensible que és una representació; opta per la teoria tomista de la unitat de l'ànima humana, separant-se de Tomàs en què veu en l'intel·lecte agent i pacient dos aspectes de la mateixa realitat.

Malgrat tot, Patar veu que de vegades se li va la mà al filòsof de Béthune amb la qüestió de la fe i ha de reconèixer en ell, no pas una desconfiança de la raó, sinó *une volonté de prudence dans des domaines qui ont parfois valu à certains philosophes des condamnations ecclésiastiques* (191*), voluntat que arriba fins l'ambigüitat en certes ocasions (21*: «La personnalité de Buridan»). Al nostre parer, aquesta actitud és la clau de volta de l'exoterisme doctrinal de Buridà, i faríem bé d'ampliar-la metodològicament a tota la lectura de la seva obra i no sols a aquelles peces rebels que no encaixen da cap manera. Però és obvi que cap d'aquestes observacions nostres resten una engruna de mèrit, interès i vigoria a aquest treball titànic.

Carles Sarrate García

Francesc J. FORTUNY, *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana*, Anthropos, Barcelona, 1992, «Estudis de filosofia», n. 5.

Ningú no pot confondre aquest escrit amb un manual. En efecte, sense necessitat d'arribar a aquesta observació de la conclusió, ningú no podrà fer-ho malgrat que la primera pàgina digui amb certa desimboltura quelcom sobre *l'arribar a un públic nombrós i no especialitzat en filosofia medieval*. No caldrà que sigui especialitzat en l'espècie, però sí que sigui clarament entrenat en el gènere! El llibre de Fortuny reclama obertament els manuals no sols per la senzilla raó de la il·lustració prèvia sobre el tema, sinó sobretot perquè adquireix la seva autèntica dimensió madura en la comparació crítica amb els filosofemes de manual.

La introducció exposa la metodologia històrica del llibre en to d'assaig —el mateix de la resta. Arrenca amb la necessitat de situar qualsevol anàlisi filosòfica dins de la globalitat de la història de la filosofia per fer-la significativa. S'explica el sentit pràctic i habitual d'aquest «tot» global en principi esparverador i d'aquesta necessitat. S'admet que qualsevol filosofia és discurs i forma part del llenguatge. Aleshores, el significat de qualsevol segment d'un discurs ve determinat precisament per la seva ubicació dins del tot del llenguatge. Ara bé, la detecció de la ubicació del discurs filosòfic exigeix la dimensió històrica, la qual cosa vol dir detectar que el lector acostuma a no usar els signes de la mateixa manera que l'autor que llegeix, que no hi ha isomorfia; el que passa és que el presumpte «mateix signe» està ubicat de diferent manera en sengles «tots» però que aquesta diferència tendeix, per l'economia interpretativa que caracteritza la comunicació humana, a estar camuflada; el mateix ocultament s'esdevé amb les analogies de funció d'elements diferents. El tot lingüístic és una xarxa de signes que es remeten mútuament en un procés que els lingüistes anomenen *semiosi il·limitada*; tanmateix, l'historiador de la filosofia pot aturar el procés il·limitat tot trobant, de fet, grans blocs lingüístics històrics amb una oposició última d'elements significatius que permeten l'aparició del món real per a cada època. Una bona lectura haurà de practicar voluntariosament *la necessària guerra* amb el text (pàg. 19), amb l'avanatge que la filosofia, per la seva austeritat literària, sol presentar les diferències amb més notorietat. Una bona lectura basada en la contraposició, —que fa de nosaltres «la mesura de totes les coses» (pàg. 26)—, ens retorna per tant més conscients del nostre lloc històric. L'operació posa en evidència, a més, que el nostre propi llenguatge mai afirma en positiu res que no sigui «negació de les estructures lingüístiques històriques, endarrerides» (pàg. 39).

La filosofia a la República romana tracta de la primera gran obra escrita en llatí, la del neocadèmic Ciceró. Es recalca en un passatge del *De re publica* per

a introduir l'autor: els dos sols que s'han vist a Roma són per a Ciceró, apart de banal tema astronòmic, una metàfora de l'escissió de la unitat de l'antiga *arkhé*; l'escissió es confirma quan, pàgines més tard, rehabilita aquesta *arkhé* —origen de les ànimes superiors que governen Roma— però sols ho pot fer com figura «somniada» present en el famós «somni d'Escipió». El «vol i dol», l'enyor d'una filosofia fonamentada i derivada en cada aplicació d'un principi absolut que ja no es pot sostenir, centra la interpretació. Perquè, en efecte, la de Ciceró és una filosofia conscient de la multiplicitat d'escoles romanes i que troba la seva força i llibertat en la tematització d'aquest fet i en una epistemologia superior per a superar-lo: la veritat quedarà devaluada a versemblança probable i es veurà abocada a l'elecció en cada cas de les veritats més adients. El resultat de compaginar un absolut anunciat i les petites disponibilitats humanes —sentits parcials, intel·lecte impotent, curt temps de vida— és el fracàs, certa inconsistència filosòfica. Més greu encara és la falta de visió històrica ciceroniana en l'aplicació de l'epistemologia a la política. En coherència amb la idea que la veritat naixerà de l'acord dels virtuoses, Ciceró s'entesta, amb no menys enyorança, en la recuperació d'un Senat esdevingut aleshores mesquí i servil dels seus propis interessos. No s'adonarà que la verdadera aposta per l'ordre es troba en Cèsar i el tipus de govern personalitzat que inaugura.

El que té d'original el capítol segon, dedicat a Lucreci, és la confrontació amb Ciceró seguint el principi de recerca de les condicions epocals que fan possible els discursos. Procedint d'aquesta manera sorgeixen punts de convergència i divergència originals: l'homologació en el tema ètic (austeritat); el paper del *climamen*, que es revela com condició de l'error humà i de la possibilitat d'errar del savi. Però en ubicar Lucreci dins del mateix sol històric que Ciceró, es possibilita una provocadora interpretació allunyada de les habituals. Lucreci deixa de ser sols l'home de la innocència natural que contempla des del seu atomisme radical el gegantí flux d'àtoms i la

il·lusòria existència de les formes sensibles. La seva filosofia de la limitació humana enfront de l'atzar manifest, no exempta d'un regust amarg, discorre paral·lela a la de Ciceró amb un canvi de to. Veiem com la unitat de l'*arkhé*, ja sense embussos, ve plurificada des de dalt en àtoms i buit: això estalviarà les subtils maniobres posteriors pròpies dels que volen una *arkhé* única i han d'explicar el món sensible.

Agustí d'Hipona és precedit per un capítol de trànsit que vol cobrir some-rament l'arc de temps des de l'època de Lucreci. Però lluny de ser un avorrit recompte de les múltiples escoles i esdeveniments, l'autor no deixa de sorprendre'ns. No podem més que fer algunes pinzellades suggestives: *en aquesta cinquantesena d'anys* —i atenció: parla del període militar de l'Imperi, del 225 al 275 aprox.— *l'Occident va adquirir la fisonomia mal anomenada medieval o feudal. Mercenari d'un o d'un altre, el bàrbar germànic es va convertir en el convidat habitual, tant a l'Imperi d'Occident com al d'Orient.* És remarcable l'anàlisi del *Dominatus*, sistema Imperial que consagra la ruralització d'Occident, per via de posar l'Emperador al servei dels terratinents; això explica per què reviu el paganisme i s'expandeix el cristianisme com fenomen urbà. És aclaridora la divisió dels quatre paganismes entorn d'Agustí, o com l'antropomorfisme del paganisme popular, tot i no avenint-se amb el monisme original dels ritus, possibilita un trànsit cap al cristianisme, millor explicat per les seves necessitats sociològiques que per la seva pressumpta gènesi semita.

Quan s'arriba a S. Agustí, el lector avisat percebrà que l'Agustí no és el mateix que coneixia: passa que el mètode anunciat a la introducció dona sorprenents fruits. El mètode promet una lectura que podríem dir-ne «diferencial», que copsa els aports doctrinals sols en l'oposició lingüística: o bé entre escriptor i lector, o bé entre escriptors. Des d'aquesta tàctica inevitable, però ací expressa i reconeguda, el professor Fortuny resulta implacable: Agustí és un fracàs tot just a tot arreu on s'hi havia assenyalat una genialitat —un fracàs que

gustosament es llança contra les lectures filosòfiques massa beates—; Agustí és un geni precisament pels camins que obre —i que deixa oberts precisament perquè fila poc prim—; Agustí, finalment, és un pensador salvat perquè els seus garbells especulatiu expressen les contradiccions del propi règim de *Dominatus*. La tesi conclusiva és que el bon pare de l'Església cristiana adopta generalment les idees de Ciceró, les hi emporta certs mots d'origen cristià que haurien d'expressar el nou dualisme Déu-món, i aconsegueix una versió tardana de l'*arkhé* clàssica plena de conseqüències o bé contradictòries, o bé obertes al futur, o bé clarament paganitzants. Tot posant el cristianisme en una cosmovisió vivencial susceptible de formular-se especulativament de maneres diverses, la filosofia d'Agustí arriba a ser la d'un pagà intel·lectualment o un pre-cristianisme (pàg. 159); més que filòsof, el paper del Pare Llatí s'assembla més al del poeta o novel·lista, formula immediatament la cosmovisió fins aleshores sols viscuda per les masses populars (pàg. 134, n.6). La lectura cerca amb avidesa la comparança, de nou, amb Ciceró per anar detectant les substitucions de peces amb idèntica funció. Hi ha nombrosos exemples.¹ El darrer tram ens desanusa el compacte teixit històric que hi ha darrera de la Ciutat terrena per tal que puguem veure a què responia l'aparent contradictòria exigència de què el savi de la Ciutat de Déu s'hagi de dedicar a la vida política.

Segueix un capítol sobre el feudalisme i l'Imperi carolingi on s'assaja una penetració en el camp de la història de les idees a la llum del fenomen sòcio-econòmic. A propòsit d'aquest capítol podríem preguntar-nos pel valor de veritat

que es concedeix als documents i veurem que la feina no es pot confondre amb un positivisme. Com que les exigències editorials han deixat el llibre molt despul·lat d'aparell crític, l'autor no té oportunitat de justificar coses que d'entrada semblen problemàtiques. Per exemple, no s'atorga credibilitat als textos que diuen que Carlemany es va sorprendre de la seva coronació (pàg. 180); es posa en dubte que el bisbe de Roma regués en la seva pròpia legitimitat al concedir l'Imperi a Carlemany (pàg. 184); tanmateix s'argumenta que Jonàs d'Orleans era perfectament seriós quan escrivia que si el rei no era recte els llamps cremen els sembrats. També aquí es podria suposar una maniobra d'un bisbe astut —com abans— que sotmet als ignorants i no, en canvi, veure-hi una d'aquelles opinions que no necessitaven pas una verificació empírica per ser respectades com a veritat absoluta (pàg. 200).

Els dos capítols dedicats a Joan Escot Eriúgena marquen el revers del dedicat a Agustí d'Hipona. Tal com abans, es tracta de combatre els vicis de manual, però ara amb l'estratègia contrària: la figura del pensador de la Cort carolíngia, normalment malentesa, queda enaltida.² L'autor propicia una operació, a primera vista insòlita, tendent a fer de l'Eriúgena el fonament més ferm de la modernitat filosòfica. La clau es troba en la quarta espècie de la *physis*. Confrontant aquest element amb la filosofia precedent que coneix Joan Escot —de caire acusadament neoplatònic— s'aprecia un relleu nou. Procle és la superfície d'emergència idealment més pròpera: en ell es detecta una presència radical d'intel·ligència còsmica però absència d'autèntica subjectivitat. Això és el que hom pot trobar de nou en l'Eriúgena: un Déu

1. Citem-ne alguns: *el De Civitate Dei, l'esquema profund i les concrecions són calcades del De re publica* (158);... *no hi ha més que Ciceró al peu de la lletra, sols modificat en el sentit de convertir el Somnium Scipionis, hipotètic i pragmàtic, en Revelació certa i inapel·lablement superior* (160); respecte als savis-polítics d'Agustí: *¿Vol significar una altra cosa Ciceró amb els seus prínceps d'ànima astral, la missió dels quals en la terra és animar la ciutat?* (158); *Agustí assumeix el dictum en versió ciceroniana: l'home justificat per la gràcia de Crist... és el savi amb dret a la possessió de totes les coses* (155); *l'Església és la institució nova que substitueix amb avantatge la del Senat romà de Ciceró* (156); *...aconsegueix sotmetre l'Imperi a la direcció de l'episcopat... segons els mateixos paradigmes... amb què Ciceró sotmetia, arcaïtzadorament, la re publica als optimates republicans* (160)... etc.

2. Vegeu una comparació explícita gairebé del *pathos* d'ambdós autors a la pàg. 226: *Tot el que és defecitari en Agustí —domini tècnic dels conceptes, abstracció, alguna mena de científicitat— és dominant en Escot; allò que és fort en Agustí —predomini d'expressions popularistes de la cosmovisió, concreció psicològica, imaginació literària— és aliè al carolingi.*

concebut per primera vegada com a subjecte que nega totes les determinacions que ha creat i es manté en un absolut no-ser del qual eternament emanen noves determinacions pensades i realitzades. Els dos capítols dedicats al tema —el segon més especulatiu, treballant sobre un llúcid text de l'Eriúgena—, aborden aquesta qüestió des de múltiples punts de vista: les fonts doctrinals, les diverses interpretacions de ser i no-ser, el joc de les quatre espècies, i particularment l'anàlisi del text que obre i es desenvolupa en el darrer capítol. Toca, successivament però sempre circularment, el tema preludi de l'autoproducció intel·lectual, la noció de *teophania*, la base epistemològica de l'ontologia, el model implícit de la subjectivitat humana i l'explícita comparança amb aquesta, i diverses presentacions desenvolupades del Déu-*arkhé*: l'invisible que es fa visible, el Déu-acció, el Déu-moviment immanent, el Déu ser-per-a-si, el Déu impossible o supra-categorial, el Déu *ousía*, el Déu no-ser (i no pas «privació» aristotèlica)...

Un dels major mèrits d'aquesta part és la filigrana de la caracterització del ser i el no ser de l'Eriúgena en oposició amb Plató, Aristòtil i els Neoplatònics. Es descobreixen en Mestre Joan llocs sorprenents: mai el món de les idees havia estat tan objectiu, però mai el món dels sensibles havia estat més real malgrat ser un món accidental. Mai la separació entre Déu (no-ser o supracategorial però única *ousía*) i les creatures (categoritzats i éssers accidentals) havia estat tan nítida. Per això l'extravagant condemna de panteisme al 1210 a París, segons ho entén Fortuny, només representa el lament perquè una tan gran distància ha acabat per fer desaparèixer Déu de la vista! (cf. pàg. 274).

D'altra banda, s'interpreta el problema que genera l'*altior theoria* d'Escot Eriúgena com la conciliació de dos fets: primer, prendre's seriosament el real sensible temporal; i segon, prendre's seriosament les teories dels grans avantpassats tradicionals que parlen d'una organització còsmica o teològica farcida de dualismes i massa complexa per l'oida rural de la resta de carolingis.

El volum no aborda l'estudi d'Ockham tal com sembla suggerit pel títol, però sí que esbossa alguna línia que durà a la filosofia Baix Medieval. Esperem que *Anthropos* i l'autor tinguin el propòsit d'oferir una segona part que cobreixi el període del segle IX fins el XIV.

Voldríem ara comentar aspectes sorgits més directament de la nostra pròpia «confrontació» amb el llibre. Potser el concepte de cosmovisió sigui el més problemàtic. No podent referir-se a la realitat de les coses més que a través d'una determinada visió prèvia de les coses, ens trobem que aquesta visió prèvia del món o cosmovisió ja no és la realitat en si però encara no és formulació en una teoria X plenament recognoscible per les seves inscripcions textuais sensibles. Així, per exemple, Escot justifica una unitat del cosmos mitjançant una teoria que abans sols era viscuda cosmovisionalment (pàg. 267); Agustí teoritza una teologia d'un Déu personal sobre el fons d'una cosmovisió cristiana popular. És com un nivell de llenguatge diferent al fàctic discurs; però tanmateix, en ser «visió» de les coses, és també com un vague llenguatge de les coses que no ha arribat a dir-se i que admet diverses formulacions possibles: *la cosmovisió es pot expressar amb discursos que són una pluralitat d'illes lingüístiques en un oceà desconegut* (pàg. 161).

Ens resulta un esperó inexhaurible reflexionar sobre la noció d'història de la filosofia que maneja l'autor. Per una banda cada autor és situat dins del seu context històric, al si d'una formació econòmico-social. De moment, res que no s'hagi plantejat moltes vegades. En aquest sentit els autors escollits són paradigmàtics, encaixen bé amb cada formació (p.ex.: *meritòriament Agustí d'Hipona viu d'acord amb el calendari*, pàg. 132; *Ja és un gran mèrit adequar-se al propi temps*, pàg. 131). Però aquí comencen els problemes: hi ha autors que no encaixen. Aleshores, l'encaix de fet dels autors-patró serveix gairebé com model axiològic per titllar els altres d'anacrònics (p.ex.: *...la materialitat del text [d'un autor] assenyala amb precisió quin és el punt històric on s'insereix, correspongui o no a la cronologia freda del*

calendari, pàg. 132). El problema —que d'alguna manera ja s'aborda a la pròpia *Introducció* del llibre, però no exhaustivament— és doncs quin és el criteri per saber qui és un autor del seu propi temps. *A priori* no n'hi ha cap: tot depèn de les preguntes que es fan a la història, mitjançant les quals obtenim primer un model social, després un model dels nuclis ideològics dels filòsofs i per fi un model de la seva adequació. Altre problema és com conciliar aquest model de l'«ajust històric» amb una mena de model «progressivista» que veu una història de la filosofia cap a la modernitat tot posant-li fites, avenços o estancaments, i sense que sembli rendir-se a un esperit hegel·lià o a un destí històric. Sense aquest altre model «successiu» no és de cap manera possible concretar l'anacronisme d'alguns autors en «retrogradisme» (ex.: Pelagi és qualificat d'un *optimisme racionalista ja aleshores un xic retrògrad*, pàg. 137), ni és possible veure enlloc «intuïcions premonitòries» del que s'esdevindrà (pàg. 278), ni és possible imaginar «sistemes posteriors més potents» (pàg. 137), ni veure una «insospitable superació o ampliació de les filosofies anteriors» (pàg. 268), ni veure l'Eriúgena com a precursor de la modernitat. En un sistema interessat únicament en la contextualització històrica del pensament no hi cabria progrés del pensament com no fos un progrés de la pròpia substància històrica. El primer model és vertical, traça lligams entre diferents plans d'un moment històric; l'altre és horitzontal, traça lligams entre idees filosòfiques tot veient la seva evolució. Agustí és salvat i és meritori com a bon representant del *Dominatus*; és criticat com a flux adaptador de Ciceró. Possiblement la mecànica que permet operar amb ambdós models sigui posar *a priori*, lliurement, les pròpies notes de modernitat o els criteris d'evolució dins del model que es vol construir i no pensar en alguna categoria històrica amb validesa en si mateixa.

Leo Strauss, tot qüestionant-se la legitimitat dels historicismes, afirmava que no era possible interessar-se per l'E-

dat Mitjana si no es creia que hom podia aprendre quelcom de l'autor antic que s'estudiava.³ El professor Fortuny no ens proposa precisament una lectura de bona fe, per veure que ens diu, per exemple, Sant Agustí als atribolats habitants de la urbs del segle vint. Tanmateix, si el que es tracta és d'aprendre de l'experiència de la humanitat, des d'aquest historicisme dels models lingüístics ens queda l'esperança de llegir Agustí per saber com reacciona un home en el seu medi històric i també, guiats per la perplexitat que funda la filosofia, saber quines coses no podem dir ara. Aquesta lectura s'interessa no per reproduir l'experiència vital del propi Agustí tot resseguint el pautat del seus escrits, sinó per excitar l'experiència històrica. Si Strauss proposava d'aprendre quelcom de l'autor i no sobre l'autor, ara podríem pensar —corregint la fórmula— que es tracta d'aprendre amb el text de l'autor i no del text de l'autor. Si l'estudi de la filosofia sols deixa un discurs diferencial, en la creació de la diferència —relació que és l'única substància a l'abast—, hi haurà intervingut el llenguatge implícit dels estudiosos tant com el llenguatge explícit de l'autor antic: estarem per tant *vertaderament interessats*, com vol Strauss, en l'autor antic que suscita una diferència a la nostra mida. I sens dubte, els que sentin que el llibre és provocador, coneixeran millor, per la mateixa regla de la diferència, quina és la seva posició respecte els autors estudiats. El llibre promet a tothom moltes diferències: ja només això el faria desitjable objecte de lectura.

Hi ha més, però, en aquest volum. Vull referir-me a certes qüestions d'estil. Se'm permetrà unes impressions del tot personals: L'autor adopta un to clàssicista, amb cadència llarga, com si volgués conversar amb els autors mentre camina assossegat pels amples jardins de la història del pensament. Vegeu: *No ho era gens [de sincer] el jove Brutus, a qui Ciceró va aconseguir empenyer fins a ser capdavanter dels Alliberadors assassins de Cèsar, sense ignorar que, contra el costum i l'honor patrici, es dedicava a*

3. Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, selected and introduced by Thomas L. Pangle (veure cap. 9, *How to Begin to Study Medieval Philosophy*, especialment pàg. 208-9).

L'usura com si fos publicanus, pignorant per persona interposta les grans quantitats de diner pels tributs romans que necessitaven les explotades províncies. Tot plegat sembla cercar no pas l'interès de qui vol introduir-se per primer cop, per exemple, a Ciceró, sinó la complicitat de qui ja és a dins i permet a l'autor del llibre que el sorprengui amb unes observacions que li fan replantejar el que sabia de Ciceró.

El text, escriptura de cavaller exquisit, sembla doncs entendre's a la perfecció amb altres cavallers exquisits, arreu i moltes vegades anomenats «cultes», i enllà de les proclamades estructures oposades i les diferències semàntiques que el separen dels seus autors, tot fent front comú als bàrbars, s'hi troba a gust *inter pares*.

Carles Sarrate García

Hans-Georg GADAMER, *La herència de Europa*. Ediciones Península, Barcelona, 1990. Recull d'articles traduït per Pilar Giralt Gorina i presentat per Emili Lledó.

L'obra de Gadamer es pot comprendre prenent com a punt de partença la concepció kantiana de l'home com a ciutadà de dos mons: el món de la natura, de la causalitat i el món de la llibertat i la moralitat. La preocupació fonamental de Gadamer, com a alemany nascut a començaments de segle, és la fonamentació de les ciències de l'esperit (*Geisteswissenschaften: ciències filosòfiques* és la traducció triada). Cal veure a Gadamer, com a fill de la tradició que des de Dilthey cerca de trobar el lloc propi de la ciència històrica, és a dir, un lloc que gaudeixi d'absoluta independència respecte de les ciències naturals i el seu mètode. Aquesta és una lectura possible, que fa Gadamer, de la vàlua de la tasca duta a terme per Husserl i Heidegger.

Així, fonamentalment, la lluita que aquest llibre traspuja consisteix en l'assignació d'un status *propi* a les ciències de l'esperit. És a dir, nega la possibilitat de matematitzar les ciències de l'esperit (com ho intenta en psicologia o socio-

logia) sota un model únic de ciència que fóra el de la ciència física. I en aquest punt és on hem de retornar al començament i situar-nos en l'home com a ciutadà de dos mons. Aquests dos mons són absolutament irreductibles per a Gadamer (igual que per a Kant) i si és possible una unificació (atès que l'home és, en definitiva, u) s'ha d'intentar justament des de la banda contrària: no es tracta que les «ciències filosòfiques» hagin d'acceptar el model d'una ciència única que així semblaria ésser més aviat un llegat diví que una creació humana, sinó que la ciència, com a esdeveniment, és un fet que s'insereix en el marc de la història que s'ha escaigut a l'home i que constitueix una part de la seva *praxis* (fer veure això fou, com indica a la pàgina 155 del llibre que ara ressenyem, la intenció de *Veritat i Mètode*); és a dir, de tot allò que forma part del conduir-se de l'home. L'home és, abans de tot, un ésser que s'ha de conduir com a individu d'una comunitat sense la qual no és possible la seva pròpia vida; i la ciència també forma part del conjunt de coses que l'home pot decidir, de la seva manera de conduir-se. En resum, primer és la *politeia*, la constitució de la comunitat, i com que aquesta constitució cercant l'esperit grec que reclama Gadamer està fundada sobre la *philia*, tenim que la primera cosa en el món és la moralitat (com a principi que regeix les relacions d'amistat i sobre el qual hom construeix el dret).

D'aquesta manera, quan, per exemple —i seguint els passos de Gadamer—, Kant es pregunta per la constitució de la ciència física de la naturalesa (galileano-newtoniana) acabada de néixer, ho fa amb referència a una ciència wolffiana (la famosa *metafísica dogmàtica*) que, a diferència de la nova ciència, no funciona (i que no funciona vol dir aquí que és insolvent a l'hora de predir: famós és el cas —posterior, l'últim intent d'integració de la totalitat segons Gadamer— de Hegel que, poc abans del descobriment del planeta Neptú per part de Herschel, va demostrar que el nombre de planetes era tancat. D'altra banda també Hegel deia que el filòsof no ha de «baixar als detalls»). Però en investigar-ne la constitució, Kant també posa els lí-