

recolzant-se en Gamundí i en els «ideòlegs» mallorquins d'una banda, i de l'altra en passatges de Josep Lluís Pons i Gallarza i Joan Alcover. A més a més, Trias transcriu textos de Pons amb un especial interès (pp. 377-378). Aquest queda, però, un poc desvirtuat si tenim en compte la formació intel·lectual del poeta. Deixeble de Martí d'Eixalà i company de claustre de Llorens i Barba a Barcelona abans de traslladar-se a l'Institut de Palma, quelcom li devia haver quedat de la seva formació barcelonina. Els textos transcrits per Trias semblen repetir les mateixes connexions entre filosofia, llengua i literatura que Llorens i Barba manifestà d'una manera solemne en el *Discurso inaugural* d'obertura de curs de l'any 1854. Tanmateix no ens atreviríem pas a presentar ni Llorens ni molt menys Pons i Gallarza com a filòsofs de la llengua. Trias segueix amb l'exposició de l'antropologia mallorquina dins la qual distingeix matisos d'antropologia frenològica, browniana, darwinista, cultural i krausista. Parla també d'etnologisme xueta (pp. 379-406). Dins aquest panorama, hi trobem punts ben interessants i suggeridors. Per exemple, el pensament de Miquel Cabanellas. Per més que fou un seguidor de Th. Brown, l'ovella negra de l'escola escocesa, ofereix precisament per aquest fet un contrast amb la filosofia escocesa ortodoxa que Llorens i Barba professà més tard a Barcelona. Trias l'encerta quan afirma que Josep Monlau no era darwinista. Els manuals de Monlau publicats a Barcelona poc després de la seva estada a l'Institut de Mallorca, ho palesen prou. Trias ens parla tot seguit de l'antropologia cultural de l'Arxiduc Lluís Salvador d'Àustria aprofitant el seu darrer estudi monogràfic. Respecte al krausisme mallorquí, ens permetem de puntalitzar que tant per les dades tardanes de la seva manifestació a l'illa com per la presència que hi trobem de Spencer potser seria més convenient de parlar d'un «neokrausisme», segons expressió encunyada per Diego Núñez. Unes breus consideracions sobre religió i idees estètiques tanquen la secció, i així conclou l'obra.

Després de tant «pro i contra» com hem anat manifestant, s'imposen unes consideracions de tipus general. Trias ha treballat molt. L'obra és rica en dades i en aportacions personals. La sistematització dels materials és clara i ordenada. Fins i tot la presència d'organigrames dóna a l'obra un to pedagògic molt adequat a la seva dimensió divulgadora. Tanmateix, pel que fa a les bibliografies que acompanyen sempre cada secció, s'imposen encara algunes reserves. Tractant com fa Trias vessants literaris, falten en les bibliografies corresponents obres de caràcter general com la *Història de la literatura catalana* de Jordi Rubió, publicada ja fa anys en castellà i recentment en català, o la de Riquer-Comas. Si Trias hagués utilitzat aquestes valuoses eines de treball, com també el *Diccionari de literatura catalana* de Molas-Massot, s'hauria evitat més d'una atzagaiada alhora que hauria pogut estalviar-se molta feina. Hem trobat faltes en la transcripció de noms d'autors i obres. Suposem que són errors tipogràfics. D'altra banda, hi manca una llista de les fonts, manuscrites o impreses, utilitzades directament. Donaria al llibre un caràcter més crític i evitaria els nombrosos parèntesis que n'entorpeixen la lectura. Totes aquestes observacions fan referència més aviat a la forma que no pas al fons de l'obra i obeeixen únicament a imperatius d'objectivitat. Tanmateix resta dempeus la valentia de Trias davant una matèria tan extensa i complexa, el treball minuciós i de primera mà que ha realitzat i l'aportació que ha lliurat al món de la cultura. Felicitem Trias per la seva tasca.

Jaume Roura i Roca

Josep RAMONEDA, *El Sentit Íntim. Crítica del sentit comú*, Edicions 62. Llibres a l'abat, núm. 175. Barcelona 1982, 126 pàgs.

El descrèdit del sentit comú i la recerca d'una nova sensibilitat de caire individualista són símptomes constants

en el pensament europeu un cop decretada la mort de Déu, i amb ella, la crisi dels fonaments de l'«ordo universalis». Descartes, en la seva recerca metòdica, havia pogut ironitzar sobre el *bon sens*, que li semblava «la cosa més ben repartida del món», i aixecar, sobre la crítica del sentit comú i la tradició, l'edifici de la raó metòdica; amb la crisi del racionalisme, però s'ha fet evident que el corolari epistemològic i moral de la seva ordenació del món —la coherència del concepte d'home— ha davallat a la mateixa velocitat que hom bastia ideologies de consolació. En temps postfreudians, la conflictiva ubicació de la individualitat i del singular humà apareix com un problema central a les filosofies que no volen renunciar a la dimensió antropològica. El descobriment de la finitud i de la crisi com a repte per al pensament racional i àdhuc la reconsideració de l'individu com a «passió inútil» són al centre mateix del pensament europeu dels anys vuitanta, de Baudrillard a Cacciari.

«El Sentit Íntim» pot ésser llegit com una aportació a aquest debat, en la mesura que J. Ramoneda assumeix la identificació entre modernitat i consciència de la crisi. El llibre fa una defensa aferrissada del singular com a mode de coneixement que ens descobreix «no formes, sinó objectes; no siluetes, sinó mirades» (p. 68). Des de la vindicació aferrissada del singular i del subjectiu, hom reivindica el coneixement en allò que té de fragmentari i d'intuïtiu, tot distingint entre ciència i coneixement. Per a l'autor és el coneixement singular (p. 27) l'autèntica pedra de tot d'allò que és humà, mentre cal denunciar, a partir de la reivindicació del principi faustic de l'acció, els ordres i les savieses eternes, «Satisfets en la seguretat de l'ordre del sentit comú, molts prefereixen de no fer l'aposta màgica que porta l'angoixa i la inquietud (...) El preu és la insensibilització i la ignorància (...) la renúncia a la llibertat (p. 88).

Com a «Crítica del senti comú» el text analitza dos conceptes essencials en la gènesi de la ment contemporània: el «bon sens» cartesià i el «poder» (en la

tradicció que va de Hobbes a Hegel) per a reivindicar, com a alternatives a la raó totalitària, les propostes de «sentit íntim» i «suspensió de poder» que impliquen una reivindicació radical del present històric. Així, al capítol 1^{er}, l'autor afirma que el bon sentit actua en la tradició cartesiana com un intent d'escatimar «el neguit que la filosofia ha viscut sempre respecte a allò que és real» (p. 24). La confiança en la coherència absoluta de la raó ha acabat bastint un univers que recorda el del panòptic de Bentham, en què l'extrema objectivació esdevé també control de la vida i dels actes més íntims de tots els individus. Que des de la raó cartesiana hom vulgui fer derivar en línia directa la raó d'estat, constitueix un dels elements més discutits, i discutibles, del llibre.

El capítol II planteja el tema de l'amor com a alternativa al poder, des de l'íntim individual humà, perquè «Cada individu no és igual: en aquest criteri es fonamenta la realitat del sentit íntim» (p. 43). Quan l'ordre significa exclusivament grup i norma, la necessitat d'alliberament individual i la investigació en altres formes de coneixement, com per exemple l'amor, esdevenen una necessitat existencial. L'home com a anhel d'un quelcom altre, com a superador de les seves fronteres i com a projecte, hi és revindicat aferrissadament. Hom pot qüestionar si la sentimentalitat assumida com a nou imperatiu no ens conduiria lluny de la filosofia al camp del vident i del poeta. La vivència de l'alteritat, el desig de retrobar-se en la imatge de l'altre impliquen l'amor en el camp del pensament en un sentit proper al d'Augustí d'Hipona i, paradoxalment, al de Nietzsche en la mesura que ambdós, des de dos extrems diferents, han coincidit a propugnar que no era suficient el camp de la raó objectiva i de l'universalisme, sinó que calia complementar-lo amb un coneixement de l'ànima com a edifici que inclou instints i passions.

Al capítol III, l'anàlisi de l'íntim condueix a la reivindicació de l'instants emotiu i de la suspensió de poder. No es tracta d'una suspensió dictada per les regles de prudència de la moral per

provisió cartesiana, sinó del dubte existencial portat al camp del civil; de la mateixa manera, al capítol IV hom ho analitza en la perspectiva de l'art i del geni creador. Hom proposa, doncs, una estètica de l'humà que cerca la seva coherència assumint la consciència tràgica i la insuficiència del que és l'home: negació de la negació o fonament en falta que paradoxalment s'obre a espais que no són de raó pura sinó d'intuïció i amor. Podríem preguntar-nos tanmateix si aquesta reivindicació de «la diferència com a principi motor transformador» (p. 112) no té un perill de caure en l'individualisme cofoi d'ell mateix i negador de la dimensió social. O si, en negar el col·lectiu, no es perdria el criteri d'afirmació de l'individual. L'articulació del «sentit íntim» amb el «sentit col·lectiu» és potser un programa de treball per a la reconstrucció del subjecte en aquests temps de temor civil i d'amenaçes bèl·liques.

Ramon Alcoberro

Antoni MARÍ, *L'Home de Geni*, Edicions 62, Col·l. Llibres a l'abast, núm. 193, Barcelona 1984, 268 pàgs.

El text resumeix la tesi doctoral de l'autor, professor de Teoria de l'Art a la U. A. B., membre del Col·legi de Filosofia i de l'Institut d'Art. En una entrevista («El País», 3-3-85) l'autor expressà així la seva intenció: «... cal rellegir a l'inrevés determinades concepcions que han estat imposades en els darrers anys. Jo vaig topar-me amb conceptes que, sense saber per què, fan que la imaginació se't mogui per veure què hi ha al darrera. Conceptes com la malenconia o la inspiració que ningú no fa servir ara...» En aquest sentit, el concepte de «Geni» en tant que autor inspirat o poder altíssim d'invençió era un rept conceptual que l'autor s'esforça a desentranyar d'una manera força brillant.

El geni és arquetip alçat contra les

convencions de la societat tradicional: els seus ideals són els de la societat creadora i la llibertat. Figura del desmesurat i de la revolta, apareix com l'antítesi de la societat de masses que ens programa uniformats de cos i ment. La investigació de l'autor el mena a cercar els orígens del geni en la cultura grecollatina, en Diderot, Kant, Schiller i Schelling. Malauradament la línia d'investigació que compromet el llibre, privilegiant l'emotivitat sobre la racionalitat i l'home superior sobre les condicions materials en què s'origina, priva d'importants reflexions que donarien més gruix al treball expositiu. Així, per exemple, Diderot és presentat com a «pre-romàntic» tot deixant a un costat els textos d'estètica teatral, i especialment la *Paradoxa del comediant*. Tampoc no hi són esmentats els judicis negatius sobre el geni que fa el protagonista de *El Nebot de Rameau*, ni hi és analitzada la crítica de Voltaire al concepte d'«entusiasme», que implica una polèmica ètico-estètica prou important. En les anàlisis sobre el «geni» en Kant, trobem a faltar una reflexió sobre el concepte de «sublim», i en les de Schiller manca analitzar el paper del geni com a creador de llenguatge... Són aquestes deficiències, que no sabem si atribuir a l'autor o a exigències de l'editorial que obligà a suprimir un bon nombre de fulls, les que frustren un projecte d'anàlisi genealògica prou important, que malauradament resta a mig fer.

Ramon Alcoberro

Norbert BILBENY, *Filosofia contemporània a Catalunya*, Edhasa, Barcelona 1985, 398 pp. 12 x 19 cm.

Malgrat el títol, ens trobem davant una història del pensament català durant els segles XIX i XX vertebrada, segons l'autor, entorn de tres eixos, l'Església, la Universitat i els mitjans de difusió per escrit (p. 17). Una vintena de capítols