

lesa no pot renunciar a la seva vocació d'universalitat. D'altres poden restar als seus gabinets, però el filòsof si ha de ser alguna cosa ha de baixar a la caverna i aquest és un lloc perillós. Els que siguin sensibles a aquesta situació no perdran de seguir el seu temps llegint aquest llibre. Lampert ens forneix si més no elements per orientar-nos en un temps paradoxal de silenci del pensament enmig de la xerrameca inabastable i incessant dels pensadors.

Jordi Ramírez

Charles TAYLOR, *Philosophical Papers*, Harvard University Press, Cambridge Massachussets (1995).

El darrer llibre de Charles Taylor és un recull d'articles filosòfics, la més gran part d'ells dels darrers deu anys, que abasten qüestions ben variades des de l'epistemologia a la política. Això no vol dir però que el llibre estigui mancat d'unitat. La construcció, l'agrupació dels articles, no és fruit de l'atzar, ni es fonamenta en consideracions cronològiques. El primer article «Sobrepassar l'epistemologia» defineix l'objectiu general del llibre: l'atac a la concepció racionalista —epistemològica— que ha caracteritzat la filosofia des dels temps de Descartes. Els articles següents es dediquen a fer la crítica del que ha suposat aquesta noció, que ell qualifica d'Hydra en el pròleg, pel que fa a qüestions com la moral, la filosofia política o el llenguatge, a fer veure com els nostres problemes en aquests àmbits sorgeixen sovint com a conseqüència d'aquests plantejaments anteriors. En un cert sentit el llibre s'ha de veure com una reconsideració i aclariment al treball desenvolupat en l'obra més important de Taylor, *Sources of the Self*, que constitueix el rerafons on es recolzen finalment els seus punts de vista.

El primer article vol fer-nos veure com l'element fonamental de la filosofia del segle XX és el rebuig de la concepció epistemològica i idealista que fonamenta la tradició moderna que pren com a punt de partida Descartes i

Locke. Taylor anomena aquesta proposta *fundacionalisme*, la remissió a uns primers principis que cal considerar com a indubtables. Connectat a aquesta manera d'entendre la filosofia, hi ha allò que anomena representacionalisme. Les seves conseqüències són l'ideal del subjecte desconectat, és a dir, que constitueix com a tal prescindint de la seva inserció en el món que l'envolta, la noció d'un subjecte amb una identitat puntual i una acció fonamentalment instrumental, i la concepció atomística de la societat, el pacte social. Els hereus d'aquesta línia de pensament en el nostre temps són fonamentalment els filòsofs analítics i més concretament els defensors d'una concepció del coneixement humà construïda segons el model de desenvolupament de les operacions d'un computador. El sobrepasament de l'epistemologia comença pel rebuig de la concepció atomística del coneixement, és a dir, per Kant i segueix amb autors com Merleau-Ponty, Heidegger i Wittgenstein.

El segon article, sobre la validesa dels arguments transcendents, fa referència fonamentalment a Kant, però ens adreça també a la problemàtica del llenguatge. Comença fent un estudi de la *Fenomenologia de la percepció* de Merleau-Ponty, que cerca demostrar una concepció del subjecte com agent corporeïtzat, cosa que fa mostrant que la constitució del nostre camp d'operacions perceptives és inseparable de la nostra capacitat d'actuar. La resta de l'article és una anàlisi dels arguments kantians per mostrar que difícilment acaben per ésser conclouents i que en cap cas tenen el caràcter a priori que Leibniz i Kant els hi van atribuir.

«Explanation and practical reason», és el títol del tercer article. L'autor s'enfronta molt obertament a la temàtica del relativisme cultural, tot i que mai no es refereix a aquesta qüestió com a tal, sinó que prefereix enfocar-la des de la definició de l'escepticisme com element característic de la nostra civilització. D'entrada diríem que allò més significatiu és la seva apel·lació a l'argument *ad hominem* com a única estratègia racional dins de la moral. Enfront

d'aquest punt de vista ens sembla que d'entrada cal fer dos advertiments. D'una banda que hi ressona molt la polèmica modernitat —món antic, tal i com està plantejada en Taylor. El model basat en el fundacionalisme, és un model que es fonamenta en el predomini de la ciència moderna i en la pressuposició que aquesta fa, contra el saber antic, d'un univers neutral de significacions. Tot i que ell no ho esmenti, ens sembla clar que l'argumentació *ad hominem* és una forma no gaire disfressada de socratismes. I precisament aquí és on rau la dificultat de Taylor, perquè és evident que l'estratègia socràtica tampoc es va poder imposar massa clarament a l'estratègia sofística. El diàleg implica l'existència d'un llenguatge comú i això és precisament allò que nega l'escèptic radical. Això es pot plantejar en termes molt dramàtics, però segurament és significatiu que Taylor no reprengui al final l'exemple de l'avortament, on probablement no es troba tant una qüestió de criteris com de paradigmes incommensurables. Sí que hi reprèn però, la temàtica de les diversitats culturals, que és de fet la que li interessava des del principi (és possible que el cas de l'avortament sigui de fet un xoc cultural però no en un ordre sincrònic sinó en un ordre diacrònic). L'element clau de l'argumentació de Taylor és que si acceptem que la discussió moral és possible, cosa que de fet la tradició moderna s'ha anat dirigint progressivament a negar, aleshores existeix una via consistent a mostrar no una validesa absoluta d'un precepte moral sinó la seva superioritat sobre el punt de vista alternatiu, tot fent veure que passar del pitjor al millor suposa alguna mena de guany, que pot ésser acceptat pels defensors de les dues posicions.

El quart article, «Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein» reprèn la temàtica del primer. Torna a parlar de les alternatives a la concepció del subjecte desconnectat que caracteritza segons Taylor el pensament modern. Segueix en línies generals l'esquema ja dissenyat, afegint alguna consideració molt interessant com ara la referència a l'ontolo-

gització dels procediments que caracteritza el pensament modern. L'èxit de la ciència moderna ha fet d'alguna manera aquest model predominant i l'hi ha donat prou recolzament com perquè sigui identificable amb el sentit comú. Contra aquesta manera de pensar, Taylor proposa una noció que faci referència a la noció de rerafons, allò sense el qual no hi hauria comprensió però que generalment hi roman implícit. Aquesta intenció és present en Heidegger i Wittgenstein, i abans d'ells en Kant. En aquest sentit llegeix les anàlisis de Heidegger que mostren que la ciència és només una de les possibilitats vitals de l'existència, és a dir que podem relacionar-nos amb els objectes de manera que no es pressuposi la seva neutralitat. En aquest sentit cal entendre també l'atac que Wittgenstein fa de la definició ostensiva del llenguatge exposada per Agustí, que es fonamenta en el fet que cal tenir una comprensió implícita del que és el llenguatge per a poder fer una definició d'aquesta mena. Taylor aproxima així els conceptes de «Lebensform» i el heideggerià de finitud, contraposant-los a la infinitud teòrica del racionalisme, per al capdavant, en un darrer gir, diferenciar-los de la tradició cartesiana tot afirmant que aquesta és monològica, mentre que Wittgenstein i Heidegger ens alliberen del monologisme.

El cinquè article, «The importance of Herder», també és una prolongació del final de l'anterior, ja que enllaça amb la idea d'una altra concepció del llenguatge, que sortia a les darreres línies. Taylor cerca un primer precedent d'un atac a la concepció del llenguatge associada al mecanicisme i al representacionisme i el troba en Herder, i més concretament en la polèmica que mantingué amb Condillac, el qual fóra el representant d'una concepció clàssica del llenguatge, on la seva caracterització depèn de l'estructura del coneixement definida per la filosofia moderna. Per Herder és impossible una concepció mecanicista del llenguatge com la que fa Condillac en l'estudi sobre el seu origen. L'explicació de Condillac pressuposa de fet allò que ha d'explicar, dó-

na per sobreentès allò que no és clar: la noció mateixa de significació. La resposta de Herder sembla deixar implícita la noció de rerafons a la qual feiem referència en l'article anterior. El behaviorisme és hereu de la concepció de Condillac i el seu fracàs ve causat sobretot per la seva mirada purament externa sobre el llenguatge. L'article és important perquè Taylor projecta les polèmiques que mantingué Herder sobre el nostre temps, per exemple, sobre les concepcions que prenen el model de l'ordinador per a les seves concepcions sobre el llenguatge. Finalment, caracteritza la visió del llenguatge de Herder tot afirmant que: 1) La seva funció principal és l'expressió i per tant està lligada a un subjecte que està situat. 2) La concepció de Herder és clarament holística. D'aquests dos trets deriva quatre tesis: a) El llenguatge és com una xarxa (web) i també una forma d'activitat, b) no designa una realitat preestablerta, crea noves realitats, c) l'estudi del llenguatge no pot centrar-se únicament en la prosa, cal una obertura a les formes simbòliques, d) el llenguatge pertany a la comunitat que el parla; és sempre el nostre llenguatge.

El sisè capítol, «Heidegger, llenguatge i ecologia», ens ofereix com a conclusió una proposta de fonamentació filosòfica de l'ecologisme en la filosofia de Heidegger. La proposta és més aviat banal, però en el seu desenvolupament fa consideracions importants sobre la filosofia de Heidegger, en primer lloc cercant el seu origen en les nocions del pensament de Herder de les quals es feia esment en el capítol anterior i, en funció d'aquesta relació, oferint una interpretació de qüestions tan difícils com el pasturatge de l'ésser o la definició del llenguatge com a cosa de l'ésser. A partir d'aquí, Taylor intenta articular una explicació de la noció de «Lichtung»: l'espai de l'expressió és obert per la conversa i permet des-ontologitzar les dues característiques bàsiques del pensament modern, matèria i ment. Aquesta manera d'entendre la «Lichtung», pot ésser entesa com antisubjectivista, com per a Taylor és el cas de la concepció de Heidegger que té una

arrel en Humboldt, o pel contrari pot derivar en una forma de subjectivisme extrem, com ara és el cas de Derrida. Des d'aquí defineix l'expressió de *pastor de l'ésser* com significant que l'acte d'aclariment es dona mitjançant un llenguatge que no es desenvolupa sense nosaltres però que no és la nostra invenció perquè nosaltres estem en ell. Tot això és relacionable amb la noció de quaternitat i amb el caràcter desvetllador que Heidegger atribueix a les obres d'art: per això la noció que presenta Heidegger contrasta amb la visió científica que descriu els objectes com lliures de relacions; perdem així allò que és més característic de cada cosa. És el llenguatge qui parla perquè són les coses les que imposen la significació. Finalment contraposa la noció de silenci, la manca de les paraules justes que exigeixen les coses, amb la noció de «Gerede», la xerrameca buida que imposa el subjectivisme.

L'article setè del llibre de Taylor «Irreducibly Social Goods», és un atac a la posició que ell anomena «welfarisme», la idea que no existeixen més que béns. El «welfarisme» està sovint associat a l'utilitarisme i a la idea que els nostres actes morals han de mesurar-se només pels seus resultats. És evident així que la reflexió moral es mostra com dependent i derivada de la crítica a la concepció del coneixement que va ésser efectuada al començament del llibre. Taylor considera aquest atomisme com dependent del subjectivisme de la tradició cartesianolockiana, i és per això que la seva crítica està basada en la reflexió sobre el llenguatge que encetà Herder i que prosseguí Wittgenstein. La idea fonamental que se'ns ofereix és que la teoria política clàssica és defectuosa perquè és defectuosa la seva teoria del llenguatge. L'error de la teoria clàssica és la manca de distinció entre «plain events» i «meaning events», connexions que no depenen d'una atribució mecànica de la noció de causa i efecte, com fora el cas dels «plain events», sinó que estan arrelats en la dimensió col·lectiva del llenguatge. Després tracta de definir aquests béns comuns. Per ell hi ha dues estratègies possibles: 1)

el fet que determinades accions, sentiments, maneres de vida siguin reconeguts com a béns dins d'una cultura; i 2) béns que requereixen un reconeixement comú de la seva vàlua, com ara l'amor o l'amistat. Finalment torna a incidir en la crítica a aquest «welfarisme», que podem identificar amb la doctrina liberal predominant als Estats Units, en primer lloc perquè no deixa percebre l'existència d'aquests béns comuns, però, el que és més important, perquè porta implícita una aporia moral: dir que tots els béns són individuals és apostar per una manera concreta d'entendre la vida (en comptes de la pretesa neutralitat que havia de ser el punt de partida) que només valora com a bé allò del qual el subjecte pot prendre cura aïlladament, la seva família, la seva feina..., en definitiva, allò que Taylor en *Sources of the Self* anomenava, l'ètica de la vida ordinària.

El vuitè article, «Comparison, History and Truth», ens parla del problema de les relacions interculturals. Comença enumerant una sèrie d'àrees on hi pot raure un conflicte: Com establir la frontera entre mite i ciència? Cal una concepció progressiva de la història per saber «col·locar» les diferents cultures dins d'un esquema evolutiu? Com trobar un llenguatge no etnocèntric per a fer una comparació entre cultures? És aquest un àmbit que ens permeti formular afirmacions vertaderes? Durant l'article va donant la seva resposta a aquestes preguntes, prenent com a punt de partida el pensament de Gadamer i la impossibilitat d'una neutralitat dins de l'àmbit de les ciències socials. Això el du a defensar una teoria de depuració progressiva del propi etnocentrisme que tindria com a límit ideal, d'impossible realització, el deslliurament absolut dels prejudicis. Concedeix parcialment que la raó és el nostre mite, però tot fent veure el caràcter paradoxal que té aquesta afirmació: precisament allò que definiria el nostre punt de vista seria la impossibilitat de pensar que la ciència és un mite. En tot cas, cal considerar aquí el problema de què entenem per raó i si la tasca de descripció es deixa realitzar bé en termes

de discurs racional. La segona pregunta és potser la que més interessa a Taylor, que fou un bon exegeta de Hegel. Segons Taylor la perspectiva hegeliana és vàlida si l'obrim, és a dir, si pensem que no hi ha hagut només una línia de desenvolupament necessari, sinó moltes. La història no té només la direcció de la decadència o del progrés, sinó que hi ha infinites combinacions entre aquestes dues possibilitats. Per acabar, Taylor opina que no podem intervenir sobre altres cultures, en tot cas hem de propiciar que canvis que comparativament es poden definir com a positius es realitzin des d'elles mateixes. Les últimes línies ens assenyalen un límit desitjable a aquesta tasca: la desaparició de les actituds depreciatives que sovint caracteritzen moltes cultures.

El novè article del llibre de Taylor es diu «Follow a Rule». El problema de què tracta és com es pot intentar definir en què consisteix seguir una regla. El seu treball d'explicació es fonamenta en primer lloc en Wittgenstein i després en Bourdieu, l'obra del qual constitueix una alternativa important per a entendre l'acció humana d'una manera fructífera, és a dir deslligada de la visió intel·lectualista que caracteritza la nostra tradició. L'article comença fent referència a allò que d'alguna manera constitueix l'eix central d'aquest llibre, la polèmica amb el fundacionalisme. Enfront de la impossible remissió a uns primers principis, a una font d'apodicticitat, segons Taylor, que segueix Wittgenstein en aquesta qüestió, allò que hi actua és un rerafons la clarificació exhaustiva del qual constituiria una tasca infinita. Taylor s'inclina per una lectura de la filosofia de Wittgenstein en la qual aquest rerafons no és purament arbitrari sinó que està determinat per un conjunt de regles pràctiques. Tot això és relacionat amb la ja coneguda doctrina de l'agent corporeïtzat, contraposada al subjecte desconnectat reduït a la capacitat de representar, i al dialogisme com a determinació fonamental de la situació humana, enfront del monologisme que caracteritza la tradició cartesiana. L'enteniment corporeïtzat és sobretot el coautor d'ac-

cions comunes, les regles que segueix estan així fundades en una pràctica social, en un costum que defineix el sentit de les meves accions. Evidentment aquesta apel·lació al costum pot ser referida a la noció aristotèlica d'*ethos* i al pensament de Hume, cosa que no fa Taylor però que fóra pensable ja que no cal oblidar que el pensament de Hume es realitza sobre una crisi del representacionisme. La visió pràctica d'Aristòtil, pel contrari, sí que és de fet reivindicada quan s'hi defensa la noció de *phronesis*, que més que cercar regles, malda per conèixer com actuar en cada situació particular. Tota aquesta darrera part de l'article que s'endinsa pròpiament dins de l'àmbit de la reflexió social, segueix el treball de Bourdieu, i en concret la seva noció d'*habitus* i les seves crítiques a l'antropologia «científica» de Levi-Strauss massa fixada en el model de la ciència natural. L'exemple que segueix és el del mapa. Hi ha una diferència entre llegir un mapa i orientar-se en l'espai real, que és concretament la que perd el punt de vista estructuralista. La relació entre regla i pràctica és definida finalment amb una analogia inspirada en Saussure: la distinció entre llengua i paraula.

El desè article del llibre de Taylor es centra plenament dins de l'àmbit de les controvèrsies polítiques contemporànies, en la discussió entre polítiques liberals i comunitàries, qüestió que ell vincula a una qüestió ontològica prèvia: la consideració holística o atomística de la societat. Taylor procedeix en dues fases: primer utilitza els elements de la seva anàlisi filosòfica, és a dir, la filosofia del llenguatge entesa com a eina antiepistemològica. Contra les interpretacions que parlen d'una tradició liberal, mostra que les arrels de la democràcia moderna estan en una tradició republicana, que està lligada a una defensa de la noció de bé comú i que no pot ésser moralment neutral envers el patriotisme. Si el punt de vista liberal no es justifica des de l'apel·lació al passat, tampoc sembla quedar justificat per l'anàlisi del present. Esdeveniments com l'afer Watergate són impossibles d'entendre si no es considera que aquesta

tradició republicana d'alguna manera continua essent un element viu en el cor dels ciutadans. Més enllà de les seves aportacions al problema polític, Taylor malda per fer palesa com una aproximació ontològica si bé no resol, perquè al capdavall es tracta de paradigmes incommensurables, sí que aporta unes possibilitats importants d'aclarir la qüestió.

Podríem dir que, en els capítols següents, Taylor prossegueix amb aquesta tasca de clarificació de problemes polítics des de perspectives ontològiques. La noció que és analitzada en el capítol onzè és la de *Societat Civil*. Mostra com aquesta és una concepció característica dels països occidentals, que enfonsa les seves arrels en el precedent de les esglésies cristianes independents de l'estat. La versió lockiana del contracte social també és una important estació en el camí per distingir la societat de la seva forma de govern. Montesquieu constitueix per a Taylor una alternativa a Locke, tot defensant un equilibri entre un poder central i una trama de diferents drets. Entre aquests dos models s'articula la nostra visió d'una societat civil.

El capítol dotzè analitza la noció de *reconeixement*, un tema clau en bona part de les discussions polítiques actuals. La importància d'aquest concepte té com a arrels, d'una banda la noció moderna de «dignitat» contraposada a la clàssica d'«honor», d'altra banda la noció d'«autenticitat» que deriva del subjectivisme moral que s'imposa a les darreries del XVIII, la veu de la consciència. La consideració dialogística del jo que manté Taylor, li permet relligar a aquesta noció d'autenticitat la necessitat de reconeixement. L'aplicació d'aquesta noció a la política ha engendrat una gran quantitat de problemes. Hom pot entendre el reconeixement com extensió d'uns drets generals, universalització, o com la necessitat del manteniment d'una política que preservi les diferències. Aquesta disjuntiva defineix un dilema crucial per a la definició del futur de la nostra cultura. Mentre que el primer punt de vista es fonamenta en la presumpció d'unes mateixes potencialitats en tots els éssers humans,

segons el segon punt allò important és la potencialitat de les cultures, i a això es superposa darrerament l'exigència d'una idèntica valoració per a totes elles. Taylor cerca l'arrel del problema a Rousseau, car dins de la seva obra hi ha una identificació entre els conceptes de llibertat i absència de diferència que ha estat posteriorment decisiva. El problema es fa més palès per als seguidors del model teòretic liberal: els defensors de les identitats culturals pressuposen necessàriament l'existència dels negats béns comuns. Precisament, per això, acaba resultant contradictòria la pretensió dels pensadors liberals de mantenir-se neutrals en una qüestió en la qual estan forçats a ser bel·ligerants. Taylor analitza aquesta qüestió mitjançant l'exemple del Canadà francès. Ara bé, la defensa del multiculturalisme també està enfrontada a moltes paradoxes: la seva exigència peremptòria i apriorica d'una valoració positiva de qualsevol cultura, resulta contradictòria amb qualsevol noció de judici de valor, però a més, aquesta exigència implica que al capdavant s'acabi constituint una altra manera d'homogeneïtzar.

Al darrer article Taylor estudia la interrelació existent entre els conceptes de *societat liberal* i d'*esfera pública*, la qual es descriu com un espai comú d'intercanvi de punts de vista i opinions. El seu punt de partida és fer la genealogia cultural d'aquest concepte que permetrà aclarir així des del seu origen la nostra noció de societat liberal. El seu origen està clarament contraposat a l'opinió comuna, menyspreada des del temps de Plató. A diferència d'aquesta, l'opinió pública és fruit d'un procés de reflexió articulat col·lectivament. És una instància metatòpica, oberta a tothom i a la que se li suposa un caràcter normatiu. Tot i que no tingui el poder de fet, es considera que el poder té una obligació envers ella i que ella ha de controlar el poder. Això implica el seu caràcter il·limitat, més enllà de les fronteres de l'estat o de la nació, i el més important: el seu caràcter secularitzat, cosa que per Taylor no vol dir simplement no religiós sinó, exactament, mancat d'apel·lació a cap instàn-

cia transcendent, és a dir que vagi més enllà de la comuna acció contemporània. Només l'acció comuna pot ser un factor constituent. Això implica molt clarament una uniformització del temps que exclou la possibilitat d'un temps fundador, mític. La importància d'aquesta noció per Taylor es troba en el fet que és ella el lloc des del qual es decideixen quins són els béns comuns, la presència dels quals resulta indispensable per a la seva concepció d'una societat liberal. En termes de Tocqueville és aquesta instància la que permet l'autogovern que constitueix el tret característic de qualsevol règim democràtic. La darrera part de la seva anàlisi mostra finalment que els problemes de la democràcia són en bona part conseqüència de les dificultats d'articulació d'aquesta esfera pública.

Taylor ha esdevingut en els darrers temps un autor de migrada, com qualsevol escriptor de filosofia, però efectiva influència. En aquest sentit el llibre és important perquè permet fer explícites moltes conseqüències derivades del seu plantejament general, exposat al llibre anteriorment citat de les fonts del jo. El seu tarannà és essencialment combatiu, dins de l'àmbit de l'epistemologia contra la filosofia analítica i la psicologia behaviorista, hereves de la tradició mecanicista del XVII, i en l'àmbit de la filosofia política contra el punt de vista liberal. Totes dues lluites estan suportades des d'una remissió constant, com a font d'arguments i instruments de clarificació, al gir lingüístic de la filosofia contemporània. El conjunt d'articles que són oferts al lector destaca, com es desprèn del comentari, per la seva coherència. El llibre de Taylor està arquitectònicament ben construït i, especialment pel que fa a les qüestions polítiques, els seus punts de vista són ben plausibles. En tot cas, allò decisiu del llibre són els articles sobre qüestions epistemològiques perquè en ells es recolzen tota la resta d'argumentacions. I és aquí des del meu punt de vista on rauen els punts febles de la seva argumentació. Taylor sembla massa inclinat a donar crèdit a les interpreta-

cions més estereotipades dels manuals i això constitueix un llast important. No és aquest el lloc per a iniciar una discussió a fons sobre la filosofia de Descartes, però sí que cal dir que tot el seu treball presuposa un punt de vista que no pot recolzar-se en els textos de l'autor de les *Meditacions Metafísiques*: ni la proposta cartesiana implica un subjecte desmundanitzat, cosa que revela una lectura atenta de la primera meditació que no perdi de vista la consideració del seu caràcter artificios, ni la filosofia cartesiana és una filosofia monològica, com des del meu punt de vista queda clar a la tercera meditació. En tot cas allò que no es pot discutir és que la filosofia de Descartes està fundada en l'exigència de la possibilitat de l'apodicticitat. El significat més íntim del gir lingüístic tan elogiat per Taylor és l'abandonament d'aquesta il·lusió. Parlar pel que fa a aquest fet d'un esdeveniment positiu implica certament un judici de valor que en el cas de Taylor és prou explícit. La justificació d'aquest judici fóra, però, una tasca filosòfica decisiva i és precisament el terreny on la reflexió de Taylor no arriba segurament a entrar-hi.

Jordi Ramírez

K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona (1997). 404 p. Versió castellana d'Adan Kovacsics del llibre *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahr.*, 1990, J. B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, Stuttgart, ed. B. Lutz.

L'obra es presenta com un recull d'articles esparsos i de capítols de les obres fonamentals de l'autor. Malgrat la dispersió aparent, la temàtica fonamental es pot condensar en aquests quatre grans temes, relacionats entre ells: primer, la historicitat com a forma de ser de l'home en el món; segon, la crítica de la sobrevaloració d'aquesta Història des de l'idealisme en filosofies de la història, que han substituït una teologia

de la història i la cosmovisió de la filosofia grega; tercer, el paper de Heidegger i l'existencialisme en aquest procés; i, finalment, la reivindicació del predomini fonamental del món i la naturalesa.

Els textos que apareixen en el llibre, de 1932 al 1970, presenten el recorregut d'una carrera que pot servir de panorama d'una perspectiva sobre la filosofia del segle XX. És en aquest sentit que creiem que cal corregir el subtítol del llibre (balanç filosòfic del segle XX, és massa pretensions): el perspectivism de Löwith fa que el llibre ens digui tant d'ell com del segle; més aviat més d'ell que del segle, car molts corrents se li escapen. Això no és pas un retret a Löwith sinó a qui ha posat el títol.

Els quinze articles tenen com a eix principal la història, tot i que els tres primers mostren més aviat la preocupació de l'autor molt cenyida al seu moment i encara no concentrada en aquesta decisiva qüestió: així «Filosofia de l'existència» (1932), «Decisionisme polític (C. Schmitt)» (1935) i «El nihilisme europeu. Observacions sobre els antecedents espirituals de la guerra europea» (1940) ens retraten especialment la situació espiritual de l'Alemanya d'entreguerres. De la resta semblen escapar-se d'aquesta consideració general de la història només tres: les «Observacions sobre la diferència entre orient i occident» (1960), «Nietzsche, seixanta anys després» (1960), i «La qüestió de l'ésser en Heidegger: La naturalesa de l'ésser humà i el món de la naturalesa»; i diem que sembla perquè una observació més acurada entén clarament que el que s'està discutint ve a ser el mateix, tot i que el pensament d'orient (concretament del Japó), de Nietzsche i de Heidegger mereixen en cada cas l'atenció central.

En un intent de síntesi podríem dir que a partir de l'anàlisi de les filosofies de la història i de l'historicisme, que sorgeixen de l'abandonament de la teologia de la història pròpia del cristianisme, tot i mantenint la seva esperança escatològica secularitzada, i de la substitució de la cosmologia grega per la visió cientista moderna de la naturalesa,