

Andreu MARQUÈS, *Coneixement i decisió. Estudi sobre la teoria del coneixement de Hans Albert* (Tesi doctoral defensada a la «Facultat Eclesiàstica de Filosofia». Barcelona, 30 de setembre del 1994).¹

És propi de l'estil filosòfic de Hans Albert desenrotllar el seu pensament en forma de polèmica, però en algunes de les seves obres l'afany polèmic esdevé tan dominant que fins es manifesta en el títol (*Theologische Holzwege, Das Elend der Theologie, Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hermeneutik als Heilmittel?, Kritik der reinen Hermeneutik*). Probablement són les seves polèmiques antiteològiques i antihermenèutiques allò que ha proporcionat a Hans Albert un cercle més ampli de lectors. En tot cas, foren precisament aquestes controvèrsies allò que despertà el meu interès per Albert i em posà en contacte amb el seu pensament. Es tracta de dos tipus de controvèrsia que ell vincula estretament: sosté, en efecte, que el pensament hermenèutic i

la teologia manifesten una analogia estructural —una estructura molt semblant de tancament davant tota crítica provinent del defora— i alhora que l'hermenèutica legitima el mètode teològic tot fent plausibles, entre d'altres coses, les contínues reinterpretacions dels continguts de la fe, cosa que fa que aquesta fe surti aparentment victoriosa de mena d'objeccions; «*Allà on l'heretge diria no, el teòleg comença a interpretar*», afirma sovint Albert. Per aquest tancament davant la crítica, hermenèutica i teologia se situarien en plena irracionalitat, ja que la racionalitat no és res més, segons el nostre autor, que obertura a la crítica. Aquest esquema polèmic —que es concreta sempre en els retrets d'immunització davant la ciència i d'autofabricació de certesa—, el trobem repetit incansablement en totes les controvèrsies: en la polèmica contra el que ell anomena «teoria pura del coneixement» (una teoria que no tindria en compte les dades científiques sobre l'estructura i el funcionament de l'aparell cognitiu), en el combat contra els utopismes polítics i econòmics (que no tin-

1. Aquesta tesi, ampliada en algun punt, serà editada conjuntament per les «Publicacions de l'Abadia de Montserrat» i la «Fundació Salvador Vives Casajuana», previsiblement a finals del 1995, amb el títol: *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*.

drien en compte les limitacions de la realitat que la ciència ens fa conèixer), i sobretot en la seva lluita contra el que ell anomena «pensament fonamentador» (un pensament que vol remuntar-se fins a fonaments inqüestionables, i que no tindria en compte la fal·libilitat cognoscitiva humana).

Em va semblar que per tal de valorar aquestes polèmiques —i, en especial, l'antihermenèutica— em calia estudiar la teoria del coneixement d'Albert i centrar el meu estudi en el tema «coneixement i decisió», ja que crec que la manera com són articulats el coneixement i les decisions a l'interior del concepte de «praxi racional» és la clau de volta de la seva filosofia. La tesi és, doncs, bàsicament un treball de teoria del coneixement, centrat en el tema de la certesa, tot i que la importància del concepte de praxi racional m'ha portat a tocar també alguns temes de filosofia pràctica i de teoria de la racionalitat. Pel que fa a les qüestions més específicament hermenèutiques —que estan a l'origen del meu interès per Hans Albert— només comencen a aflorar en els últims paràgrafs del treball.

He dividit el meu estudi en tres capítols, una conclusió i dos apèndixs. El capítol primer vol ser una presentació global de la filosofia d'Albert, amb la limitació d'exposar només molt de pas la seva filosofia social i política. En el segon tracto d'aprofundir en la relació entre coneixement i decisió, tot comparant Albert amb d'altres autors, sobretot amb Karl Popper. En el tercer desenrotllo, recolzat sobretot en la filosofia pragmàtico-transcendental, la meua crítica a allò que em sembla el nucli de la filosofia albertiana: la seva posició antifonamentadora. I en la conclusió, intitulada *La racionalitat fonamental*, presento una proposta alternativa a la racionalitat criticista d'Albert. En els apèndixs tracto qüestions una mica tècniques de filosofia de la ciència (*Són possibles les falsacions?*) i de filosofia del llenguatge (*Sobre l'abast filosòfic de la teoria dels actes de parla*), amb la finalitat de completar i aclarir certs punts exposats en el cos de la tesi.

La filosofia de Hans Albert és una filosofia feble, però una filosofia feble

d'un tipus molt peculiar. És feble perquè segons ella res no es pot fonamentar, i els qui ho intenten i —erròniament— creuen haver-ho aconseguit van a parar a un dogmatisme irracional o, dit altrament, immunitzen les seves conviccions tot sostraiant-les a la crítica. A més, tot intent d'una veritable fonamentació va a parar per pura lògica, segons Albert, a un trilema amb sortides igualment impracticables: o bé un cercle viciós, o bé una regressió infinita, o bé una suspensió arbitrària de procediment de fonamentació. És el cèlebre trilema de Münchhausen. Si, doncs, res no es pot fonamentar, tot és feble, desproveït de certesa legítima: tot el nostre saber i totes les solucions als nostres problemes —metafísics, ètics, polítics, econòmics... i fins artístics— tenen caràcter hipotètic. Però a l'interior d'aquesta feblesa global hi ha, per Albert, una asimetria: mentre que allò que s'obté en els intents de fonamentació són hipòtesis dogmàtiques rebutjables, allò que sobreviu a la crítica són hipòtesis racionals, serioses, de les quals podem esperar, en el cas que siguin hipòtesis sobre la constitució de la realitat, que ens apropin a la veritat, una veritat, però, de la qual mai no podem tenir cap garantia.

Aquest parell de pinzellades no poden deixar d'evocar el racionalisme crític de Karl Popper. I, efectivament, Hans Albert es presenta com a racionalista crític i, als seus 73 anys, és considerat el principal representant d'aquest corrent en l'àmbit germànic. Àdhuc el tema de la tesi —«coneixement i decisió»— és un tema típicament popperià, i em sembla una bona clau interpretativa d'ambdues filosofies (la de Popper i la d'Albert), una clau interpretativa que en fa aparèixer tant les semblances més bàsiques com les diferències més decisives, i així permet de valorar el nucli de cada una d'elles de manera adequada, ben lluny de les presentacions —que són molt corrents— d'un Albert enterament popperià o d'un Popper albertià.

Segons Karl Popper, la metodologia científica falsacionista proposada per ell a *La lògica de la investigació científica* recolza sobre determinades decisions, és a dir, no s'imposa ineluctablement, no s'imposa fins i tot un cop mostrada la

impossibilitat lògica del verificacionisme: d'altres metodologies no verificacionistes són possibles i lògicament viables, com, per exemple, la metodologia convencionalista, que ell titlla de conservadora. Però Popper no admet que, pel fet de prendre decisions —sobretot tocant als «enunciats bàsics» i al rebuig d'«estratagemes convencionalistes»—, hagi caigut en un decisionisme cec, ja que argumenta a favor d'aquestes decisions a partir de certs valors que es poden resumir tots, probablement, amb l'expressió «obertura a la crítica intersubjectiva», mentre que allò que inspira les decisions convencionalistes són uns altres valors (aquells, segons Popper, que es manifesten en l'ideal d'obtenir unes teories que siguin simples i introntollables). Pel que fa als valors que justifiquen la seva metodologia i fan aparèixer el convencionalisme com a rebutjable en tant que poc obert a la crítica, el Popper dels anys trenta opinava que són uns objectius o uns valors que se situen «més enllà de tot argument racional», i no en tracta.

Els anys quaranta, però, a *La societat oberta i els seus enemics*, Popper canvia de parer i elucida detalladament els valors que motiven la seva metodologia científica i tota la seva filosofia, i hi argumenta a favor: argumenta, dit amb paraules seves, a favor d'aquells valors que estan a la base de la «disponibilitat a escoltar arguments crítics i a aprendre de l'experiència». Popper equipara aquesta disponibilitat amb l'actitud racional, i el rebuig i la no-valoració d'aquesta disponibilitat amb l'actitud irracional. L'argumentació popperiana a favor de la racionalitat crítica consisteix essencialment a fer veure les conseqüències contraposades de les dues actituds, unes conseqüències que podem resumir aquí dient que l'actitud racionalista —se sobreentén «racionalista crítica»— porta a una posició humanista, tolerant, de progrés, contrària a tota mena de violència i que no desqualifica cap persona ni cap grup de persones. Les conseqüències, en canvi, de l'irracionalisme són del tot antitètiques a les anteriors, tal com ho confirmen, entre d'altres, els fets del nazisme i del comunisme.

Sembla, doncs, que la decisió poppe-

riana a favor de la racionalitat crítica hauria de ser considerada una decisió racional ja que es tracta d'una decisió fortament argumentada. No és així, però, als ulls de Popper, ja que mai no podrem, a base d'arguments, aconseguir que acceptin els arguments aquells que res no volen saber-ne; amb altres paraules i més radicalment: el valor dels arguments no es pot justificar a base d'arguments. Per això Popper considera la seva decisió a favor de la raó —se sobreentén, la raó crítica— com una decisió irracional i la qualifica d'acte de fe. Pel que fa als arguments adduïts, afirma, d'una banda, que només són una ajuda per a la decisió de fe, i, d'altra banda, que són arguments morals provinents de l'àmbit de la raó pràctica, un àmbit que, segons Popper, està mancat de racionalitat. Per això escriu: «*Confesso francament que elegeixo el racionalisme perquè odio la violència, i no m'enganyo a mi mateix amb la creença que aquest odi té fonaments racionals*»; i també: «*Però encara que no hi hagi cap "base racional científica" de l'ètica, sí que hi ha una base ètica de la ciència, i del racionalisme*». En aquesta línia, Popper —que utilitza sovint vocabulari kantianà— sostindrà la primacia de la raó pràctica, entesa paradoxalment com a voluntat «irracional».

Aquestes posicions, exposades al capítol 24 de *La societat oberta i els seus enemics* i que acabo d'esbossar sense gaires matisos, suscitaren grans discussions a l'interior de l'escola popperiana. Per exemple: William W. Bartley s'hi oposà frontalment tot titllant Popper de fideïsta, i elaborà, en contra del racionalisme crític, el «racionalisme pancrític» o «racionalisme crític autocomprensiu». Segons aquest autor, la lluita de Popper contra l'irracionalisme acaba en un fracàs. En efecte: si la racionalitat és limitada —si, de manera inevitable, cal acceptar una base irracional—, tot irracionalista pot replicar sempre al racionalista que polemilitza amb ell: tu m'objectes que el compromís que jo tinc amb la meua posició fonamental prové d'un acte irracional de fe, però tu també (*tu quoque*) n'has fet un, d'acte de fe, i amb això perds el dret a la crítica que em fas. És el cèlebre argument del *tu quoque*,

sobre el qual tant s'ha discutit. Bartley, per tal de no donar peu a aquest argument, proposa de renunciar a tot tipus de fonamentació: no tan sols a una fonamentació per mitjà del coneixement, sinó també, en contra de Popper, a una fonamentació per mitjà de la voluntat moral. Aquesta renúncia equival, com Bartley mateix admet, a no fer-se fort en res, a considerar-ho tot fràgil, fins i tot el propi principi racionalista pancrític que afirma que tot és fràgil i que res no pot ser considerat cert. Així la crítica esdevé autocomprendiu sense que quedi cap racó d'irracionalitat, és a dir, segons aquesta perspectiva, cap racó on puguem mantenir-nos fermes.

Pel que fa a Hans Albert, es presenta sempre com a fidel popperia i parla, en les seves primeres obres, d'una decisió moral a favor de la racionalitat crítica tot remetent a Popper. Però una anàlisi detallada de la seva obra —fins i tot de la primerenca— mostra que no es tracta de cap decisió ferma sinó del que ell anomena un compromís crític, és a dir, una decisió revisable i que un dia potser caldrà retirar, exactament igual, segons ell, que les decisions que hem de prendre davant tota mena de problemes. Això es fa patent especialment en dos punts tractats extensament en el capítol primer de la tesi (en la presentació global de la filosofia d'Albert), dos punts en els quals Albert discrepa de Popper: primer, «el racionalisme crític com a forma de vida», una forma de vida que engloba tots els àmbits de l'existència, cosa que vol dir que a tot arreu —en la ciència, en l'ètica, en la política, en la religió i en tota mena de praxi— hem de viure sota la dura disciplina d'un fal·libilisme radical sense poder obtenir-hi certes ni pendre-hi compromisos fermes; i, segon, la noció de «praxi racional», que és l'eix de tot el seu pensament, amb la qual Albert unifica tota mena de comportaments racionals per a resoldre problemes, tant si són problemes teòrics com problemes pràctics. Amb això desapareix, com ell afirma ben explícitament, tota distinció entre raó teòrica i raó pràctica (una distinció que Popper, a la seva manera, conserva), i queda únicament una raó crítica, que procedeix sempre i arreu segons un mateix estil, estil

que aquí podem esquematitzar, simplificant-lo molt, amb dues paraules: construcció imaginativa i crítica racional. És obvi, doncs, que el racionalisme de Hans Albert és un racionalisme pancrític —o bé, i és el mateix, un racionalisme crític autocomprendiu—, on racionalitat i crítica són estrictament equiparades i on la crítica ho abasta tot.

Em sembla que no és gaire difícil de veure —i en la tesi ho argumento de diverses maneres tot recolzant en diferents autors— que l'antidogmatisme radical d'aquest racionalisme pancrític resulta ser una forma extrema de dogmatisme o, dit més concretament, que una actitud crítica extrapolada i desvinculada de tot fonament queda «immunitzada» davant de tota crítica. Dit amb una imatge: el racionalisme pancrític es retira sempre que és atacat, ja que no es fa fort en res, tot convertint així en impossible un autèntic combat crític. D'altra banda, les successives autoaplicacions del principi pancrític «res no és segur» —a les quals el pancriticisme, pel fet de ser autocomprendiu, no es pot negar— van eliminant progressivament tot l'abast d'aquest principi. El racionalisme pancrític representa, doncs, la forma suprema d'aquella immunització davant la crítica, el combat contra la qual és l'origen i el sentit de la seva proposta. És, per tant, un racionalisme inconsistent.

El cas de Popper és diferent. Popper es fa fort en la seva decisió a favor de la racionalitat crítica, i la seva filosofia té, per tant, una base. Però com que argumenta i dóna raons a favor d'aquesta decisió, tot instant un debat intersubjectiu sobre el tema, és patent que recorre a una racionalitat anterior i més ampla que la racionalitat crítica, racionalitat que proposo d'anomenar fonamental, i que no és altra que la que és pròpia de tot diàleg argumentatiu, un moment essencial del qual consisteix a «donar raó», per sobre de l'exercici de la crítica. Popper, doncs, situat plenament —pel fet d'instaurar un debat— en la racionalitat fonamental advoca a favor de la racionalitat crítica. Per tant, sense deixar encara els punts de vista popperians, i acceptant que mai amb arguments no podem justificar el valor dels arguments, cal admetre que l'acte de fe

en la raó (que és una decisió irracional) hauria de fer-se (*dato, non concesso*) no en relació a la racionalitat crítica sinó en relació a la racionalitat fonamental, la qual és, de fet, en Popper, el suport de la racionalitat crítica. La racionalitat fonamental és la que li ha permès de fer un bon al·legat a favor de l'obertura a la crítica, un al·legat que es refereix tant a l'obertura de les persones com a la de la societat, tant a l'obertura de la ciència com a la de l'especulació filosòfica (no es refereix, en canvi, a les conviccions ètiques bàsiques, que Popper —a diferència d'Albert— no deixa posar en qüestió).

Amb tot això, he fet una crítica immanent del racionalisme crític, una crítica que explora la coherència interna de la posició criticada, traient-ne les conseqüències últimes, i sense introduir punts de vista substancialment nous. Els resultats d'aquesta crítica han estat devastadors per al criticisme radical de Hans Albert, que s'ha mostrar inconsistent, i pel que fa al racionalisme estrictament popperià s'ha fet patent que li cal el reconeixement d'una racionalitat més àmplia que la seva. Aquest reconeixement sembla, de moment, situats com estem en la crítica immanent, que hauria de ser una decisió irracional o un acte de fe.

En realitat, però, no és així: aquest acte de fe no és necessari ni és possible. I per mostrar-ho he recorregut, anant més enllà de la crítica immanent, a la pragmàtica transcendental de Karl Otto Apel, un autor que ha polemitzat diverses vegades contra Hans Albert i que, amb l'elaboració d'una fonamentació última, a més de fornir un contraexemple al trilema de Münchhausen albertià, ha fet veure que sempre estem atemàticament arrelats en la racionalitat de manera que no ens és possible de decidir-nos-hi ni a favor ni en contra; sí que ens cal, en canvi, com és evident, decidir-nos a realitzar la racionalitat en les nostres vides i en el món, sota pena d'un esquinçament interior.

En els nostres temps de prudència especulativa extrema, l'expressió «fonamentació última», provinent de Husserl, desperta les més grans sospites. En realitat, però, la cosa que l'expressió designa és quelcom força simple i es troba, se-

gons diverses modalitats, en els punts més sòlids de la nostra tradició filosòfica, i, a parer meu, està ben lluny de tota *hybris* que pretengui «posar» els fonaments, sinó que és simplement una descoberta d'uns fonaments «sempre ja» posats. Apel es referix a Aristòtil, a Descartes (interpretat per Hintikka) i a Kant, tot cercant-hi precedents i models de fonamentació última. Aquí no ens hi podem, òbviament, entretenir com en la tesi. Diré simplement, amb la recança de simplificar amb excés, que Aristòtil, al llibre Γ de la Metafísica, argumenta a favor del principi de no-contradició tot mostrant que no pot ser impugnat, ja que l'impugnador per força ha de pressuposar-lo. Igualment hauria de pressuposar-lo qui volgués demostrar-lo deductivament, ja que és l'eix de la lògica. Es tracta, doncs, d'un principi incontestable, i crec que Aristòtil, en mostrar-ho, ha realitzat una fonamentació última, consistent a fer veure que hem arribat —dit amb terminologia cartesiana— a un *punctum inconcussum*. L'aportació d'Apel en aquesta qüestió —una aportació destinada a respondre a diverses objeccions— radica essencialment a precisar que el qui nega proposicionalment el principi de no-contradició el pressuposa pragmàticament, de la qual cosa ens podem adonar per reflexió estricta. Pel que fa a Descartes, segons Hintikka i Apel la força del *cogito, sum* es troba en el fet que el qui nega la pròpia existència l'està pressuposant pragmàticament. Tocant a Kant, sembla que l'estructura dels arguments transcendents per tal d'establir la validesa objectiva d'un *x* es pot caracteritzar de la manera següent: sense aquest *x* tal realitat incontestable (com, per exemple, l'experiència) no és possible. Apel pren com a punt de partença, no l'experiència científica, sinó l'argumentació —que considera, a bon dret, incontestable ja que només podria ser qüestionada per mitjà d'arguments—, i per tal de cerciorar-se que l'argumentació no és possible sense determinats *x* recorre al saber pragmàtic sobre l'acte d'argumentar. Per exemple aquell qui sosté: «aquest meu discurs argumentatiu no té com a finalitat el consens dels altres» incorre en una contradicció performativa entre la proposició

que sosté i l'acte performatiu d'argumentar seriosament, un acte en el qual ens esforcem a obtenir l'assentiment convençut dels interlocutors reals i virtuals. I és el saber pragmàtic sobre l'argumentació el que ens en fa adonar, i alhora fa patent la contradicció. Amb altres paraules: és el nostre saber pragmàtic —que ens permet de fer actes de parla reeixits— el que ens mostra que no pot haver-hi argumentació sense recerca del consens dels altres o, dit altrament, que la recerca del consens és condició de possibilitat de l'argumentació. I no sembla que aquest saber pragmàtic, accessible per reflexió estricta, pugui ser posat en qüestió ja que sense ell l'acte de posar en qüestió fracassaria. Igualment qui vol convèncer els altres que argumentar és una forma de violència està incorrent en una contradicció performativa entre allò que diu i allò que fa, un fer que ens és accessible per reflexió.

Amb això, hem entrat ja en temes ètics. En efecte, argumentar (que és un fet indepassable) implica, com a condició de possibilitat, prendre's seriosament els altres i els seus arguments, i exclou, òbviamment, la manipulació violenta d'aquests altres. És en aquesta línia que es pot fonamentar aquella ètica «humanista, tolerant, contrària a la violència i que no desqualifica cap persona ni cap grup de persones» en la qual Popper es feia fort.

Fonamentar tot això partint de l'argumentació pot resultar xocant per a molts: pot semblar que per aprofundir en l'ètica ens calgui passar per l'aridesa de la lògica. En realitat no és així: el punt de partença no és altre, en el fons, que el diàleg interhumà, en el qual ens esforcem, sempre que calgui, a justificar allò que diem. Ho fa fins i tot un nen quan, en el seu desenvolupament lingüístic, ha arribat a l'etapa dels «per què?».

Tenim, doncs, dos tipus de contraexemples per al trilema antifonamentador de Hans Albert: la fonamentació no deductiva (sinó elènquica, com diu Aristòtil, o pragmàtico-transcendental, com proposa Apel) del principi de no-contradicció i la fonamentació d'uns principis ètics bàsics.

Crec que amb això s'han mostrat no-

vament insostenibles les posicions radicalment antifonamentadores de Hans Albert, les quals són els punts nodals de la seva filosofia, uns punts de què tot depèn. En efecte: el naturalisme científicista de Hans Albert —que subordina la filosofia a la ciència natural— depèn, a parer meu, del seu fal·libilisme radical, segons el qual cap saber no pot pretendre un rang més elevat que les hipòtesis científiques. D'altra banda, la seva proposta d'explicar científicament la comprensió —tot suprimint així l'especificitat de les disciplines hermenèutiques i reduint substancialment llur abast— depèn d'aquest naturalisme. I, potser, anant més lluny, tot depèn —tal com tracto de mostrar al final del capítol tercer— de la seva incapacitat d'exercir, en tant que filòsof, una reflexió estricta (la que ens cal, per exemple, per tematitzar el nostre saber pragmàtic). Per a Albert, en efecte, no existeixen arguments basats en la reflexió, sinó que l'argumentació consisteix simplement a derivar proposicions de proposicions i, sobretot, a derivar d'una proposició (mitjançant el *modus tollens*) la negació d'una altra.

Per a Albert —en tant que popperia a la seva manera— són importantíssimes les idees de veritat i llibertat. Però, reclus en el mètode de construcció i crítica i desproveït d'arguments reflexius, no pot fer quasi res, no ja de cara a justificar-les, sinó ni tan sols de cara a elucidar-les, i, efectivament, no fa quasi res. En el meu treball he intentat, en canvi, usant mètodes reflexius, una breu defensa argumentativa del subjecte humà nuclearment lliure i capaç de veritat. Amb això crec haver proporcionat un exemple —que per a Albert és un contraexemple— de la fecunditat d'un enfocament no-naturalista de l'home. També he esbossat, inspirant-me lliurement en Karl Otto Apel, un exemple —que és igualment un contraexemple per a Hans Albert— d'aquella experiència comunicativo-hermenèutica que ens obliga a considerar-nos consubjectes en relació als altres i a considerar-hi els altres en relació a nosaltres. Sense aquesta experiència comunicativo-hermenèutica esdevenen impossibles tant l'entesa com la crítica en el si de la comunitat científicista.

fica. D'aquesta manera s'ha començat a dibuixar el que crec que pot ser anomenat «racionalitat hermenèutica».

I amb això arribem a la conclusió, que té per títol *La racionalitat fonamental*, aquella racionalitat que està a la base de tot criticisme sensat i que n'assenyala els límits. Crec que a la llum del que ha estat exposat —exposat sobretot a la tesi— es pot veure fàcilment que la racionalitat fonamental té dues dimensions: una de caràcter lògic-formal i una de caràcter reflexivo-discursiu. La nostra racionalitat lògic-formal ens fa capaços de donar raó de manera deductiva de les nostres assercions, i d'adonar-nos i de treure les conseqüències de les contradiccions proposicionals (tot això —òbviament— de manera limitada, atesa la nostra finitud). La racionalitat reflexivo-discursiva ens fa limitadament capaços de donar raó de les pretensions de validesa —concretament de la pretensió de veritat i de la de rectitud o correcció— que necessàriament elevem en els nostres actes de parla (dels quals he tractat detalladament a l'*Apèndix II*), i també d'adonar-nos i de treure les conseqüències de les contradiccions performatives. Vinculada amb aquest segon mode de racionalitat, ja que és igualment reflexiva, crec que hi ha la racionalitat hermenèutica, que ens permet de considerar-nos cosubjectes en relació a tots els interlocutors possibles i de considerar aquests interlocutors cosubjectes en relació a nosaltres.

La racionalitat del racionalisme crític —tant en el cas de Popper com en el d'Albert, almenys a nivell dels principis de llur teoria del coneixement— és només la racionalitat lògic-formal, i encara amputada de la seva dimensió de «donar raó», cosa que fa d'aquest racionalisme un criticisme exacerbant. Les conseqüències hermenèutiques d'això —en el sentit de conseqüències interpretatives— són funestes. Enanant només a la percepció d'errors, enduts per la malícia, difícilment podrem connectar amb les concepcions dels altres, entendre-les i fer-los justícia. El criticisme exclusivista, en efecte, fa molt difícil aquella actitud de confiança bàsica que ens cal d'entrada per connectar amb els altres i comprendre'ls en les seves mani-

festacions. És així, a parer meu, com s'expliquen certs excessos polèmics de Hans Albert envers el pensament hermenèutic, les concepcions utòpiques i la teologia cristiana. És també així com podem comprendre que, a *La societat oberta i els seus enemics*, un gran filòsof com Karl Popper sigui tan injust, no solament envers autors menors, sinó sobretot envers Plató, Hegel i Marx. Però això seria tema d'una altre treball.

Andreu Marquès

Ignasi ROVIRO ALEMANY. *El concepte història a la Critique de la Raison Dialectique (vol I i II) i les seves bases ontològiques en Être et le Néant*. Tesi doctoral de filosofia defensada a la Universitat de Barcelona. Gener de 1994.

Per abordar el concepte *histoire* en la *Critique de la Raison Dialectique* (vol I i II) i les seves bases ontològiques en *Être et le Néant* he dividit l'estudi que aquí ressenyo en tres grans parts. En la primera —*El mètode de fer història*— s'estudia el marc ideològic-conceptual des d'on Sartre pensa la història. El segon moment és dedicat a *El subjecte de la història*, una problemàtica important per les generacions sota els moviments marxista, existencialista i estructuralista de la postguerra mundial. Finalment, dediquem la part més extensa de la tesi a l'estudi de *El terreny de la història*. Aquí es mostra amb tota la seva complexitat —i en alguns casos amb l'ambigüitat implícita que imposa una obra inacabada— la força d'aquesta concepció nuclear del pensament sartrèu. Com és obvi, el concepte *histoire* es correlaciona amb una destacada xarxa conceptual digne de ser estudiada a fons. En aquesta ressenya destacarem els més bàsics i significatius. Per bé que sigui incapable de fer-hi referència al llarg de les línies que segueixen i donada la brevetat de la present notícia, deixarem de banda l'exposició de la dialèctica sartrèa (un equilibri entre la globalització idealista i la materialització realista). Tampoc podrem destinar espai a comentar amb detall els diversos crítics (des de les posi-