

ja per Heidegger i Patočka¹ la filosofia sovint ha maldat per ésser científica, de la mateixa manera que, ara, veiem com la ciència malda per esdevenir filosòfica (és a dir: poder fer-se càrrec dels *temes* tradicionalment filosòfics com l'exemple —que és més que un exemple— ja esmentat de la història). Ara bé, d'aquesta «confusió» històricament molt rellevant i, fins i tot, determinant, entre la filosofia i la ciència, ha de partir tota reflexió sobre el passat, present i futur d'Europa, atès que a Europa s'ha complert l'equació saber = domini on no hi ha lloc per a la reflexió (car hi ha confusió entre saber i reflexió —que no és res més que una altra manifestació de la confusió abans esmentada—) sobre el sentit del nostre domini.

Francesc Fernández Ramos

Jordi R. SALES I CODERCH & Josep MONSERRAT I MOLAS, *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*, Barcelonès d'Edicions (col. «Eixos», n. 7), Barcelona, 1991, 118 pàgs.

La col·lecció «Eixos» de Barcelonès d'edicions ofereix al lector una sèrie de petits volums el contingut de cada un dels quals té de comú amb el dels altres que constitueix una fita en l'esforç d' esclariment de la «nostra» (en tants sentits com hom vulgui donar a aquest possessiu) situació. El nom «eixos» remet al fet que les temàtiques triades, i la tasca que cada autor fa sobre elles, vénen a ser en cada cas un eix entorn del qual pot girar una reflexió reeixida sobre els problemes que ens afecten en la «nostra» contemporaneïtat. I això, com ara haurem de veure, en cap cas no és així tant com en el títol, setè de la col·lecció, que passem a comentar: *Introducció a la lectura de Leo Strauss*.

Per tal de donar una avaluació ajustada a allò que el llibre vol ser, hem de donar per suposat que la tria del títol no és arbitrària. Se'ns promet —en el títol, vull dir— una introducció a la lectura de

Leo Strauss. Podem començar tot demanant-nos què pot voler dir en general que una obra és introducció a la lectura d'una/es altra/es.

De bon començament, sembla que en qualsevol cas introduir-se en l'obra d'un autor vol dir simplement llegir-la. La resposta adequada a aquesta objecció possible és que hi ha molts casos en els quals la distància existent entre, d'una banda, la situació sobre la qual l'obra en qüestió pren el seu sentit propi, i de l'altra, la situació (o potser hauríem de dir —no ho sé bé— «la des-situació») des d'on el lector del cas la llegeix, juga un paper prou sensible com per a arribar a produir interferències no desitjables en la transmissió d'allò que l'obra pot oferir. Una introducció al pensament d'un autor el que ha de fer és donar les claus que obrin el sentit d'aquest pensament, i és, així, salvar aquesta distància de què parlem. I això ho ha de fer, no per tal de donar la pròpia subjecció del pensament del cas en un sistema tancat, útil d'usar tot prescindint de la lectura efectiva de l'original, sinó per tal de deixar pas al gaudi de la comprensió en aquesta lectura. Doncs bé:

Introducció a la lectura de Leo Strauss fa precisament aquestes dues coses: dóna, en la seva primera part, una visió lúcida i acurada del lloc on s'arrela el pensament de Leo Strauss en la seva gènesi i desenvolupament, i ofereix al lector, en la seva segona part, una traducció al català d'un article preciós de l'autor, tot introduint-nos, no ja només a la intel·ligibilitat del seu ensenyament, sinó pròpiament al plaer de la seva lectura. Centrarem el nostre comentari en el primer d'aquests dos moments, perquè l'atenció a aquesta part del llibre ens dóna ja el sentit de l'altra: pel que fa a la segona part, direm només alguna cosa de l'estil straussià, puix que això ens servirà per a donar suport a l'avaluació feta fins aquell moment.

F. Alquíer ha dit en algun lloc que els filòsofs es fan filòsofs perquè les respostes que tenen —que els han llegat llurs mestres— no els agraden. L'empresa filosòfica d'un determinat autor pot ales-

1. En l'article *Platonisme Negatiu* Patočka analitza la història de la filosofia a la llum dels intents aristotèlic i hegel·lià de constituir una ciència filosòfica.

hores sempre ser interrogada amb l'atenció posada sobre dos punts igualment pertinents, que podem recollir en les dues preguntes següents: primer, quin és el problema a resoldre?; i segon, quines són les solucions rebudes que apareixen com a insatisfactòries? La gènesi i desplegament del pensament d'un autor pot ser en efecte ben estudiat si hom atén a les qüestions de (1) quina és la situació d'insatisfacció que n'ha donat lloc, i de (2) com l'autor del cas treballa sobre aquesta insatisfacció (com la diagnòstica, com caldria segons ell curar-la). Entendre això ja fóra per tant trobar-se situat dins la lletra de l'autor amb el sentit de l'empresa desvetllat, ja fóra trobar-s'hi introduït —i ho fóra potser de la millor manera en què això, introduir-s'hi, pot ser realitzat.

Doncs bé, els autors ens condueixen a l'interior de la lectura de Leo Strauss precisament fent una mediació (entre el text straussià i nosaltres els lectors potencials) del tipus que hem assenyalat en la doble interrogació apuntada més amunt. Mostren quin és l'ensenyament dels mestres de Strauss, i per què això no pot satisfer-lo; i indiquen, al mateix temps, el camí pres per l'empresa filosòfica straussiana en el seu esforç d'aclariment. Aquesta mostració es fa en tres moments successius, corresponents a un dels seguiments possibles de l'eix més decisiu del pensament straussià.

En un primer moment, en l'apartat titulat «La crisi espiritual del racionalisme modern», els autors segueixen el desplegament de l'anàlisi straussiana d'allò que Husserl ha anomenat la crisi de les ciències europees. Leo Strauss constata, en un article de l'any 1956, que en l'àmbit de les ciències socials hi ha un estat de confusió en què distintes disciplines pugnen entre elles per a ocupar el paper hegemònic o comprehensiu, a la manera de la física-matemàtica en l'àmbit de les ciències exactes. El problema és que ja no és gens clar què pugui ser *la* ciència o *el* saber (en singular): si el racionalisme modern naixia amb la pretensió de construir un món regit per la raó, si això havia de complir-se en la identificació final de la filosofia i el Saber, i si aquest acompliment s'havia d'anar efectuant en virtut d'un procés progressiu; el que te-

nim a principis del nostre segle és en canvi una situació de confusió en què el plural «ciències» no es resol en cap singular. Ja no sabem què és el saber. Que no ho sabem vol dir: que el pensament no s'ha resolt, sinó que ha experimentat una degradació que cal diagnosticar. Un dels senyals de la crisi del pensament modern és, ens diuen els autors seguint Strauss, «que en aquest [i.e. en el pensament modern] es donaria un joc altra vegada a la possibilitat de la filosofia política» (pàg. 15). Per tal que això pugui ser entès, hem de veure, primer, què significa aquí «filosofia política»; segon, què vol dir que es torna a obrir la seva possibilitat (des de quan una tal possibilitat estava tancada?); i tercer, com aquesta possibilitat havia quedat tancada. En l'apartat que ara comentem, els autors fan tot això fins a cert punt: delimiten què entén Strauss per «filosofia política», examinen —sempre seguint Strauss— els discursos savis contemporanis (positivisme, historicisme, fenomenologies husserliana i heideggeriana), tot donant així una visió de conjunt de les seves limitacions, i apunten d'aquesta manera a la manera com la possibilitat de la filosofia política, en tant que branca de filosofia que «intenta substituir l'opinió sobre la naturalesa dels afers polítics pel coneixement de la naturalesa d'aquests afers» (pàg. 12), queda contemporàniament barrada. No podem resseguir aquí els passos necessaris per a donar comptes de tot això. En tindrem prou amb assenyalat que els autors expliquen suficientment els motius pels quals el coneixement de la naturalesa dels afers polítics no és en la saviesa contemporània possible: el positivisme, a causa de la seva concepció estreta de la ciència, no pot donar cabuda a una ciència o saber dels afers polítics; l'historicisme acaba identificant la política amb la història, i, per bé que es vol superior en tant que primer en haver comprès que no hi ha *la* veritat sinó només veritats (cada època té la seva), és sens dubte una saviesa a ser superada quan és vista amb els criteris mateixos de l'historicisme; Heidegger defensa un tipus peculiar d'historicisme, i fretura així també de filosofia política; Husserl indica en la seva darrera obra el camí adequat

de la meditació, però no és ben seguit pel seu deixeble immediat (que també és el més influent, el decisivament influent). La visió de conjunt ens dóna, com ja dèiem, la impossibilitat de pensar en la naturalesa dels afers polítics: la saviesa moderna en darrer terme no pot oferir cap aclariment respecte de la vida política; i els savis, així doncs, en política actuen enduts no per la raó, sinó per l'opinió; cosa aquesta que és especialment greu quan, després de la Primera Guerra Mundial, l'escàndol de la desraó hauria d'haver trobat alguna resposta racional en aquells que amb més propietat hom pot dir que pensen la realitat. Deixant de banda això, destaquem que un dels moments claus de la tasca straussiana, és, segons el que hem dit, l'anàlisi dels corrents de la filosofia de la primera meitat d'aquest segle. Cal advertir que es tracta d'un moment *actiu*, no merament reactiu: no és una tasca de destrucció dels rivals, sinó ans al contrari, una tasca d'acció positiva sobre el pensament d'aquests per tal d'alliberar el fons de veritat sobre el qual aquests es destaquen. Que Strauss consideri com a tasca irrenunciable l'examen de l'historicisme amb criteris historicistes és prou una mostra d'això que diem. En l'examen de la crisi del racionalisme modern, la consideració dels límits d'aquest ens condueix a la consideració de l'*altre* d'això, com a allò la possibilitat del qual queda oberta en la crisi present. Això és el racionalisme polític clàssic.

En el segon apartat, «Racionalisme polític clàssic», els autors estudien —o indiquen la manera com Strauss estudia— què és això que queda obert, i com la possibilitat d'això va quedar tancada en els segles XVI i XVII. En el primer apartat se'ns ha mostrat que Strauss suggereix, contra l'historicisme, la pertinència de llegir els clàssics tot assumint la possibilitat que l'autor de cada cas ha posat en el text *la* veritat, i no merament una veritat (a saber, la de la seva època): no és cert que la nostra època sigui un punt de mira privilegiat, i no és per tant cert que haguem de llegir els clàssics amb la convicció que els entendrem millor del que ells mateixos es van entendre; cal llegir-los bo i recercant d'entendre'ls just com ells mateixos es van en-

tendre. Pel que fa a la filosofia política, Sòcrates és el primer en haver pensat el conflicte entre la filosofia i la ciutat. Hi ha una tensió essencial entre allò que és merament propi (la pàtria, el patrimoni) i allò que és bo. La pàtria es defensa des de l'adhesió al lloc de naixement, des de l'assumpció del llegat rebut, tant si és bo com si és dolent; el que és bo s'albira i es defensa des d'un alliberament respecte de l'opinió o opinions que constitueixen el medi de la vida política: hi ha una tensió irreductible entre la política i la filosofia perquè la política demana *arrelament* a l'àmbit d'opinió que conforma l'ordre polític, mentre que la filosofia té com a lloc el *desarrelament* o *deslligament* respecte de tot ordre polític que no sigui el bo —el qual mai no es dóna *de facto*—. És el conflicte que hi ha entre, de la banda de la política i de l'opinió, la llei (=fixació d'un estat de coses), i de la banda de la filosofia i de la veritat, el règim (=orientació comuna i global de vida). El règim no és reductible a la promulgació definitiva de lleis, perquè la *bona* política demana bona orientació en cada situació *concreta*, i la llei no parla de res concret sinó de generalitats. La reflexió política esdevé aleshores, en els clàssics, meditació sobre quin és el règim polític òptim, però amb la plena consciència que no és gens probable que un tal règim s'esdevingui mai. Puix que no tot és reduïble a legalitat, hom afirma la *phronesis* o prudència (com a orientació assenyada en les circumstàncies de cada cas) com a la virtut política per excel·lència. Strauss no clou, en constatar tot això, cap problemàtica, sinó que més aviat recupera un problema que havia quedat ofegat sota el pensament modern. Recuperar el problema nuclear de la filosofia política és ja fer filosofia política. Però Strauss fa encara una altra cosa: diagnostica les circumstàncies en què el tal problema quedà ofegat. El primer pas en aquest sentit el va donar Maquiavel, l'inaugurador de la filosofia política moderna. El principi fonamental de la seva teoria és, segons Strauss, «que cal rebaixar el nivell si volem que l'actualització de l'ordre social just sigui probable» (pàg. 45): si els clàssics defensaven una teoria prudent, en el sentit que no es feien la il·lu-

sió que el règim òptim arribés a ser mai probable, els moderns, tot trencant amb els antics, assumeixen com a tasca de la filosofia política la intervenció en el món per tal d'efectuar el millor de tots els règims possibles. Aquest tema queda només suggerit en el llibre, tot exhortant-nos a la lectura de l'original. Podem endevinar, però, que el problema radicarà en el fet que el rebaixament de les prestacions haurà de consistir necessàriament en la promulgació d'unes lleis que es prenen com expressió del millor règim, la qual cosa deixa fora de joc la *phronesis*, i posa en el seu lloc l'obediència a l'ordre humanament construït. El problema de fons —i així allò que mou l'empresa straussiana— és, en tot cas, el de la difícil relació entre el relligament (o sia la «religió») humanament efectiu (àmbit d'allò que ens és propi, àmbit de l'opinió) i el deslligament propi de la vida filosòfica (que és l'àmbit d'allò que és bo, àmbit de la veritat). És el difícil diàleg entre la revelació i la raó:

En la tercera part, «El diàleg Raó-Revelació», els autors tanquen el recorregut fet lligant els fils argumentatius que havien quedat lliures. Els mestres de Strauss, en concret Mendelssohn i Cohen, havien parlat d'una síntesi superior dels dos elements que conformen la civilització occidental, el judaisme i la filosofia grega. Grècia fóra la figura del coneixement científic i l'ètica racional; els profetes, en freturar d'una idea de naturalesa humana invariable, poden creure que la conducta de tot home pot canviar més radicalment d'allò que els grecs haurien admès; la modernitat hauria assolit una síntesi dels dos elements, una síntesi que no és mera suma dels elements sinó que és més que això: el progrés moral sedimenta aquest estat superior, que és l'efectuació —en què podem creure gràcies al llegat jueu— del món grec de la raó. Doncs bé: aquesta il·lusió es desfà amb l'esclat, diguem «irracional», que suposà la Primera Guerra Mundial. Tenim aquí, per dir-ho amb l'expressió d'Alquié, el moment en què les respostes dels mestres ja no poden agradar al deixeble: no és gens clar que la tal síntesi sigui ni tan sols possible; cal examinar els dos elements de la tensió, confrontar-los i determinar-ne el grau

de confluència, tot fent una crítica de tots aquests pensaments que han pretès l'actualització de la síntesi apuntada. Estem en el moment de la gènesi del pensament de Strauss. En arribar aquí, el tot de la «Introducció a la lectura de Leo Strauss» es recull per tal d'acabar de precisar el sentit de tot el recorregut fet.

La confusió alliberada en el trencament o dissolució de la il·lusió de la síntesi superior és el moment anàleg al març de Plató descrit a la *Carta VII*, el moment en què allò que hom ha rebut dels mestres apareix com del tot insatisfactori. L'examen de les savieses del segle vint, estudiat en el primer apartat, és un moment necessari en la tasca de diagnòsi dels mals que han generat la falsa il·lusió que acaba de trencar-se. Aquests mals tenen a veure amb els excessos de certes pretensions del pensament modern, i la constatació d'això ens duu a la consideració de l'*altre* d'aquest pensament, i.e. a la consideració de la filosofia política clàssica; tant una cosa com l'altra —és a dir, tant aquesta filosofia política com el moment en què es produeix el trencament modern amb ella— és el que els autors examinen en el segon apartat. Per fi, l'examen de tot això comporta un guany en aclariment, que ens permet precisar amb una major claredat el problema que de primer teníem com a desconcert davant la fallida de l'ensenyament rebut.

Val a dir que, malgrat la seva curta extensió, *Introducció a la lectura de Leo Strauss* és una obra densa, i demana del lector un cert esforç. Pot molt bé passar que sigui al final, quan un ha llegit el tercer apartat, que es faci la llum sobre el tot del recorregut fet. Per a facilitar el seguiment del text, jo gosaria proposar de començar la lectura fent una petita trampa: després de llegir la pàgina 11 (fins a la cita, aquesta inclosa), passaria a les pàgs. 50-51, on els autors ens fan saber que «per Leo Strauss, tant Mendelssohn com Cohen representen unes síntesis inestables dels elements d'una tensió». Després d'aquesta indicació, que de moment quedaria com a possible fons-guia de l'exposició, llegiria les pàgs. 42 i 43, des de «Hem vist...» fins a «Aristòtil...», on els autors resumeixen el desplegament de l'obra straussiana.

Fet això, tornaria a la pàg. 11 i reprendria la lectura normal des d'ella.

En què consistiria la trampa que proposo? Els autors, amb bon criteri, han triat de fer una exposició que segueix —amb només alguna excepció, precisada en el text mateix— la tasca de Strauss en el seu desplegament, des del primer esforç d'aclariment de la confusió en què va trobar-se, fins a la formulació cada cop més lúcida de quin era el problema que les respostes rebudes no havien sabut plantejar adequadament. Diguem de passada que això ho fan tot ajudant-se amb referències constants a totes les obres de Strauss, i fent així allò que ha de fer una introducció del tipus de l'assajada, a saber, mostrar que coses aparentment tan distintes com la lectura d'una obra de Xenofont i una reflexió sobre l'estat actual de les ciències socials, o la lectura d'una obra de Maquiavel i una reflexió sobre el judaisme i la filosofia, tot això forma part d'una mateixa empresa filosòfica, es reuneix dins el sentit únic d'una mateixa tasca, que és la que hem anat assenyalant en aquest comentari. Responent ja a la pregunta: la trampa que hem fet, amb la nostra indicació de lectura, consisteix simplement en avançar la naturalesa del problema desvetllat, el qual —com hem pogut aprendre en la lectura feta— regeix el camí del pensar straussià. No cal dir, però, que la comprensió precisa del problema així anunciat només podrà ser assolida llegint el tot de la introducció. En tot cas, la comprensió així avançada del problema de fons ens farà veure que, deixant de banda la qüestió de si estem davant d'una bona introducció —qüestió a la qual em sembla que ja he donat resposta—, el que és cert és que val la pena d'introduir-se en la lectura de Leo Strauss perquè la seva obra és una de les poques que es barallen amb el problema genuí que la nostra contemporaneïtat té plantejat: si no som l'acompliment del món il·lustrat, per què no ho som i en quin sentit no ho som?; i si som aquest compliment, per què tot sovint —com en ocasió de les guerres europees— la llum il·lustrada s'assembla tant i tant a la foscor irracional? Monserrat i Sales ens ofereixen, amb aquest llibre, una introducció reeixida a un dels esforços

més lúcids i competents del nostre segle per a dirigir llum sobre l'ombra projectada per aquesta aporia. No només ens hi introdueixen en el sentit de facilitar la lectura, sinó que ens hi introdueixen també en el sentit de conduir-nos literalment a l'interior de la lectura, perquè l'esforç que exigeixen al lector és l'esforç d'aclariment respecte del problema mateix —un problema genuí— amb què es baralla Strauss i amb què ha de barallar-se tot aquell qui recerqui un increment en la comprensió del món en què viu.

Ens cal dir, per acabar, alguna cosa sobre les conferències de Strauss traduïdes i ofertes al lector com a segona part d'aquesta introducció. Sobre el contingut ja no diré gairebé res, perquè el títol «Jerusalem i Atenes» és suficient per a endevinar que ja n'hem dit prou coses, i també per a apuntar que la tria de l'article és, donada la intenció de l'obra, del tot encertada. M'accontentaré amb fer notar —i així tancaré aquest comentari— el següent. L'escriptura straussiana de primer pot desorientar. No perquè no s'entengui, sinó perquè aparentment s'entén massa: Strauss va llegint els primers llibres de la Bíblia, o un cert diàleg de Xenofont, o en cada cas el que sigui, simplement seguint l'argument de cada cas; és cert que sovint dóna claus de lectura certament perspícaces, que sobten per la seva lucidesa, i que ens admirem per la senzillesa amb què obren el sentit de textos molt difícils; però pot passar-nos que al capdavant no haguem comprès el sentit de l'empresa mateixa de llegir aquests textos. Això fa que Leo Strauss sigui certament paradigmàtic com a un d'aquells casos en els quals hi ha una distància a ser salvada entre el fons sobre el qual pren el seu sentit el text i el lloc des d'on el lector d'avui el llegeix. Després d'haver llegit la primera part d'aquest llibre, ens trobem situats dins el text, ara, en la segona part, amb les claus suficients per a gaudir de la lectura bo i restant amatents de tots els nivells de sentit que el text straussià porta amb si: la comprensió de certs fragments de la Bíblia o de la *Teogonia*, la comparació de Sòcrates amb els profetes, les al·lusions a Cohen,...; tots aquests punts, que podríem prendre ben

erròniament com a parts d'un treball de mera erudició, apareixen com a moments d'una mateixa recerca filosòfica, de la qual ja hem donat una caracterització suficient.

En acabar, constatem que el propòsit mateix d'escriure una «Introducció a la lectura de Leo Strauss» ha de ser considerat com una bona idea; repetim-ho: no només perquè la lletra straussiana és prou críptica com per a què sigui d'agrarir un ajut en una primera lectura, sinó també, i sobretot, perquè aquesta lectura pot ser, avui dia, un dels moments, tan modest com es vulgui, en l'ambiciosa tasca de l'aclariment de la situació que ens toca viure —en l'ambiciosa tasca, irrenunciable per als hereus de Jerusalem i Atenes, de l'auto-aclariment.

Xavier Ibáñez i Puig

J. M. ESQUIROL, *Responsabilitat i món de vida*. (Estudi sobre la fenomenologia husserliana), Anthropos, Barcelona, 1992.

Ens trobem, en aquest llibre de J. M. Esquirol, davant d'un estudi molt ajustat a la lletra de Husserl, i sobretot a la lletra de *La Crisi de les Ciències Europees i la Fenomenologia Transcendental* en el qual es deixa de presentar la fenomenologia com a una reflexió llunyana de tota intenció pràctica, per introduir-la en el context d'un esforç seriós d'aclariment sobre la decadència espiritual europea, bo i cercant l'explicació dins de la mateixa tradició espiritual que consisteix Europa, a saber, en la ciència i la filosofia modernes en tant que herència (herència problemàtica, en cert sentit decadent) del racionalisme de la Grècia clàssica.

Així J. M. Esquirol comença demostrant com el sentit de l'obra de Husserl només es pot comprendre com a resultat d'una responsabilitat ètica i una presa de consciència històrica. El malestar europeu (la seva crisi espiritual) és el resultat de la crisi de les seves ciències, que han deixat d'ésser un coneixement teòric del món per esdevenir una tecnologia inconscient del seu sentit humà, una tecnologia independent de l'home. L'ú-

nica sortida del laberint europeu és llavors concebre la filosofia com a ciència estricta, entenent alhora per ciència no altra cosa que recerca de veritat absoluta (referència que ha estat perduda per les ciències naturals europees).

Que la ciència ha perdut el seu sentit humà és el mateix que dir que la crisi és pròpiament deguda a la pèrdua de les ciències de la consciència del seu sentit intencional (que és el tret característic de tot fer humà). En el camí de la pèrdua de la referència intencional, la crisi té dos moments:

—pèrdua de fonamentació de la lògica (que deixa d'ésser un saber dels principis que conformen la realitat —i, només per això, dels principis que ha de seguir tota ciència—, per esdevenir un conjunt d'axiomes, útils per a un càlcul deductiu, que per poder ésser tractables matemàticament han d'ésser buidats de tot contingut, amb la qual cosa resten només com els principis pel que fa a la forma (és a dir, formals) del raonament.

—En la mesura que la lògica es desentén de tot contingut, es produeix una paral·lela independització de les ciències d'aquesta lògica.

Aquesta pèrdua de sentit de les ciències només pot ser explicada per la seva ingenuïtat (és a dir, per l'oblit de la seva intencionalitat), tot i que aquesta ingenuïtat pot passar desapercebuda per ésser de nivell superior respecte del nivell de la consciència natural. Però és la mateixa ingenuïtat; una intencionalitat que es desconeix a si mateixa.

La crisi de les ciències és llavors la pèrdua de la seva *significació vital* en la *humanitat europea*. Per això hem d'examinar aquesta humanitat europea. La forma espiritual d'Europa és, per Husserl, la filosofia, concebuda com a actitud teòrica (per contraposició a l'actitud natural, que és una actitud fonamentalment pràctica).

Per tal d'analitzar l'especificitat espiritual d'Europa, J. M. Esquirol, seguint de prop a Husserl, estableix les possibles relacions entre teoria i pràctica:

—La subordinació de la praxis a la teoria (el que passa en la política), és la relació que pretén establir el filòsof.

—La subordinació de la teoria a la praxis (a determinats fins): és la tècnica.