

Jordi RAMÍREZ, *El dubte com a exercici filosòfic: un estudi de la significació històrica i filosòfica de la primera meditació*. Tesi doctoral presentada a la Universitat de Barcelona, 1992.

Anem en les pàgines successives a tractar de presentar quins han estat els elements essencials de la nostra recerca i per fer això em sembla que cal començar per la primera cosa que s'apareix als lectors: el títol. L'element principal d'aquest és una afirmació del dubte com filosofia: el dubte és un exercici filosòfic i no pas una altra cosa; mostrar això fou l'objectiu d'aquesta tesi.

Aquesta primera afirmació es fa com resposta a un problema que és el que ha centrat la nostra tasca de pensament: *el dubte cartesià és retòrica o bé és, com volia el seu autor, filosofia?* El problema se'ns va anar plantejant a mesura que aprofundia simultàniament el meu coneixement dels fruits dels estudis cartesianes i el meu coneixement dels autors post-cartesianes. Hi ha una evident contraposició entre uns i altres:

L'únic element en què coincideixen tots els post-cartesianes és en el refús del dubte. No sols perquè no és troba a les obres de cap d'ells, sinó també perquè cap d'ells mostra mai una actitud favorable envers la primera meditació. Això és igualment vàlid ja siguin racionalistes com Spinoza, o «empiristes» com Locke; ja vulguin distanciar-se del cartesianisme com Leibniz o bé presentar-se com cartesianes ortodoxos com Malebranche; ja siguin autors moguts per propòsits apologetics com Pascal o autors que estiguin més aviat inclinats cap a l'exceptisme en matèries religioses com Hume.

D'altra banda hi ha una coincidència absoluta entre tots els estudiosos del cartesianisme en considerar el dubte com un moment obligat i necessari en la reflexió cartesiana. La importància del dubte és refermada a tot arreu. D'altra banda, és evident que no hi ha cap exposició de la metafísica cartesiana en la qual el dubte no hi sigui present, la qual cosa és segurament un fet ben significatiu.

Es pot dir llavors que hi ha una certa cosa com un equívoc. Poder formular en què consisteix és una de les meves in-

tencions principals. L'estudi de la significació de la primera meditació i de la seva recepció constitueix primordialment en desfer aquesta tensió entre les dues imatges de Descartes, la que ens ofereixen uns autors molt llunyans, i la d'aquells molt més propers a Descartes però que el llegiren des d'uns presupòsits molt diferents dels de la fidelitat hermenèutica. La contraposició d'aquestes dues imatges em sembla que cal dir que no és una qüestió banal. Si el dubte fos retòrica, difícilment es podria seguir reclamant una posició preeminent per Descartes en el conjunt de la història del pensament, atès que l'afirmació de la coherència de la seva obra seria difícilment mantenible (pàg. IV).

D'antuvi sembla clar que podríem donar dues causes a aquest equívoc: o bé la seva arrel està en les distorsions que patí el dubte en la seva recepció històrica, o bé en la interpretació que des del nostre temps hem fet del temps de Descartes i del dubte. Aquesta doble possibilitat ens ofereix una doble via de recerca per esbrinar quines són les raons d'aquest equívoc. El nostre treball està determinat en la seva estructura per la finalitat de considerar aquestes dues possibilitats. El treball es divideix en tres parts: una primera, d'estudi del dubte cartesià, una segona que estudia la recepció històrica del dubte cartesià i, finalment, una tercera on estudiem la lectura del dubte que ha fet la fenomenologia.

La primera part es divideix en tres capítols. El primer mostra allò que hem anomenat els pressupòsits del dubte: aquells principis que, sense que hi siguin esmentats explícitament, sovint només hi són de manera implícita, condicionen absolutament l'operació teòrica de la primera meditació. La negació de qual-sevol d'ells suposaria la impossibilitat de fer el dubte. N'hem definit quatre: l'existència d'un lliure arbitri que es determina ell mateix des d'ell mateix; la possibilitat de dur a terme una plena separació entre el discurs teòric i l'àmbit de l'acció —que és afirmada a la moral provisional del *Discours de la méthode*; la teoria de la creació de les veritats eternes, que té com a conseqüència una con-

cepció limitada de la subjectivitat i, finalment, el postulat que defensa la necessitat d'una «katharsis» cognoscitiva com a element imprescindible per a l'adquisició del coneixement. Aquests presupòsits no són només els instruments hermenèutics bàsics que utilitzem al segon capítol, sinó que constitueixen el principal punt de referència per efectuar la comparació que efectuem entre el treball de Descartes i el d'altres filòsofs. En el segon capítol intentem mostrar com des del text i els presupòsits que el conformen es pot esclarir el significat del dubte cartesiana. Finalment, el tercer capítol fixa els resultats del segon i mostra la integració de la proposta de la primera meditació en el conjunt de l'obra cartesiana; per això hem maldat per cercar i assenyalar clarament els moments en què el plantejament del dubte «retorna» dins de l'itinerari meditatiu.

La segona i la tercera part són les que pròpiament estudien la recepció del dubte. La segona està dividida en tres capítols. Els dos primers estudien les lectures del dubte en els autors més propers cronològicament a Descartes. Així, el quart capítol estudia les lectures que realitzaren del dubte Hobbes, Spinoza, Leibniz i Malebranche, i el cinquè les que feren Gassendi, Locke, Hume i Pascal. Hi ha encara un altre capítol, el sisè de l'obra, on s'estudia el punt de vista que varen mantenir sobre el dubte, primer Hegel i després els neo-kantians. Aquest capítol té una especial importància dins del conjunt del treball per la gran influència posterior que han tingut ambdues hermenèutiques.

Finalment, a la tercera part, estudiem la recepció del dubte a les filosofies de Husserl i Levinas. El caràcter contemporani, o gairebé contemporani, d'aquests dos autors i sobretot l'especial significació que des del meu punt de vista té la seva lectura m'ha aconsellat de remarcar la separació entre aquests autors i els que els precedeixen.

Des del punt de vista de la història de la filosofia, em sembla que es podria fer un resum del contingut del treball entorn d'onze sentències que el sintetitzen: les quatre primeres fan referència directament a la primera meditació, les tres següents a la relació entre la prime-

ra meditació i la resta de l'obra de Descartes, i les quatre últimes s'extremen directament de la segona i la tercera part del treball. El enunciats són els següents:

1) *És il·lícit interpretar el dubte com una argumentació escèptica, ni que sigui momentàniament.* En aquest sentit, em sembla que és de justícia remarcar la profunda comprensió de Descartes que Hegel mostrà en aquest punt. El dubte és una instrumentalització de l'escepticisme que en els fons es dirigeix contra ell (el que d'altra banda no treu que la primera meditació sigui un lloc excel·lent per pensar la relació entre escepticisme i filosofia com nosaltres hem fet a les conclusions, però no és la finalitat a què apunta Descartes). Si refusem la interpretació del dubte com escepticisme, haurem de refusar encara amb més força totes les que el consideren com un escepticisme parcial, per exemple, les que identifiquen l'aparició del Déu fal·laç amb una defensa soterrada de l'ateisme. El principi hermenèutic bàsic per qualsevol lectura de la primera meditació ha de passar per respectar l'afirmació cartesiana que en ella no hi ha cap afirmació.

2) *La hipòtesi del Déu fal·laç es recolza en la teoria de creació de les veritats eternes.* Això queda demostrat per la idèntica concepció de la noció de necessitat que hem trobat a tots dos llocs, el que al capítol I.3 hem anomenat la manca de necessarietat de la necessarietat; la qual cosa es fonamenta en la manca de vàlida ontològica i en la nul·la possibilitat de prendre com fonament la certesa de l'intel·lecte. A això cal afegir unes coincidències d'expressió que segurament no són fruit de l'atzar (pàg. 86).

3) *El Geni maligne és una figura ben diferenciada de la del Déu fal·laç.* En contra de la tesi de Gueroult, em sembla que l'estratègia argumentativa assenyala un context ben diferent per les dues figures i que aquest és un factor més important que els elements que hi puguin haver a favor de la identitat entre les dues figures (nota 86, cap. II). El tema és rellevant per nosaltres en la mesura en què el Geni maligne és la personificació del que hem definit com primer presupòsit: la voluntat, la plena llibertat de la qual roman sempre fora

d'ésser posada en qüestió (pàg. 99). De fet, el problema del Geni maligne — el de la relació entre persuasió i assentiment — ens torna a remetre al problema de la relació entre teoria i praxi.

4) *Hi ha una unitat essencial entre els dos moments del dubte* (veure II.3/d). Refusem així totes les lectures que han maldat per diferenciar el dubte metafísic d'un dubte més comú, escèptic, que es referiria als sentits. Tres són les raons que ens duen a fer aquesta afirmació:

— La nostra interpretació de l'epistemologia cartesiana, que dóna als sentits un paper més gran del que ha estat comunament admès. No són mai deixats de banda sinó que generalment són de fet l'element principal del coneixement (és la situació primordial del cognoscent, de l'home que encara no ha fet la meditació) i en certs àmbits han d'ésser-ho de dret (àmbit de la unió ànima-cos).

— La primacia que el dubte sobre els sentits té en d'altres escrits, com ara el *Discours de la Méthode* o *La recherche de la vérité*, i també en els succesius retorns del dubte que podem trobar a les Meditacions.

— El desenvolupament de la primera meditació: la vinculació explícita que fa Descartes entre la hipòtesi del Déu fal·laç i el somni, i la figuració del Geni maligne on l'element principal remet també al dubte sobre els sentits.

5) *El primer fruit teòric de l'operació del dubte és l'enunciació del «cogito», model d'afirmació apodíctica que es podria definir com la construcció d'un límit cognoscitiu*. Tenir un criteri del que és clar i evident suposa posar un límit al saber (pàg. 124). Tots els àmbits on jo no pugui tenir aquesta claredat i distinció restaran tancats per mi. Això es relaciona amb una de les posicions fonamentals de la filosofia cartesiana. Em cal un criteri perquè sóc finit i amb el criteri defineixo quin és l'àmbit on jo puc exercir l'acció de dir.

6) *El segon fruit, i en cert sentit el definitiu, de l'operació del dubte és el retrotrobarment de l'alteritat que es fa en la tercera meditació amb la demostració de l'existència de Déu*. El «cogito» és una solució només parcial, la qual cosa fa que el dubte pugui retornar a la tercera meditació. L'aparició de Déu, trencarà

la possibilitat de tot solipsisme, assolint així una definició plena de la situació que era el cercat per Descartes. Aquesta definició plena s'assoleix només després d'obrir-se a la dimensió moral que rau implícita en el plantejament del dubte (pàg. 144).

7) *Els postulats provenen la unitat del dubte amb la resta de l'obra cartesiana*. La nostra exègesi del capítol segon mostra, ens sembla que amb escreix, com els nostres pressupòsits conformen l'estructura argumentativa del dubte (pàg. 4-5). És cert que l'afirmació d'aquesta vinculació no és nova, com ja hem dit abans, però sí que em sembla que l'argumentació té un cert caire novedós, la qual cosa ve provocada segurament pel fet que és aquesta la primera vegada que, pel que nosaltres sabem, es vol respondre a la pregunta del valor filosòfic del dubte. Totes les explicacions clàssiques de les figures dels estudis cartesians pressuposen aquest valor, que des del punt de vista dels contemporanis de Descartes és clarament qüestionable.

8) *Hi ha una clara correlació entre el refús al dubte que es produeix en certs autors i el refús de la doctrina cartesiana de la teoria de creació de les veritats eternes*. Allò que en el nostre segle ha estat motiu de confusió, era claríssim pels que van seguir Descartes en el temps. El que els fa refusar el dubte és el qüestionament que es fa de les veritats matemàtiques, considerat com inacceptable, i per a tots els racionalistes això és una conseqüència de la doctrina de 1630. Òbviament, la qüestió de fons fa referència al que podríem anomenar el tema del límit del coneixement, que no és admès per cap d'aquestes filosofies inscrites en un model onto-teològic.

La importància d'aquesta qüestió rau per nosaltres en la possibilitat d'obrir una via de solució a un dels problemes que la filosofia s'ha estat plantejant, almenys, des del temps de Plató. Es defineix una resposta original, a la que es podrien subscriure tant Husserl com Descartes, al problema de la modalitat del dir humà. L'apodícticitat ha d'ésser conquerida. Això s'oposa tant a la posició que veu en la probabilitat la modalitat del dir humà, com a la d'aquells que assimilant l'intel·lecte humà a l'intel·lec-

te diví pensen que ho és l'apodicticitat. D'aquí s'infereix una posició epistemològica que podem atribuir tant a Descartes, com a Husserl o Levinas caracteritzada per aquestes tres trets: a) La temporalització del pensament (pàg. 393). Mostrar que el caràcter temporal del pensament no està renyit amb la possibilitat d'obrir camins cap a la veritat. b) La negació absoluta d'estructures de sentit prèvies (pàg. 394). El refús de tota resta de platonisme. No hi ha cap mena d'idees exemplars (també pàg. 356). c) La definició del coneixement com acció, la qual cosa hem volgut expressar tot refent la metàfora més clàssica de la teoria del coneixement, emfasitzant de la mateixa manera les accions de veure i de mirar. La relació amb la noció de coneixement com acció ha estat una constant en el tractament dels tres autors. Pot veure's pel que fa referència a Descartes la nota 58 del capítol VII. Pel que concerneix a Husserl les reflexions sobre la importància de la modalitat de les pàgines 319-320. I en el cas de Levinas, l'acció és la proximitat (pàg. 374).

9) *Hi ha una correlació entre els que refusen el dubte pel seu caràcter pirrònic, és a dir, dissolvent de la vida social, i el manteniment d'actituds properes a un cert utilitarisme.* Tots aquests autors, els estudiats en el cinquè capítol, no prenen en consideració el tall efectuat per Descartes entre vida teòrica i vida pràctica. Per això, el dubte és considerat com un escepticisme de fons anti-social. En el fons, tots ells tenen com punt de partida la idea de la irrellevància pràctica de la teoria, amb la qual cosa no tenen en compte que l'especificitat de la proposta cartesiana està en què des de la teoria, tot esclarint la situació, es dona un fonament per a la pràctica

Succeeix aquí quelcom molt semblant al que s'esdevenia amb l'afirmació anterior, doncs s'obre una via de resposta a un problema que probablement també trobem per primer cop als diàlegs de Plató. El problema en aquest cas és el de la relació entre teoria i praxi. La solució que es proposa és la d'un equilibri entre una i altra; equilibri gens natural i fruit d'un artífici. Això suposa una via mitja enfront dels que subsumeixem l'una a l'altra. Ja sigui, com en el cas de Gas-

sendi la teoria a la pràctica, ja sigui a l'inrevés, com en el cas de Spinoza.

Tant un canvi com l'altre ens serveixen per explicar l'equívoc al qual abans ens referíem. El refús del dubte serveix per expressar importants diferències de concepció i d'interessos, motivades finalment per la singularitat que defineix la filosofia cartesiana. En aquest sentit ens sembla que des d'aquest treball s'aporten elements que haurien de servir per reconsiderar el tòpic que fa de Descartes el pare de la modernitat (veure nota 51, cap. VI).

10) *El refús efectuat pel racionalisme persisteix a les filosofies que més han influït posteriorment des d'un punt de vista hermenèutic.* La noció de límit cognoscitiu segueix essent vista com un contrasentit, la qual cosa fa que la correlació abans apuntada es mantingui. L'equívoc pel que concerneix les interpretacions que després s'han fet de Descartes i a què abans ens referíem, també tindria aquí moltes de les seves arrels.

11) *No és una impostura parlar de la continuïtat entre Descartes, d'una banda, i Husserl i Levinas, d'una altra.* A més de la necessitat que tot autor té de buscar-se precedents, podem afegir raons que ens semblen de pes:

Hi ha en tots dos una inspiració evident fins al punt que no és agosarat dir que assistim a la repetició d'una estructura de pensament. En el cas de Husserl trobem una mateixa finalitat, l'afany d'apodicticitat, i uns elements comuns en el punt de partida del seu filosofar que hem anat descobrint al llarg de la nostra lectura i que finalment hem enumerat (pàg. 384): l'interès mostrat pel nivell més baix d'objectivitat, l'interès pels aspectes constitutius, la distinció entre actitud natural i actitud filosòfica, la unanimitat entre Husserl i Descartes en negar la validesa ontològica de les matemàtiques. Això es concreta en dos elements comuns que es poden caracteritzar bé a partir de l'anàlisi que hem fet d'*Erfahrung und Urteil*: l'interès per la qüestió de la modalització (pàg. 319-320) i l'obtenció d'una definició de la finitud equivalent estructuralment a la cartesiana (n. 82, cap. VII).

Pel que fa a Levinas ho podríem resumir en un interès per definir la situa-

ció prenent com element clau d'aquest esclariment de la situació, l'examen de la llibertat. Al mateix temps també hi ha elements comuns en el punt de partida, la importància dels quals ha estat refermada per la nostra anàlisi (pàg. 379-380). Aquests elements han estat enumerats a VIII.1/a: la des-identificació entre voluntat i raó, l'afirmació de la unió substancial entre ànima i cos i, finalment, la mateixa concepció de l'infinit.

En tots dos casos la coincidència és prou gran com per parlar d'identitat en el procés de pensament, que es repeteix de diferents formes però sempre de manera fructífera. Aquesta coincidència es veu més clara quan prescindim d'aquests filtres que ens ha aportat la tradició, com es mostra especialment en el cas de Husserl que hem estudiat al final del capítol VII. La lectura de l'alemany no és aliena als filtres comuns en el seu moment. Però això no és cap obstacle per afirmar que la reelaboració del dubte condueix a la repetició dels seus resultats. En el cas de Husserl el dubte obre el camí cap a l'apodicticitat (pàg. 383). En el cas de Levinas (pàg. 386 i 372-373) el dubte és un exercici de mesura de la meua llibertat que acaba amb un reconeixement de l'alteritat (pàg. 378). No menys important és considerar que la teoria dels presupòsits no es revela menys vigent en aquests autors del que ho va ser en el cas de Descartes. És molt destacable en aquest sentit l'analogia que hem volgut fer palesa entre la posició husserliana entorn del naixement de la geometria i la teoria de creació de les veritats eternes. No és injust dir que aquesta relació és la peça fonamental de tot el nostre desenvolupament lògic. A tot això cal afegir la importància que la noció de decepció pren a les tres obres. Hom pot dir que és l'autèntic nucli essencial que fonamenta una identitat. En Descartes com impossibilitat de l'assumpció del saber rebut, en Husserl com experiència originària de la vida i en Levinas com mostra de la superioritat del dir sobre el dit (pàg. 366).

La conseqüència principal d'això és que en tots ells trobem un mateix ús de la racionalitat (pàg. 414) que hem anomenat, a la fi de les nostres conclusions, terapèutic: la raó com mitjà per afermar

la serenitat enfront de tota mena de tendències irracionals, encara que sovint, naturals, arrelades a la nostra situació originària, la infància irracional que perdura (pàg. 56-57). El dubte vol fer-nos sortir d'aquesta situació malaurada; que l'apodicticitat hagi de ser conquerida vol dir que la racionalitat no és el que defineix pròpiament l'ésser humà; esdevenir un ser racional està certament en el seu horitzó, però com possibilitat que és o no és realitzada, éssent això la seva responsabilitat (pàg. 50 i pàg. 322)

* * *

Aquestes onze tesis són suficients per justificar el treball des de la perspectiva de la història de la filosofia. Gairebé totes elles es refereixen a un procés històric de recepció d'una tesi o a problemes d'interpretació del text cartesià. Fins ara només hem pres aquest punt de vista i en aquest sentit podem dir que són suficients. Malgrat tot, em sembla que tot això no és prou per acabar de donar una explicació del perquè d'aquest treball. A la introducció de la tesi ja havíem assenyalat com per nosaltres no es poden separar la filosofia i la història de la filosofia, i només respectant això podríem considerar el nostre treball com un treball d'història de la filosofia. Això fa que ens sigui indispensable reflexionar sobre la nostra producció des d'un altre punt de vista que ens pugui permetre plantejar la pregunta potser més important i que resta encara per aclarir. Tot i acceptant les tesis que he avançat encara és pensable la pregunta de ¿per què cal pensar sobre el dubte? (La pregunta que, d'altra banda, Hume o Gassendi li podien haver fet a Descartes (pàg. 63) o la que Ingarden li va fer a Husserl (pàg. 321)).

Aquesta darrera part de la nostra reflexió s'ha de dirigir, doncs, a reflexionar sobre el sentit d'aquest treball. La manera més adient de fer això fora esbrinant la seva *genealogia*. Com ja vàrem dir a la introducció del nostre treball, la pregunta pel dubte sorgeix com a derivació d'altres dues preguntes que són les que conformen l'horitzó que delimita l'àmbit de reflexió de la nostra tesi: la pregunta per la noció de filosofia crítica (és a dir, la pregunta entorn

de com s'exerceix la racionalitat) i la pregunta per la possibilitat d'entendre la filosofia moderna des de la dualitat de filosofies de la totalitat i filosofies de la prudencialitat.

Evidentment la qüestió que hi ha darrera de la primera pregunta no és de caire històric, però creiem que tampoc ho és estrictament la segona, que més aviat es dirigeix a la problemàtica de la concepció d'allò que la filosofia és. Cercar una manera de llegir que pugui contraposar-se a la que ha centrat la filosofia moderna en la dualitat racionalisme—empirisme, suposa en el fons un refús d'una determinada concepció de la filosofia, més o menys propera a allò que tòpicament es defineix com «idealisme», que és la responsable d'haver efectuat aquesta prioritització de l'epistemologia. Aquesta manera de fer és la dels neokantians, que havien imposat la visió més acadèmicament convencional de la filosofia moderna, però és també la d'aquells que seguint Heidegger volen prendre la noció d'onto-teologia com a única clau explicativa d'aquest període filosòfic. En qualsevol cas queda clar que en la mesura en què ens deixem dur per aquestes dues qüestions, les fronteres es dissolen i entrem en aquest terreny d'intercanviabilitat al que abans em referia i al que hem fet referència en la pàgina XXIV de la nostra introducció: el terreny en el qual és un fet la unitat entre filosofia i història de la filosofia. Em sembla que val la pena fer notar que els estudis cartesianes constitueixen en aquest sentit un àmbit privilegiat. No per un especial avantatge de Descartes sobre altres autors clàssics, sinó pel gran treball que històricament s'ha anat desenvolupant entorn d'aquest autor. Contra el que algunes ressenyes de diari fetes des de la perspectiva d'una ignorància brutal de la història de la filosofia indiquen, no té cap mena de sentit parlar d'una «descongelació» del cartesianisme. Els estudis cartesianes no han estat mancats mai de rellevància filosòfica com ho prova el fet que totes les figures del pensament francès, i les dues més grans del pensament alemany, hagin hagut d'assajar la seva interpretació sobre Descartes. J. L. Marion, qui recentment ens ha visitat, constitueix sense cap

mena de dubte un exemple d'aquesta vitalitat; els seus estudis inicials sobre Descartes s'han perllongat després en direccions ben diverses.

El sentit de centrar-se en aquest àmbit de reflexió, que es concreta finalment en el tema del dubte, depèn en definitiva d'una interrogació sobre el que és o suposa la filosofia. En aquest sentit, el procés genealògic al que abans ens referíem s'hauria de proseguir fins a l'origen, allò que condiciona la decisió de treballar en filosofia, com a únic mitjà de comprendre aquesta inquietud pel «ser» de la filosofia. Allà hi trobarem el que podríem dir elements psicològics i, el que és més rellevant, la vivència d'un moment de crisi de la filosofia, una crisi que es fa palesa mitjançant tres símptomes:

— Allò que hom anomena la desaparició dels grans discursos; en la seva vessant menys frívola la desaparició de la pretensió que la raó sigui un element social fort.

— Atomització del saber, conseqüència de la tecnificació i l'especialització extrema.

— L'element que em sembla més punyent, la desaparició, fins i tot com ideal, de l'intent de cercar una unitat entre ciència i saviesa. Perdut això, la tasca de fer filosofia queda absolutament mancada de sentit. Els temes als que al començament de la introducció m'havia referit com els problemes filosòfics per excel·lència, la possibilitat de fer de l'apodicticitat la modalitat del dir humà i la reflexió sobre la noció de situació (pàg. X), es converteixen en qüestions absolutament irrellevants.

Si qualsevol d'aquests elements és prou esferidor per ell mateix, tots plegats conformen una crisi decisiva. *Enfrontar-se a això és l'única tasca real per a la filosofia; allò perquè val la pena pensar.* No vull fer pensar que jo n'ofereixo solucions; ben segur que això està molt lluny de les meves possibilitats. És clar, però, que la il·lusió de fer-ho així és el que en darrera instància dona alè a aquest treball. L'elaboració de la noció de *prudencialitat* és un intent de rellegir el passat, però sobretot malda per ajudar a repensar la filosofia en un marc hostil. Pensar la pertinència del dubte és, en definitiva, un intent de pujar un primer esglaó.

Penso, però, que podem dir que aquest esglaó ha estat pujat. D'una banda tenim les aportacions al nostre intent de prendre la prudencialitat com clau hermenèutica de la filosofia moderna. Les hem explicades a la tercera part de la conclusió i em sembla que n'hi hauria prou en aquest moment amb recordar-les: — La tendència de la bibliografia cartesiana a redefinir Descartes com empirista, complementari de l'esforç present des de les primeres pàgines del treball per mostrar les profundes divergències que hi ha entre Descartes i el racionalisme. (Potser es pot esmentar el subratllament que hem fet de l'arrel cartesiana de la filosofia de Locke, nota 38, cap. I).

— La vinculació amb Kant.

— La trobada d'un element comú dels autors a partir dels quals pensem amb la noció de decepció. Aquesta última és especialment important quant és un dels elements que ens ha permès al final donar una definició més precisa del que ha de suposar el prudencialisme (pàg. 421). És clar que aquestes aportacions no són encara suficients per tancar la qüestió, però em sembla que no són menyspreables, atesa la dificultat de la tasca que ens hem proposat. La nostra reflexió primera sobre el tema es remunta als primers anys de carrera i haurà d'anar més lluny encara. Més enllà d'aquesta qüestió, la raó del nostre optimisme rau en què per nosaltres la mateixa reflexió sobre el dubte és encoratjadora enfront d'aquesta crisi a què abans ens referíem i això per dues raons bàsiques:

— Mostra que la decepció no només no ofega el pensament sinó que és fructífera, que pot ésser un motor autèntic de la reflexió.

— L'estructura de l'acció meditativa cartesiana és la incarnació del que nosaltres hem definit com actitud crítica. L'acció que pren com a punt de partida el desig d'alliberar-se de tota afirmació prèvia i de prendre distàncies amb el sentit comú. En aquest sentit, el dubte és la millor imatge de l'assumpció de l'escepticisme que hem preconitzat al final del nostre treball. Es du a terme una

acció que pren postures negatives amb l'única finalitat d'assolir la veritat. Un escepticisme constructiu que es contraposa al nihilisme, doncs a diferència d'aquest no es veu a si mateix com realització última sinó que cerca la seva pròpia transformació. Per tant, una teoria feta per oposar-se a les moltes maneres en què l'arrogància del pensament totalitzador pot presentar-se.

Des d'aquestes consideracions cal entendre la significació que dins del nostre treball tenen les filosofies de Husserl i de Levinas. Si abans dèiem que des del punt de vista desenvolupat en la primera part d'aquesta exposició no calia fer massa distincions entre aquests autors i la resta dels tractats, ara s'entén més bé per què ells constitueixen per si sols una part diferenciada del nostre treball. El seu sí al dubte, la seva utilització per fer filosofia, és una manera d'enfrontar-se als problemes que defineixen la nostra situació. Malgrat que ells visquin plenament la crisi, (la seva crisi és la nostra —el problema real que hi ha al fons de l'anomenada post-modernitat és quasi tan vell com el segle—), són capaços de fer un pensament que prenent la noció de decepció com a element primigeni desenvolupa un discurs que, com el cas de Descartes, s'adequa perfectament a una concepció crítica: tot caracteritzant-se per l'antidogmatisme (pàg. 404) i el desig de radicalitat filosòfica (pàg. 408).

J. Ramírez

Jaume MENSA I VALLS, *La polèmica escològica entre Arnau de Vilanova i els filòsofs i teòlegs professionals (1297-1305): anàlisi dels arguments i de les argumentacions*. Tesi doctoral llegida el 29 de maig de 1993 al Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona.¹

Durant molt de temps hom ha conegut el pensament d'Arnau de Vilanova, en general, i les seves tesis profètico-es-

1. Jaume Mensa i Valls, *La polèmica escològica entre Arnau de Vilanova i els filòsofs i teòlegs professionals (1297-1305): anàlisi dels arguments i de les argumentacions*. Tesi Doctoral dirigida pel prof. Dr. Josep M. Udina, Bellaterra 1993, 600 + (II. *Apèndixs: materials de treball*) 394 pàgs. Fou llegida el 29 de