

Que el veritable coneixement científic sigui, o hagi de ser, coneixement necessari és, per començar, quelcom pressuposat aquí —i repetidament, en altres indrets del llibre— de manera molt notable, i es presenta —típicament—sense argument. És molt notable, perquè la immensa majoria dels pensadors actuals estarien en contra de qualsevol versió raonablement precisa d'aquesta afirmació, i per molt bones raons. I si rebutgéssim aquest supòsit poc ens podria importar, quan discutim del coneixement científic, quines són les condicions del coneixement necessari.

Però, en comptes de repassar aquí aquestes raons, i a fi de continuar encara amb el llibre de Sales, examinem quin és, al capdavant, el seu argument (repeteix, un dels pocs arguments discernibles del llibre) a favor de la seva pròpia conclusió, és a dir, que el procés esmentat —i només ell— ens dona coneixement necessari.

En primer lloc, quan parla de la possibilitat de coneixement necessari, la possibilitat en qüestió és, d'antuvi, possibilitat lògica. Així doncs, podem concebre, sense contradicció, el coneixement necessari. Per tant, l'argument diu que a partir d'aquesta possibilitat, mitjançant un determinat procés, assolim («inevitablement») coneixement necessari. Aquest pas des d'allò concebut com a possible a allò admès com a real és un moviment típicament racionalista, representat en la forma més cèlebre per l'argument ontològic a favor de l'existència de Déu. Però, sigui el que sigui el que pensem d'aquest famós argument o de l'aplicació general d'aquest moviment, no es veu de cap manera com està justificat en la present ocasió. Podem admetre que la «modalització d'afirmacions», o potser un altre procés, fa inevitable «concebre» un coneixement necessari; però amb això no haurem fet res per convèncer l'escèptic que realment «hi ha» un coneixement necessari.

Encara més. Encara que arribéssim a admetre —per no sé quin procediment, inimaginable ara— que la «modalització d'afirmacions» ens donaria, efectivament, coneixement necessari, de poc ens serviria

això si la «modalització d'afirmacions» —essencialment el dubte cartesà— és, quan se'l sotmet a rigorós escrituri, impossible. I hi ha un ampli consens en la filosofia contemporània que, com a resultat de l'aplicació de l'argument wittgensteinià contra els llenguatges privats, el dubte cartesà és, efectivament, incoherent. En tot cas, una posició subjektivista com la de Sales no pot simplement ignorar aquesta línia argumentativa.

Conclusió: amb tot això ben clar, una posició de l'estil de la de Sales sobre els límits de l'objectivació no resulta refutada. Només la defensa que ell en fa. Al lector, li pot resultar edificant contrastar, respecte d'això, el llibre de Sales (en la mesura que aquest llibre és representatiu) amb el també més o menys recent de Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, en què es manté una posició afí sobre el tema de l'objectivació.

Daniel Quesada

RAMON ALCOBERRO, *La filosofia de la Il·lustració*, Ed. Barcanova, Col. Biblioteca Cultural, n° 19, Barcelona, 1992.

JEAN LE ROND D'ALAMBERT, *Discurs preliminar de L'Enciclopèdia*, traducció i edició a cura de R. Alcoberro, Edicions 62, Col. Textos Filosòfics, n° 62, Barcelona, 1992.

En francès, la paraula *philosophe* no té el mateix camp semàntic que en català. Un *philosophe* és, més que no un intel·lectual o un professional de la filosofia, qualsevol individu de temperament meditatiu, un punt escèptic i no necessàriament rigorós, però encuriós pel món que l'envolta. En aquest sentit, el pensament de les Llums representa una conjuntura, difícilment superable, en què l'esperit, la ironia i l'actitud crítica que convé a la filosofia es van donar la mà per uns instants. Massa «literats» per als uns i massa «polítics» per als altres, els il·lustrats van assentar les bases de la modernitat civil i política; però, tot i el mèrit indiscutit de

llur reflexió política i estètica, se'ls considera en general pensadors «menors», potser perquè són deficitaris en metafísica.

L'aparició d'aquests dos llibres sobre el tema pot ser, doncs, una bona ocasió per repensar, des d'una nova perspectiva, l'invent del mite de la modernitat que fou la Il·lustració, per dir-ho amb les paraules de Ramon Alcoberro. Massa sovint s'ha volgut resumir el període amb certs mots-clau (progrés, racionalitat, etc.), tot oblidant que, per la seva durada, també hi cabia l'exercici de la pluralitat, i també les ombres que, segons insisteix l'autor, acompanyen sempre tota mena de llum. Distant per igual dels qui consideren la Il·lustració una època de progrés, i dels qui recorden (com ara Hegel) que va destruir la superstició, però mai no bastí res, el debat historiogràfic actual en remarca sobretot les contradiccions i ziga-zagues. En aquesta línia, Alcoberro destaca el caire conservador i atemorit, l'altra cara de les Llums, que duu, per exemple, D'Alambert a dubtar de l'obra cartesiana, però que es manifesta també força sovint en l'àmbit de la política.

*La filosofia de la Il·lustració* és un text dividit en dues parts. La primera ens presenta diacrònicament alguns temes nuclears del període com el concepte d'«home honest», pel que fa a l'antropologia, o, en matèria de religió, el proverbial ateisme de les Llums dipositat en la literatura clandestina. La segona part del llibre s'ocupa dels autors més representatius (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot i Sade) d'una manera tan poc «paradigmàtica» com erudita. En lloc de veure-hi, com és habitual, uns precursors, Alcoberro ens presenta un Montesquieu més tocat d'aristocràticisme que de vel·leïtats parlamentàries, o un Rousseau profundament antidemocràtic, que aconseguí un èxit espectacular de vendes amb *Émile* o *La nouvelle Héloïse*, mentre que *Du contrat social*, considerat més endavant el text que inspirà la Revolució de 1789, constituí, en el seu moment, un petit fracàs. Així doncs, Alcoberro destaca el que tenia de sinuós, més que de lineal, el progrés il·lustrat.

D'altra banda, tant en aquest llibre com en l'edició del discurs preliminar de D'Alambert, la introducció al qual és una genealogia del projecte enciclopèdic (Bacon, Descartes, Leibniz), l'autor ens ofereix una bibliografia del tot actualitzada. Cal remarcar igualment la lleugeresa de l'estil, pròpia de Ramon Alcoberro, que sembla desvetllar-nos el seu origen en aquests textos —il·lustrats per contingut i forma.

Mercè Rius

JAVIER TEIXIDOR, *La filosofía traducida. Crónica parcial de Edesa en los primeros siglos*, Editorial AUSA, Sabadell, s.d. (1991)

Mucho se habla del papel jugado por los árabes en la transmisión de la cultura griega al medioevo; mucho menos se menciona la función mediadora de la lengua siríaca entre los escritos griegos y los árabes. El mundo arameo o siríaco configuró una importantísima región cultural estratégicamente situada entre «oriente» (India, Persia, Arabia) y el occidente griego y latino. Este foco cultural irradió al judaísmo post-exílico, al cristianismo, al gnosticismo, al maniqueísmo y al islam. Es obvia, pues, la importancia de su estudio.

J. Teixidor ha consagrado su vida al estudio arqueológico y filológico del mundo arameo-siríaco. Ha realizado mucho trabajo de campo en el Próximo Oriente. El libro que recensamos es una impagable introducción a las complejidades de la literatura siríaca, ejecutada con evidente rigor científico y a la vez en un lenguaje accesible a cualquier lector culto.

Teixidor centra su estudio en la ciudad de Edesa, ciertamente la más culturalmente representativa en el período entre el cristianismo y el islam. Después de una crónica de la historia de la ciudad hasta los romanos y los partos (pp. 15-66) estudia los inicios del cristianismo en esta zona de Siria oriental (pp. 67-89), intentando deslindar la leyenda (evangelista Tadeo) y la historia.