

EL DIÀLEG PLATÒNIC COM A FENOMENOLOGIA DRAMÀTICA: EL MODEL INTERPRETATIU DE JORDI SALES¹

THE PLATONIC DIALOGUE AS DRAMATIC PHENOMENOLOGY:
THE INTERPRETATIVE MODEL OF JORDI SALES

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA
Universitat de les Illes Balears

RESUM

S'exposen les línies generals de la investigació del professor Jordi Sales i Coderch (Barcelona, 1943) sobre la forma dialògica de la filosofia platònica com a fenomenologia dramàtica. La diferència entre l'ús habitual de «fenomenologia dramàtica» i aquell que el treball interpretatiu de Sales vol restaurar requereix posar atenció en l'arrel fenomenològica del concepte de «situació» tal com té el seu origen en l'obra d'Edmund Husserl i serà recollit en Jan Patočka. Que en l'elecció platònica per la forma dialògica hi ha un intent de fer explícita la relació entre qualsevol «doctrina» sostinguda i l'horitzó embolcallant de les «posicions» (tesis), així com tot el joc de contrastos que es pot donar entre ambdós, i que aquesta forma dialògica és expressió directa del concepte fenomenològic de «situació», com modulació del concepte directiu d'«intencionalitat» (flexionat com a «intencionalitat d'horitzó»), són tesis que orienten la interpretació dels diàlegs platònics que fa Jordi Sales des dels anys 70. Els principis hermenèutics que orienten l'aproximació de Jordi Sales als diàlegs platònics són principis fenomenològicament fundats en un sentit que va força més enllà de l'establiment d'analogies i això es pot resseguir des dels seus inicis amb els diàlegs platònics com a mostres de «filosofia en situació».

Paraules clau: fenomenologia, hermenèutica, horitzó, (Edmund) Husserl, intencionalitat, (Jan) Patočka, Plató, (Jordi) Sales, situació.

1 Investigació realitzada en el marc del projecte «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor», finançat pel Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (FFI2017 - 82272 - P).

ABSTRACT

The general lines of research by Professor Jordi Sales i Coderch (Barcelona, 1943) on the dialogical form of Platonic philosophy as dramatic phenomenology are presented. The difference between the habitual use of «dramatic phenomenology» and the one that the interpretative work of Dr. Sales wants to restore requires attention in the phenomenological root of the concept of «situation» as it has its origin in the work of Edmund Husserl and will be collected in Jan Patočka. That in the Platonic election for the dialogic form there is an attempt to make explicit the relationship between any «doctrine» sustained and the horizons enveloping the «positions» (thesis), as well as the whole set of contrasts that can be given between both, and that this dialogical form is a direct expression of the phenomenological concept of «situation», as a modulation of the management concept of «intentionality» (flexed as «horizontal intentionality»), are theses that guide the interpretation of platonic dialogues that Jordi Sales has been doing since the 1970s. The hermeneutical principles that guide the approach of Jordi Sales to Platonic dialogues are phenomenologically founded principles, in a sense that goes far beyond the establishment of analogies and this can be achieved since its inception with platonic dialogues as examples of «philosophy in situation».

Keywords: hermeneutics, horizon, (Edmund) Husserl, intentionality, (Jan) Patočka, phenomenology, Plato, (Jordi) Sales, situation.

0. PREÀMBUL

La tesi que guia la present investigació és que, malgrat que l'expressió «fenomenologia dramàtica» per designar allò que efectivament ocorre en els diàlegs platònics sigui deguda com a tal a l'obra de Stanley Rosen (1983: 12 i ss.), el seu significat ple i conseqüent s'assoleix de manera plena i més coherent en els treballs interpretatius del professor Jordi Sales i Coderch i els seus deixebles en el si del que, amb justícia, podria anomenar-se «Escola platonista de Barcelona».² El camí que seguirem per argumentar aquesta tesi

2 Jordi Sales i Coderch és professor emèrit de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, de la qual fou degà en dues ocasions. Ha presidit la Societat Catalana de Filosofia i, amb Josep Monserrat, fou editor del seu Anuari. Ha publicat *Coneixement i situació* (1990 i 2014; veg. referència completa d'aquest i altres títols a la Bibliografia final), *Introducció a la lectura de Leo Strauss* (1990, amb Josep Monserrat), *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i desplaçaments* (1992), *Estudis sobre l'ensenyament platònic II: A la flama del vi* (1996), *La captivitat inadvertida* (2014), *Escrips sobre la filosofia catalana* (2018), i molts articles sobre la filosofia de Plató, la filosofia

sobre la naturalesa fenomenològica de la filosofia platònica en la interpretació de Jordi Sales seguirà els següents passos: (a) una presentació dels usos anteriors del concepte de «fenomenologia dramàtica»; (b) presentació dels elements més rellevants de la interpretació de Jordi Sales de la forma dialògica platònica i de la seva presentació del concepte de «situació» a la llum de les seves lectures dels diàlegs platònics i de Jan Patočka; (c) la fonamentació de com la lectura salesiana del concepte de «situació» en la forma dialògica platònica presenta una estructura que enfonsa les seves arrels en la plena comprensió de conceptes fonamentals de la filosofia fenomenològica, com els d'«intencionalitat», «horitzontalitat» i «situació».

1. SOBRE EL CONCEPTE DE «FENOMENOLOGIA DRAMÀTICA»

L'expressió «fenomenologia dramàtica» apareix per primer cop en la segona de les monografies que Stanley Rosen dedica a un diàleg de Plató.³ A la introducció del seu estudi sobre el *Sofista*, afirma:

Dramatic phenomenology is the artistic reformulation of phenomenological descriptions of speeches and deeds within the context of a unified statement about the good or philosophical life, and hence about the noble as distinct from the base. Such a unified statement is an interpretation of human life. It is not an ontologically neutral interpretation, or one that does nothing but render explicit the intentional, uncovering, or hermeneutical, and hence temporal and historical, nature of Dasein. This is of course not to deny that a philosophical dialogue uncovers something about human nature. But, to repeat, the intrinsic unity of this uncovering is not that of an «average concept of being». It is that of the superiority

del segle xvii, sobre Kant i sobre el pensament fenomenològic. Amb Josep Monserrat, ha editat *Hermenèutica i Modernitat* (2008). Sobre cada un d'aquests camps d'estudi, el professor Sales ha dirigit un bon nombre de tesis doctorals i tesis de llicenciatura. A partir de la seva tasca de recerca es van editar els estudis de Bosch-Veciana 2003, 2013, 2014; Bosch-Veciana i Monserrat 2007-2010; Ibáñez-Puig 2007; Monserrat 1999, 2002, 2007, 2010, 2012; Monserrat i Torres 2011. La continuïtat de la seva tasca segueix en el grup de recerca «EIDOS: Hermenèutica i Platonisme» de la Universitat de Barcelona. Quant al sentit fenomenològic que té la lectura de Plató en l'obra filosòfica de Sales, cf. per exemple González et al. 2015; Ibáñez-Puig 2016.

3 La concepció apareix ja anticipada en el primer llibre de Rosen, el seu estudi sobre el *Convit* (1967), però no s'empra l'expressió; sobre aquella anticipació, cf. Casasampera 2017: 50.

of the philosophical to the nonphilosophical life. Such a unity is entirely compatible with, and in fact requires, representations, or images, of the most diverse types of human existence, hence of the most diverse human speeches.⁴

En aquesta primera aproximació al concepte, la fenomenologia dramàtica es presenta com una «reformulació artística» de «descripcions fenomenològiques» de «discursos i esdeveniments».⁵ En aquesta presentació, les descripcions fenomenològiques constarien com l'«objecte» (a la seva vegada, acotat a discursos i esdeveniments)⁶ de la reformulació artística executada per l'autor (en aquest cas, Plató). Si les descripcions fenomenològiques consten com l'«objecte» de la reformulació artística, allò que aquesta pretendria mostrar (no pas «tractar») consistiria, segons Rosen, en la superioritat de la vida filosòfica sobre la vida no-filosòfica. Tenim doncs que allò que és la fenomenologia dramàtica en la presentació de Stanley Rosen consisteix en una reformulació artística *sobre* descripcions fenomenològiques (de discursos i esdeveniments) a través de les quals es pretén *mostrar* quelcom (la superioritat de la forma de vida filosòfica respecte a altres formes de vida). És important retenir aquesta estratificació:

1. *Què fa* l'autor d'un diàleg platònic («reformular artísticament»).
2. *Sobre què* ho fa (descripcions fenomenològiques, o l'*objecte*).
3. *El contingut de les quals consisteix en*: discursos i esdeveniments.
4. *A través dels quals es mostra*: la superioritat de la vida filosòfica sobre la no filosòfica.

4 Rosen 1983: 12.

5 Existeix també la molt posterior expressió «platonisme dramàtic» en l'obra del crític literari Martin Puchner, que ja parteix de la recepció vulgaritzada però molt consolidada d'un Plató titllat d'«idealista»; recepció enfront de la qual Puchner (2010: 198) intentaria subratllar els elements de la forma dialògica, no pas com a ruptura amb la forma dramàtica, sinó com a «reformador radical» d'aquesta. Sense negar un indubtable interès en els usos de l'expressió, el treball de Puchner de «redramatitzar» a Plató deixa totalment de banda la importància que les eines de la fenomenologia podrien tenir en la plena comprensió de l'adopció de la forma dialògica.

6 Pot haver-hi descripció fenomenològica de molts altres tipus d'entitats: objectes ideals, en l'anàlisi mereològica de la seva composició; emocions, sentiments, objectes institucionals, percepcions eidèticament reduïdes, etc. L'acotació a «discursos i esdeveniments» correspondria d'alguna manera a la selecció que la «reformulació artística» exercita en la tematització d'allò que vol ser fet «ostensible»: la distinció entre vida filosòfica i vida no-filosòfica, i la idoneïtat de la primera sobre la segona.

És important retenir en tot moment els *quatre* estrats que se segueixen de la primera descripció de Stanley Rosen sobre l'expressió «fenomenologia dramàtica».⁷ En aquesta estratificació, l'element «fenomenologia» cau del cantó de l'objecte (d'allò «sobre el qual» executem una acció; en el cas que ens ocupa, l'acció consisteix en una «reformulació artística»). La fenomenologia és, en aquesta estratificació, quelcom sobre el qual *s'opera* quelcom. A primera vista tot semblaria indicar que l'expressió «fenomenologia dramàtica» invertiria la composició dels estrats, suggerint que allò que es fa consistiria en «fenomenologia» i que l'expressió «dramàtica» adjectivaria un tipus d'aquella activitat. Més enllà de la simple constatació que la paraula «fenomenologia» no té a l'època de Plató cap ús normatiu —no podent referir-se, per tant, a res que Plató «faci» en el sentit precís en el qual la fenomenologia (ja avui en dia plenament institucionalitzada) implicaria un «fer»—, hi ha una tensió entre l'ús de l'expressió «fenomenologia dramàtica» i el lloc que la «fenomenologia» ocuparia en la presentació de la seva estratificació.⁸

El que grinyola efectivament entre l'estratificació i el concepte emprat és que l'objecte de la «reformulació artística» platònica sigui la «descripció fenomenològica». L'expressió «descripció fenomenològica» (*phänomenologische Beschreibung*) apunta efectivament, en bona mesura, a allò que la fenomenologia efectivament «fa». Stanley Rosen concedeix que seria possible

7 La fenomenologia ha treballat directament la qüestió de l'estratificació de les vivències de lectura, oferint una àmplia gamma d'estrats presents en les experiències a través d'obres literàries; potser la més afinada sigui la ja clàssica de Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, que proposa quatre estrats mínims de qualsevol obra destinada a ser llegida, el darrer dels quals és a la seva vegada bilateral. Sobre models fenomenològics d'estratificació d'obres literàries, cf. Ingarden 1960: § [8].

8 La paraula «fenomenologia» no té, com és sabut, cap ús normatiu en el món antic, i és paraula que pretén dir l'assumpte de la filosofia en un context modern des d'una determinada perspectiva. La seva recuperació per la centralitat del fer de la filosofia es troba a Husserl, que a la seva vegada l'hauria pres dels cursos de Brentano, amb un sentit directament oposat a aquell ús operatiu amb què apareix per primera vegada a la història, en el pensament modern (al *Neues Organon* de Johann Heinrich Lambert, 1764), delimitant la paraula «fenomen» com a indicadora d'una aparença il·lusòria. L'intent de reconstrucció hermenèutica segons el qual el pensament grec no tindria necessitat de la paraula «fenomenologia» perquè en la descripció del filosofar mateix ja n'estaria fent de manera «natural» és degut a Heidegger. L'exposició de reconstrucció de l'expressió del «fer» fenomenològic a través de la lectura del *Περὶ ψυχῆς* d'Aristòtil en el curs del semestre d'hivern de 1923 (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17) suposa l'intent més nítid d'una «reconstrucció natural» del filosofar dels grecs com un filosofar immediatament i naturalment «fenomenològic».

(tot i que ell no la fa) una descripció fenomenològica d'un diàleg filosòfic, descripció que seria allò que Plató, com a escriptor, estaria considerant com el seu «material» (el «sobre què» es reformula artísticament).

La dificultat intuïtiva que hom pot copsar entre el significat, molt més delimitat i tecnicat avui en dia, de l'expressió «descripció fenomenològica» i aquell, molt més naturalitzat i prefilosòfic, que apunta a una vaga «narració de converses» (en el si d'una filosofia que està problematitzant per primera vegada certa dificultat amb la seva pròpia transmissió)⁹ podria ser salvada, certament, sobrecarregant la importància dels estrats (1) i (4) i la seva connexió gairebé immediata, al preu que els estrats (2) i (3) es vegin efectivament afeblits o quedin en una relativament fèrtil indeterminació. L'«estètica de la recepció» va fer l'operació exactament contrària: centrar-se massa unilateralment en els estrats (2) i (3), oblidant la vinculació entre el primer (la reformulació artística) i el superior (la superioritat de la vida filosòfica sobre la no-filosòfica com quelcom que només podria ser «mostrat» a través de l'acció reeixida del primer).¹⁰ Però en aquests «balanceigs històrics» propis en la recepció de la forma dialògica, cal sempre tornar a exercir els equilibris pertinents.

Així, s'ha proposat que el concepte de «reformulació artística» de Rosen podria ser certament vinculat a la noció, molt usual en la teoria dramaturgic contemporània, d'«ostensió».¹¹ En la teoria dramaturgic contemporània, l'ostensió és definida com «un esforç per comunicar, no mitjançant signes, sinó mitjançant “les coses mateixes”».¹² Segons això, els estrats intermedis (2) i (3) serien certament el nivell en el qual s'hauria embussat tot un conjunt d'interpretacions molt diverses, que haurien restat cegues al caràcter principalment ostensiu de la forma dialògica tal com Plató pretendria emprar-la:

- 9 Tant Rosen (1967: 5 i ss.) com Sales (1996: xi) han indicat que en l'elecció de la forma dialògica per part de Plató jugaria un paper important una primera autocomprensió platònica respecte a les dificultats de la transmissió de la filosofia.
- 10 Sobre el caràcter imprescindible d'una sana «estètica de la recepció» en l'aproximació als diàlegs platònics, cf. Sales 1992: 29.
- 11 Així ho fa, per exemple, Casasampera (2017: 54). El concepte d'«ostensió» no està lliure de polèmica, i existeix un debat entre Umberto Eco i Ivo Osolsobé al voltant d'una interpretació semiòtica o dramaturgic del concepte. Sobre aquesta polèmica, cf. Casasampera 2017: 36 i ss.
- 12 Ivo Osolsobé parla d'un oblit històric de la teoria de l'ostensió, que es remuntaria a una línia que, partint del *Cràtil* de Plató (430e), continuaria fins al *De magistro* de sant Agustí, i es veuria especialment silenciada en la modernitat (trobant assenyalades excepcions en Comenius, Kierkegaard i Wittgenstein); cf. Casasampera 2017: 43.

els diàlegs platònics serien en primer lloc exercicis d'indicació (δείξαι) d'allò que no apareixeria *en* ells com un contingut.¹³

Que en la primera definició d'allò en què consistiria la fenomenologia dramàtica per part de Stanley Rosen aparegui explícitament allò que aquesta expressió vindria a corregir (una interpretació ontològica segons la qual allò que revelaria la forma dialògica platònica consistiria en una neutral «comprensió de terme mitjà» de l'ésser que mostraria la natura temporal i històrica del *Dasein*) és, sens dubte, rellevant. El context de la primera aparició de l'expressió per part de Rosen és un context polèmic, que la mobilitza contra la interpretació heideggeriana de Plató, en la denúncia d'una desatenció de Heidegger respecte al sentit propi de la forma dialògica.¹⁴ En aquest intent de restauració del sentit propi de la forma dialògica, Rosen posa l'ésser de la fenomenologia dramàtica¹⁵ en quelcom que correspondria a l'experiència de l'autor.¹⁶ Si la fenomenologia dramàtica consisteix en una reformulació artística d'una experiència, aquell que fa fenomenologia dramàtica és qui reformula. L'ús rosenià de l'expressió carrega l'ésser de l'experiència de la banda de l'autor, deixant l'experiència de la descripció fenomenològica de converses i esdeveniments de la mà d'una hipotètica fenomenologia «no dramàtica» i apartant del nucli de l'expressió «fenomenologia dramàtica» l'experiència del lector, havent-se de limitar aquesta a ser sorpresa (en el cas de tractar-se d'un bon lector) per allò que el fenomenòleg dramàtic voldria mostrar-li. Seria aquesta segona «experiència del lector», no ja només fenomenològica, sinó principalment hermenèutica, sobre la qual la interpretació heideggeriana de la forma dialògica hauria carregat tot el pes.¹⁷ En tot cas, es

13 Plató, *Cràtil* 430e: «Ensenyar vull dir oferir al sentit de la vista [τὸ δὲ δειξαι λέγω εἰς τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αἴσθησιν καταστῆσαι]». Trad. J. Olives Canals (Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1952).

14 En aquesta direcció comparteix la denúncia també Sales (1992: 187 i ss). La bibliografia sobre la interpretació heideggeriana de Plató no ha fet altra cosa que augmentar a les darreres dècades, situant-la com un dels «llocs» centrals de l'hermenèutica del segle xx. Una síntesi aquí és absolutament impossible; cf. Partenie i Rockmore 2005.

15 Cf. Rosen 1983: 12: «Dramatic phenomenology is the artistic reformulation of phenomenological descriptions of speeches and deeds».

16 Com molt adequadament ens recorda Sales, aquí l'expressió «autor» ha de buidar-se de la més mínima càrrega «romàntica»: cal evitar qualsevol referència a un artista que expressa en la seva obra la subjectivitat singular, ja que molt estranyament l'exercici de l'escriptura antiga té aquesta significació; cf. Sales 1992: 30.

17 La «torsió hermenèutica» de la fenomenologia en el cabdal §[32] de *Sein und Zeit* (ja preanunciada en diversos cursos dels anys 20; cf. especialment GA 60, 61 i 63) és un altre

pot deduir de la construcció que fa Rosen de l'expressió «fenomenologia dramàtica» que qui la fa és Plató (i la fa *sobre* «descripcions fenomenològiques» de converses i esdeveniments en el marc del problema de la transmissió), i no pas nosaltres llegint Plató, els quals, en el millor dels casos, restem oberts a la possibilitat d'una correcta «experiència hermenèutica» d'allò que l'autor ens voldria mostrar (la superioritat de la vida filosòfica sobre la no-filosòfica).

El que indicarem en el següent apartat és que la interpretació de Jordi Sales de la forma dialògica platònica ens evita haver d'escollir entre la formulació roseniana d'una «fenomenologia» que ens convida a restaurar l'alteritat de qui ens posa la filosofia «en escena» i la unilateralitat d'una «hermenèutica» de l'experiència lectora que, en restaurar l'estranyesa dels filtres de la transmissió platònica, corre el perill d'obrir-se en excés a les veus de la història de l'ésser. En els estudis sobre el sentit i l'abast de la forma dialògica platònica com a forma de la filosofia era del tot necessari reforçar i subratllar la vinculació entre els estrats (1) i (4) i rebaixar els excessos hermenèutics sostinguts en la unilateralitat dels estrats (2) i (3), sobre els quals reposen totes les apropiacions interessades i la proliferació incessant de «platonismes» que acaba convertint el text de Plató en un test de Rorschach.¹⁸ Però allò elidit corre el perill de, en recuperar-se i restaurar-se, operar un nou biaix que dilueixi l'*experiència* fenomenològica (fins i tot aquella experiència de ser sorprès per un Tot difús i només apuntat, inabastable a qualsevol de les nostres «doctrines» i discursivitats) en un joc de performativitats i d'hipersensibilitats hermenèutiques.

Enfront d'això, la interpretació de la forma dialògica platònica per part de Jordi Sales és molt conscient que no s'ha d'entendre el vincle directe entre (1) i (4) com una restauració que pot permetre's ometre (2) i (3), sinó com una «re-situació» de tots els estrats en la seva articulació adequada *en allò en el qual tots ells estan sempre constantment necessitant-se* al voltant d'una experiència fenomenològica del *lector*, aproximadament buscada per l'autor, que no es deixa clausurar en l'establiment de l'hermenèutica adequada, sinó que roman en obertura a allò que ella mateixa està possibilitant: l'accés a la

dels llocs centrals dels estudis hermenèutics del segle xx respecte al qual és impossible fer un estat de la qüestió resumit; cf. Rodríguez 1997. En el cas de l'hermenèutica del diàleg platònic, hauríem de comprovar quina «indicació formal» (*formale Anzeige*) de la facticitat ens obriria la forma dialògica de la filosofia platònica, tot i que no estem gaire segurs que Heidegger hagi copsat adequadament allò a què apunta aquesta «indicació formal».

18 Sales 1996: ix.

situació en la qual tot discurs està sempre ubicat i que mai no pot ser absolutament reabsorbida en aquest.¹⁹

En la centralitat que el concepte de «situació» tindrà en l'obra filosòfica de Jordi Sales, creiem possible restaurar un nou sentit de «fenomenologia dramàtica» que, no permetent la seva dissolució en l'hermenèutica i els cercles de la comprensió (destinats a ser, sens dubte, una bona propedèutica d'aquesta), esdevingui com una possibilitat de l'experiència del *lector* que l'artefacte literari estaria possibilitant constantment: «l'adveniment de la situació per a la qual hi ha situacions».²⁰

2. LA INTERPRETACIÓ SALESIANA DE LA FORMA DIALÒGICA PLATÒNICA COM A EXERCICI DE «FILOSOFIA EN SITUACIÓ»

La filosofia de Jordi Sales comença amb un seriós intent de comprendre la «crítica fenomenològica a la raó teòrica»²¹ en l'origen del moviment fenomenològic. Això el condueix a investigar el famós problema de la gènesi d'allò formal a *Philosophie der Arithmetik*,²² el primer flirteig de Husserl amb la

19 Cf. Sales 1996: 140: «Que no s'entengui el nostre intent ni com un voler ajuntar Filosofia i Literatura per a fer alguna cosa així com una filosofia més concreta, sensible, o viva [...] Volem descriure el tot del diàleg platònic com la forma escrita d'una filosofia que no es pot tota ella posar per escrit».

20 Sales 1992: 21. De fet, l'habitual acusació a Heidegger de no atendre a la qüestió dels filtres de la transmissió és exagerada. Tot el § [36] del curs del semestre d'hivern de 1924 dedicat al *Sofista* (per exemple, GA 19) està dedicat a la descripció dels personatges i de l'escena del diàleg; i, si bé és cert que aquesta part és molt insuficient vista des dels canons actuals d'anàlisi, fora bo constatar que probablement el que impedeix una fertilitat a Heidegger en la seva lectura de la situació del diàleg és: (a) la unilateralitat de la pregunta ontològica com a clau d'apertura hermenèutica dels textos; i (b) Heidegger no està dotat d'una fenomenologia (no hermenèutica) de l'experiència lectora en general que permeti observar les enormes peculiaritats de la forma dialògica platònica com a cabdals en la correcta comprensió de la seva filosofia, com sí la tindrien Rosen o Sales. En aquest sentit, la «torsió hermenèutica» de la fenomenologia (i la seva posterior articulació en l'ontologia fonamental de *SuZ*, ja latent des dels cursos dels anys 20) és el principal obstacle heideggerià per poder copsar el tot «no metafísic» en què Plató decideix inserir una hipotètica filosofia seva a través de l'elecció per la forma dialògica. Tampoc no és especialment rellevant l'aparició del concepte de «situació» als cursos sobre fenomenologia de la religió respecte a l'exegesi de les cartes paulines; cf. GA 61, §[24], *Die Situation*.

21 Aquest és, de fet, el títol de la seva tesi doctoral: *Introducción a la crítica fenomenológica de la razón teórica* (1973).

22 *Hua XII*.

fenomenologia entesa unilateralment com a psicologia descriptiva, i la forta reacció antipsicologista posterior dels *Prolegomena zur reinen Logik*.²³ La fenomenologia mateixa estaria tota ella travessada, des del seu origen, per una tensió que l'esforç interpretatiu de Jordi Sales pretén superar en la seva relectura dels moments teòrics forts d'afirmació de l'àmbit de la lògica: la divisió massa forta i ja donada per endavant entre allò logicoformal i allò psicologicometafísic.²⁴ El treball interpretatiu de Sales consisteix a operar una sospita en tot moment sobre aquesta separació quan és entesa com una escissió,²⁵ al mateix temps que es combat tota temptació de dissoldre-les en un contínuum (tant «superador», cap a dalt, en un sentit «hegelià»; com difuminador, cap a baix, en el qual aquesta dualitat es revelés com un mer joc de reenviaments lingüístics de la *différance*).²⁶ En aquest sentit, la forma de la

23 *Hua* XVIII.

24 El pronunciament excessivament marcat d'aquesta distinció és constantment denunciat en l'obra de Sales a través del que ha vingut a considerar-se com un lema de la seva escola, d'inspiració nítidament fenomenològica: «cal tractar unitàriament allò que es presenta unit»; aquest és un principi plenament solidari de la noció fenomenològica de «fenomen» segons Husserl, i de l'ontologia mereològica sobre la qual aquest descansa. Cf. *Hua* XVIII, (III), *Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*.

25 Aquest moviment de sospita respecte a tota afirmació d'una separació massa pronunciada entre allò logicoformal i allò psicologicometafísic (dualitats, al seu torn, dobles) troba en la investigació de Sales quatre moments privilegiats, corresponents a quatre moments de la història del pensament que en la nostra recepció institucionalitzada serien sobreentesos com afirmacions d'un suposat «racionalisme» fort: (1) la teoria de les idees de Plató, respecte a la qual Sales discuteix tant la separació entre embolcall merament literari i formalitzacions argumentals de les interpretacions analítiques, com els biaixos heideggerians que reubiquen una «metafísica» platònica en la «història de l'ésser»; (2) la relació entre el *cogito* cartesià i la doctrina de les veritats eternes; (3) la interpretació de la teoria del coneixement de Kant com un «joc entre facultats» pròpia dels neokantians vs. la interpretació heideggeriana de l'esquematisme transcendent; i (4) la interpretació de la fenomenologia husserliana de la temàtica de la *Lebenswelt* com a lloc privilegiat en el qual hom tracta la fase més «esquizofrènica» de la separació entre allò logicomatemàtic i allò vital-existencial; cf. Sales 2014: 83: «Aquesta manera de veure les coses és, literalment, esquizofrènica: la raó humana estaria partida entre un món objectiu i veritablement propi de determinacions científiques i un món existent i subjectiu més entrançable i en un cert sentit també real però, respecte de l'objectivitat, il·lusori».

26 Sales 2014: 66. Aquest moviment de qüestionament tant de tota separació massa pronunciada com de tota difuminació de la diferència estructura ja l'aproximació de Sales a l'obra de Husserl des de la seva tesi doctoral, la darrera part de la qual és destinada a discutir la interpretació derridiana de Husserl a *La voix et le phénomène*; cf. Sales 1973: 147 i ss.

descripció fenomenològica husserliana com a mètode de tractament d'aquestes separacions incorreria en un «excés de discursivitat»,²⁷ que va produint en Sales un allunyament del treball sobre l'obra de Husserl i un aprofundiment en la interpretació de la sempre renovadament sorprenent forma dialògica que Plató escull per a la transmissió de la seva filosofia, i que hauria estat secularment mal vista, en el millor dels casos, com un «excés de didacticisme».²⁸

En el primer dels seus estudis importants sobre la forma dialògica de la filosofia platònica, Sales evita molt curiosament caure en un redescobriment i revaloració d'aquesta que suposés un simple retorn a posicions que germinalment podrien trobar-se ja a Schleiermacher, en el qual ja trobàvem un força higiènic i saludable «principi de context» i certa possibilitat d'autonomia del diàleg com a portador d'allò que vol dir respecte a sistemes metafísics projectats sobre ell com a forma d'expressió.²⁹ La superació dels quatre models històrics d'interpretació de Plató (el sistemàtic, exemplificat amb Zeller; el pedagògic, exemplificat amb Schleiermacher; el genéticoevolutiu, exemplificat amb Lutoslawski; l'artisticopoètic, exemplificat amb Friedländer) ha de produir-se, fonamentalment, combinant les aportacions de tots quatre en la seva superació a través d'una adequada «estètica de la recepció», que incorpora tota la feina elaborada tant per la lectura straussiana de Plató com pel treball de l'escola de Tubinga.³⁰ El treball d'aquestes dues escoles sobre la fi-

- 27 Sales 1990: 58. Respecte al projecte husserlià i a la descripció fenomenològica com a forma de narrativitat filosòfica, Sales hi troba dues limitacions: (a) la confusió de llenguatges, que enfonsa la construcció sòlida intergeneracional i asimptòtica; és a dir, el projecte husserlià seria portador d'una mena d'ingenuïtat respecte a les dificultats de la transmissió de la filosofia (podríem afegir: per estar el projecte husserlià mancat d'una bona «filosofia de la transmissió»); aquesta seria la *hybris* husserliana babèlica; i (b) fins i tot la superació de la primera limitació en una suposada i utòpica «generació de bons seguidors» fidels al projecte inicial toparia amb la desmesura de l'afirmació excessiva de la possibilitat d'una filosofia com a «ciència rigorosa» (*strenge Wissenschaft*); aquesta seria la *hybris* husserliana discursiva.
- 28 Sales 1992: 31: «Tant sant Tomàs com Hegel diuen que Plató té un mal procediment per ensenyar filosofia, perquè és massa literari i representatiu i, per tant, poc exacte».
- 29 Schleiermacher afirmava ja que «tota proposició de Plató únicament es pot entendre correctament en el lloc on es troba i en les unions i delimitacions en què Plató l'ha col·locat». Quelcom similar podria afirmar-se respecte a la posició de Friedländer de la forma dialògica com la d'una obra d'art poètica, que hagués de ser estudiada a partir dels criteris de l'estètica literària; cf. Sales, 1992: 26-27.
- 30 Sales marca alguna diferència en la classificació dels «paradigmes» descrits per Reale a la seva exposició de referència (Reale 2003). Quant als membres de l'escola de Tubinga, Sales (1992: 24) destaca especialment el treball de K. Gaiser.

losofia platònica ha mostrat la necessitat de pensar els diàlegs platònics com exercicis d'una filosofia plenament conscient de no poder ser tota ella posada per escrit.³¹ Però això implica pensar fins a quin punt un diàleg platònic pot fer exercitar sobre el lector quelcom que vagi més enllà d'encuriosir-lo amb l'anunci d'alguna misteriosa «doctrina no escrita»: l'exercitació ha de consistir en quelcom més que una *prolepsis* per a no iniciats. I una exercitació immanent respecte a la tasca mateixa de la lectura hauria de ser conservada, si es pretén fer del corpus dels diàlegs quelcom més que una «propedèutica al misteri» a través de l'exposició d'una «ocultació del saber».³²

És en aquest sentit que la forma dialògica platònica —i la recuperació de la seva estranyesa per nosaltres— suposa un guany respecte a unes narrativitats filosòfiques modernes sovint força grandiloqüents que, obsessionades per la qüestió del començament de la filosofia, tendeixen a clausurar-lo circularment respecte al seu final, en un moviment que no es mou i en una discursivitat per a la qual tota referència al món ho és a si mateixa. Aquesta discursivitat (que veu en la distinció entre «forma» i «contingut» no pas quelcom irreductible sinó dos moments d'un desplegament recargolant-se sobre si mateix, i que ha estat rebuda per la tradició com una «culminació» del pensament occidental) s'exemplificaria de manera eminent en les diferències que la dialèctica hegeliana suposaria respecte a la dialèctica tal com es mostra en els diàlegs platònics. Per la dialèctica hegeliana, el món és un moment del desplegament d'un esperit absolut; per a la dialèctica platònica, el pensament és un moment situat i contextualitzat que mai no aconsegueix copsar dins seu la totalitat, respecte a la qual sempre té un lloc parcial i interior.³³ Aquest conflicte entre *hybris* metonímiques (pugnant sobre si el món

31 Cf. Strauss 1988. Sobre l'escola de Tubinga, cf. Gaiser 1963; Szlezák 1997.

32 Sobre la noció de «prolepsis», cf. Kahn 1988: 543 i ss.; quant a la noció d'una «ocultació del saber» exposada en alguns diàlegs platònics, cf. Szlezák 1997: 33 i ss.

33 El treball de Sales és molt curós a l'hora de matisar possibles «excessos discursius» en la modernitat. No es donarien en una adequada lectura de les *Meditacions metafísiques* cartesianes en relació amb el temps (Sales 2014: 59), però potser sí en l'abrupte començament de l'*Ètica* de Spinoza, després de l'abandonament de l'inacabat *Tractatus de intellectus emendatione*; tampoc en una lectura del kantisme (no adequada del tot) que no elimina o arracona el llenguatge de les facultats, sinó que emfasitzaria la seva harmonia com a dic de contenció d'una permanent temptació de gènesi a partir d'una «arrel comuna»: tots els excessos de l'idealisme alemany, denunciats a Sales 2014: 71. A l'obra de Husserl, Sales troba també un excés discursiu, com ha estat anteriorment apuntat, que és modulad en la darrera torsió de la descripció fenomenològica com a mediació històrica (Sales 2014: 90).

és una part del pensament, o bé si el pensament és una part del món) traça una gigantomàquia entre realisme i idealisme que amenaçaria amb difuminar la situació en què ella mateixa s'està donant ja constantment, i que no queda mai suficientment absorbida en el discurs ni en l'argumentació.

La modernitat jugaria aparentment amb un desequilibri de la consciència. Per exemple: el principi del *cogito* en la segona meditació metafísica de Descartes; el «gir copernicà» de Kant en el prefaci de la *KrV*; la *hybris* babèlica i discursiva de la fenomenologia husserliana com a tasca asimptòtica fins a la constitució de la filosofia com a *streng*e *Wissenschaft*. Les interpretacions esbiaixades d'aquests exemples esmentats generarien tota mena de vessaments i excessos relatius a les possibilitats de la transmissió de la filosofia, excessos que tendrien a «des-situar» la tasca filosòfica respecte a les seves possibilitats reals.³⁴ En aquest sentit, les interpretacions del platonisme dutes a terme per molts d'aquests excessos acostumen a incórrer en l'error que denuncia habitualment Sales, consistent a eixamplar desmesuradament la separació d'allò logicoobjectiu d'allò psicologicoexistencial, amb el qual es tanca en tot moment un accés adequat a allò que la forma dialògica platònica estaria proposant.

La fenomenologia és una filosofia que, ben entesa, no pot mai operar aquesta escissió. La *hybris* husserliana és babèlica (en romandre ingènua respecte al problema de la seva pròpia transmissió) i discursiva (en no tenir una bona relació respecte a allò d'una filosofia que no pot ser posat per escrit), però no cau en una *hybris* clausurant. Malgrat una execució probablement defectuosa, per al fundador de la fenomenologia la intencionalitat de la consciència (guany sobre el qual la recepció de la fenomenologia acostuma a posar tot l'èmfasi, sovint oblidant-ne d'altres igualment importants) implica una intencionalitat d'horitzó, i l'horitzó s'obre sempre a la possibilitat de la comprensió de la pròpia realitat com a realitat situada.³⁵ Aquesta triple gradació (que condueix del concepte d'«intencionalitat» al concepte de «situació»

34 Així, per exemple, l'*Ètica* de Spinoza respecte a Descartes; l'idealisme alemany respecte a Kant; o la torsió hermenèutica de la fenomenologia heideggeriana respecte al projecte inicial husserlià. Cf. Sales 2014.

35 El propi Patočka assenyala aquest tret important en la idea husserliana de racionalitat: el seu caràcter no tancat, no sistemàtic. Segons Patočka (1992: 221 i ss), la filosofia de Husserl és un «quasi-platonisme» per ser ambdues filosofies (la de Plató i la de Husserl) filosofies «obertes»; malgrat això, Patočka creu veure en el projecte husserlià un excés «subjectivista», un pes excessiu en la balança de la correlació intencional pel que fa al pol egològic.

a través del concepte d'«horitzó» com a «mediador») ens permet restaurar un ús de l'expressió «fenomenologia dramàtica» que no ho fia tot a una «reformulació artística» feta per un autor, i que és quelcom més que apel·lació a una «experiència hermenèutica» unilateral per part del lector: fenomenologia que inclou ambdós pols de la relació autor-lector en l'experiència lectora com a acte de transmissió, no pas d'una doctrina sinó d'una *ostensió*.

Efectivament, Sales creu trobar un vincle molt fèrtil respecte a les dues limitacions de la *hybris* husserliana a través de dos camins: (a) l'aprofundiment en l'estudi de la forma dialògica platònica; i (b) la vinculació entre el Plató de Jan Patočka i el seu concepte de «situació». És el recorregut d'aquests dos camins en els seus treballs durant la dècada dels 90 del segle passat que permet a Jordi Sales aprofundir en la forma dialògica platònica com una forma que realitza de manera reeixida³⁶ el repte de presentar a la filosofia en la seva pròpia situació, de manera molt més encertada que a través de l'exercici d'una reflexió subjectiva hipertrofiada en la modernitat i ja malalta en la postmodernitat. Patočka forma part del nombrós grup de filòsofs que es formen amb Husserl i després expressaran certa dissidència respecte al gir «idealista» que Husserl imprimeix a la fenomenologia a partir de 1913 (*Idees I*).³⁷ Així, resseguint els passos de la fenomenologia de Jan Patočka a través de la seva interpretació del «platonisme negatiu» (el Plató «antimetàfísic» que Patočka contraposa a la lectura de Heidegger) i de la «fenomenologia asubjectiva» (on Patočka apunta a la possibilitat d'una «fenomenologia sense reducció», contra Husserl),³⁸ Sales s'obre plenament a una

36 Almenys més reeixida que la resta, tot i que (cal reflexionar prudentment) tampoc totalment reeixida, ja que no seria mala pregunta aquella que plantegés el perquè de la pèssima recepció de la seva intenció; pèssima recepció (podem conjecturar) no només moderna, sinó probablement des del període de la mateixa Acadèmia.

37 *Hua III*. Però cal no oblidar que entre aquests es trobarien també el propi Heidegger, Emmanuel Lévinas o Roman Ingarden, entre molts d'altres. Hi ha un nombrós grup de dissidents del projecte husserlià de fenomenologia com a «ciència rigorosa» que abandonen Husserl, tant per motivacions molt mundanes (que és necessari no oblidar) com per motivacions teòriques relacionades, bàsicament, amb una defectuosa comprensió de la idea de «reducció», de la qual Husserl va voler fer dependre el projecte fenomenològic, i que es va trobar amb múltiples dificultats d'exposició. Les dissidències respecte a la idea de «reducció» tenen en aquests pensadors motivacions tan diverses que la dissidència roman molt lluny d'unificar-los en la possibilitat d'un etiquetatge comú, més enllà d'aquell «aire de família» que sempre deixa l'escola fenomenològica, com li agradava dir a Lévinas (1994: 112).

38 No entrarem aquí a avaluar la difícil qüestió de la correcció o incorrecció de la crítica patočkiana a Husserl. Quant a la «fenomenologia asubjectiva», cf. Barbaras 2011.

restauració de l'expressió de la forma dialògica platònica com una forma a través de la qual se'ns presenta una nova manera d'entendre la filosofia com a «fenomenologia dramàtica», la fonamentació de la qual passem a explicar en el paràgraf següent.

3. EL CONCEPTE DE «SITUACIÓ» COM A CLAU PER A LA CORRECTA INTERPRETACIÓ DE LA FORMA DIALÒGICA PLATÒNICA: UN MODEL FENOMENOLÒGICAMENT FUNDAT

Edmund Husserl fixa en diversos llocs de la seva obra el descobriment de l'*a priori* de correlació com un dels fonaments principals del mètode fenomenològic.³⁹ Si el descobriment de l'*a priori* de correlació es limita a ser una repetició de la correlació cartesiana entre *ego-cogito-cogitatum* o del «jo» kantiana que ha de «poder acompanyar» (*begleiten können*) totes les meves representacions, o de la identitat especulativa entre subjecte i objecte pròpia de l'idealisme alemany, ben poca cosa s'hauria avançat al respecte. L'*a priori* de correlació de la fenomenologia es caracteritza per dos aspectes bàsics: (a) la relació entre ambdós cantons de la correlació és caracteritzada com una relació *polar*, en termes d'una tensió que s'expressa a través del concepte d'«intencionalitat» com a definidor de la relació;⁴⁰ i (b) la separabilitat o inseparabilitat dels components de la relació intencional és una separabilitat / inseparabilitat *mereològicament* fundada.⁴¹ El primer element dota a la cor-

39 Múltiples referències en l'obra husserliana. Per exemple, cf. *Hua* IX, 290; *Hua* I, §§ [17], [27], [28].

40 Sobre el concepte fenomenològic d'«intencionalitat», el difícil problema de la seva continuïtat-discontinuitat respecte als seus orígens etimològics en l'escolàstica, i la seva reactivació en la interpretació brentaniana d'Aristòtil, el text més important és Perler 2001; cf. també Spiegelberger 1977, Sorabji 1991.

41 La qüestió de l'ontologia pròpia d'una filosofia fenomenològica segueix encara, cent vint anys després de la fundació de la fenomenologia, sense tancar. Això pot ser vist com un escàndol o com una característica pròpia, precisament, d'una fertilitat sempre amenaçada de la logorrea babèlica de la discursivitat acadèmica filosòfica, segons es prefereixi. En la nostra interpretació, el nucli ontològic de la fenomenologia es troba en la *III Investigació Lògica*, en la teoria husserliana dels tots i les parts, o en la mereologia formal. Serrano de Haro (1990) és un exemple d'una bona defensa d'aquesta concepció segons la qual l'ontologia fenomenològica estaria destinada a ser entesa com una ontologia mereològica, allunyant-se molt, per tant, de la revitalització del concepte d'«ontologia» tal com l'executa Heidegger als anys vint del segle xx.

relació del seu dinamisme intern;⁴² del segon obté la correlació intencional, la seva estructuració fonamental en la unitat del concepte fenomenològic de «fenomen». L'*a priori* de correlació guanyat com a correlació intencional en la seva unitat mereològicament fundada implica en tot moment la possibilitat d'una *doble direcció* de l'anàlisi intencional: una dirigida cap a la polaritat-Jo i una dirigida cap a la polaritat-cosa (correlació noeticonoemàtica).⁴³ Arribats a aquest punt, si la via que es recorre per desenvolupar l'anàlisi intencional és una via egologicocartesiana (com la que Husserl intentarà especialment durant molts recorreguts d'*Idees I* o de *Filosofia primera*),⁴⁴ aleshores el recorregut cap a la polaritat-Jo desemboca, d'una banda, en la unitat idèntica de les noesis com a consciència pura; i, de l'altra, en la unitat de tots els correlats noemàtics en la unitat del noema-món. Obtenim, així, les polaritats de la correlació intencional com les d'una consciència absoluta i un món com a mer fenomen per aquella.

Això implica que el concepte de «món» en la via egologicocartesiana s'entén com una extensió analògica de la polaritat-cosa a la idea de totalitat. Si en una vivència intencional perceptiva qualsevol («jo veig aquesta casa»), la polaritat-Jo inclou les possibilitats de desplaçament del meu cos al voltant d'ella, contingudes en les actualitzacions possibles de les meves cinestèsies, que pressuposen en tot moment una unitat a la cosa que indica les meves possibilitats d'orientació i moviment respecte a ella; i si la polaritat-cosa inclou tots els perfils (*Abschattungen*) coesmentats en la cara de la casa que actualment em fa front, però que no apareixen més que en tant que retinguts

42 És essencial a la naturalesa d'aquest dinamisme que el seu moviment no és dialèctic. Es basa en una noció d'«estar dirigit a» (el *tendere* llatí contingut en la noció escolàstica de la *intentio*), però que es limita a mantenir-se en la noció d'un «apuntar» que en cap cas no ha de contenir en si mateix cap motiu de resolució.

43 Hua I, §[17]: «La doble cara [*Zweiseitigkeit*] de la investigació de la consciència (per ara no tenim en compte la qüestió del Jo idèntic [*identischen Ich*]) s'ha de caracteritzar descriptivament com una copertinença indissoluble [*untrennbare Zusammengehörigkeit*], i el mode de la connexió que uneix consciència amb consciència com la síntesi». Cf. González i Pereña 2016.

44 Hua III, §[47]. Mai no es posarà suficient èmfasi a subratllar la importància que Husserl exposi la consciència absoluta i el món com el seu correlat a través de la descripció de la possibilitat de l'anihilació del món (*Weltvernichtung*, seguint el model de l'*annihilatio mundi* de Hobbes); anihilació del món que s'exposa abans de la teoria de les reduccions fenomenològiques (capítol 4, §§[56]-[62]). Aquesta anterioritat de la correlació entre consciència pura i món respecte a les reduccions fenomenològiques seria una senyal que hi ha un camí egologicocartesiana diferent (tot i que ni molt menys contrari a): el camí del món de la vida (*Lebenswelt*). Quant a «Filosofia primera», cf. Hua VIII, §§[32]-[33].

i protinguts a través de les meves expectatives de moviment, aleshores el que succeeix respecte a la correlació Jo-Món pròpia de la via egologicocartesiana és que, analògicament, la unitat del noema-món és constituïda a través de l'extensió d'aquella correlació intencional a la idea de totalitat, com si en comptes d'una «casa», ara el correlat de la consciència pura absoluta fos el «món».⁴⁵

Husserl s'adona que, en aquesta perspectiva, el món està sent tractat analògicament com si fos un objecte, quan hi ha sentits de l'expressió «món» en els quals el mode de ser del món és radicalment diferent del mode de ser dels objectes perceptivament constituïts, de manera que això obliga a obrir noves vies, i a explorar-les: el món no és la «cosa de les coses»; el món és l'*horitzó* com a condició de possibilitat de l'aparició de coses.⁴⁶ Aquest és un element estructural que no es pot obtenir a través de l'establiment d'analogies que es limitarien a estendre el model de la polaritat-cosa (propri de la correlació intencional perceptiva), a la unitat del noema-món com a totalitat. Ara bé, de la mateixa manera que la comprensió del món com a horitzó exclou estructuralment que se l'entengui a través de l'analogia de la constitució de la «cosa» simplement aplicant-li la idea de «totalitat» (si l'horitzó és condició per a l'aparició de coses, aquest no pot mai aparèixer com una cosa), la comprensió del món com a horitzó *no l'exclou de l'anàlisi intencional*. La reducció transcendental possibilita l'establiment d'una intencionalitat d'horitzó, el correlat de la qual mai té la forma d'una cosa, sinó d'un rerefons de la vida mateixa *cap al qual només puc dirigir-me en actitud transcendental, però que no pot mai ocupar el centre de la meva atenció en actitud merament fenomenològica*.⁴⁷

45 El món, però, no té «cares»; el món com a tal no és un «objecte» de la percepció constituït a través del meu moviment. En tot moment, aquesta via egologicocartesiana està basada en una analogia en la qual s'opera un salt des del model (sempre preferit per Husserl) de la percepció visual i l'estructura fenomenològica del «món». Aquest és el camí que segueix Kant a la *KrV* B[546] respecte a la qüestió de les antinòmies sobre la idea de totalitat en cosmologia, però amb la diferència que el concepte de món de la vida com a horitzó no és cap «idea regulativa» de la raó, sinó que és obtinguda des del propi desplaçament de l'anàlisi intencional.

46 *Hua* VI, § 37, 146: «Aquesta diferència entre els modes de ser d'un objecte en el món i el món mateix prescriu clarament els modes correlatius de consciència fonamentalment diferents».

47 Diríem: entenent la fenomenologia simplement com a psicologia descriptiva. Si l'horitzó fou centre de la meva atenció, en actitud natural, automàticament passaria a ser «cosa» i, com a tal, a tenir, a la seva vegada, un horitzó com a condició de possibilitat de la seva

Però per tal que aquesta «intencionalitat d'horitzó» pugui establir-se, és necessari allunyar-nos d'una comprensió del món que l'entén unilateralment en termes d'objectivitat.⁴⁸ És aquí on de manera més clara es comprova l'abast i el sentit de l'adopció de l'actitud transcendental a través de la reducció transcendental, que activa la noció d'«interès transcendental» com aquell interès que ha descobert el món de la vida com a horitzó. Si té tot el sentit descriure, com ho fa Jordi Sales, la situació transcendental com «la situació per a la qual hi ha situacions»,⁴⁹ aleshores (seguint a Husserl) podríem afirmar l'interès transcendental com «l'interès per al qual hi ha interessos»; o l'actitud que roman interessada a investigar els molt diversos interessos que comanden l'actitud natural.⁵⁰ Però, per a Husserl, l'interès transcendental, a diferència de per a Heidegger, *no és ontològic*, i roman completament allunyat de les investigacions ontològiques, cosa que ha estat explicitada pel propi Husserl amb tota claredat.⁵¹ Aquesta diferència entre una fenomenologia husserliana com una filosofia que s'entén a si mateixa com una investigació sobre el món, i una fenomenologia heideggeriana que s'entén a si mateixa com una investigació sobre l'èsser esdevé, doncs, cabdal,⁵² perquè suposa, en bona mesura, la

aparició en el centre de la meua atenció. Això caracteritza el mode de ser del món com a horitzó com una estructura que conté en si la impossibilitat de la manifestació en el sentit de «cosa»: quan em poso a caminar i arribo a allò que inicialment era percebut com a horitzó, deixa automàticament (i necessàriament) de ser-ho, i és substituït per un nou horitzó. El sentit en què podem dir que l'horitzó «apareix» és, certament, molt peculiar.

48 *Hua VII (Erste Philosophie)*, 251: «El món en tant que sentit objectiu i en tant que realitat vàlida per a nosaltres».

49 Sales 1992: 21.

50 *Hua VI*, § [51], 176. El concepte d'«interès» és el correlat, en la teoria fenomenològica de les actituds, del concepte cosmològic de «situació»: ambdós estan constantment amenaçats de ser reduïts a una pura multiplicitat subjectiu-relativa, que només l'adopció d'un posicionament transcendental aconsegueix rescatar per alguna mínima dignitat experiencial. L'expressió «horitzó d'interessos» juga un paper important en la concepció husserliana de l'horitzó com a condició de possibilitat de la praxis comunitària intersubjectiva; cf. per exemple la freqüent expressió husserliana d'«horitzó d'interessos» (*Hua XV*, text 23, 397). Una bona explicació de la superposició husserliana entre el concepte d'«horitzó» i el concepte fenomenològic d'«interès» és a Walton 2015: 379 i ss.

51 *Hua VI*, § [37], 145: «Per tal de preparar per a nosaltres el camí cap a aquesta nova temàtica que refereix justament al món de la vida però que, no obstant això, no és ontològica, proposem una consideració general».

52 Quant a la centralitat de la fenomenologia husserliana com a una investigació que en tot moment, malgrat la diversitat de les fases del seu desenvolupament, giraria al voltant de la noció de «món», cf. Hossuet 2000.

insuficiència de l'hermenèutica heideggeriana per obrir-se a allò que la forma dialògica platònica està mostrant com a exercici de lectura filosòfica, i que sí és adequadament entès en l'obra de Patočka, de Rosen i de Sales.

La fenomenologia (almenys la husserliana, així com la patočkiana i, potser més clarament que qualsevol altra, la d'E. Fink)⁵³ és investigació sobre el concepte fenomenològic de món, no sobre l'ésser (és primordialment cosmologia, no ontologia). Però, com ha estat indicat, en la via d'investigació del món de la vida (no pas així en la via egologicocartesiana), parlar de «món» no és simplement parlar d'«objectivitat» en el sentit d'afegir nous capítols més precisos als ja nombrosíssims episodis de la gigantomàquia realisme-idealisme.⁵⁴ Que hi ha «qüestió del món» que pot plantejar-se de manera independent del problema epistemològic de l'objectivitat (malgrat guardar-hi òbvies connexions) és el que ens autoritza a emprar l'expressió «fenomenologia dramàtica» en un sentit propi (tal com l'empra Jordi Sales), i ara fenomenològicament fundat a través de la interacció estructural entre (a) anàlisi intencional, (b) consciència d'horitzó transcendentament guanyada, i (c) situació transcendental, que a través de l'exercici de lectura del diàleg platònic és mostrada *d'una forma diferent, alternativa i segurament més afïnada que no pas la de l'autoreflexivitat, hipertrofiada com a paradigma de la modernitat*.

En el primer text en el qual Husserl tracta el concepte de «situació»,⁵⁵ s'afirma que és el *món* allò que ja se'ns dona, originàriament, com a *orientat*: no s'afirma pas que nosaltres, com a subjectes, o com a persones, ens haguem

53 Sobre la fenomenologia com a investigació cosmològica a l'obra de E. Fink, cf. Fink 2004: 268 i ss.

54 Els darrers episodis de la qual s'autopresenten com a «realisme especulatiu»; un realisme que en la versió de M. Gabriel sembla d'inspiració força husserliana; cf. Gabriel 2013.

55 Ens referim als textos inèdits que ara es troben a *Hua* XXXIX, 16, 20 i 21. Tota la secció III d'aquests inèdits («Estructures d'orientació del món de la vida i estructures fonamentals de la situativitat mundovital») tracta de la relació entre el concepte d'«horitzó» i el concepte de «situació». El primer d'ells, de l'any 1925 (text 16) es titula «Orientació i praxis de l'accés. Un sistema universal de possibles orientacions espacials i temporals com a requisit previ [*Voraussetzung*] per a la praxis intersubjectiva i el món-entorn intersubjectiu»; el segon, de l'any 1932 (text 20) es titula «Estructures de la situativitat mundovital: situació momentània - situació especial - situació total - situació general. Situació subjectiva particular i situació comunitària. El món social normal»; el tercer, de finals de 1932 (text 21) es titula «Situació especial i món com a situació de totes les situacions especials. Món de la vida i món vertader. Judicis precientífics relacionats amb la situació i judicis globals sobre la situació de la ciència».

d'orientar en el món, sinó que l'orientació és una de les notes pròpies del concepte de «món»; en el nostre cas, del concepte fenomenològic de món de la vida com a horitzó.⁵⁶ Aquesta orientació és tant espacial com temporal, i és una condició de la constitució de la praxis intersubjectiva en el món comú.⁵⁷ La nostra situació humana en el món sempre és susceptible d'avaluació en termes d'una més gran orientació o desorientació, en una multitud d'aspectes de la nostra vida (espacials, temporals, volitius, cognoscitius, emocionals). La nostra més encertada o desencertada orientació respecte a qualsevol d'aquestes esferes es presenta com una característica estructural del mateix món de la vida, no com una propietat d'alguna d'aquestes esferes que es projecta sobre la resta (una projecció psicològica, per exemple, sobre qualssevol altres suposades realitats objectives «no orientades»; amb la qual cosa estaríem reproduint l'error, tan denunciat per Sales, d'entendre la separació entre allò logicoobjectiu i psicologicometafísic com una escissió). *El terreny en el qual es juga aquesta possibilitat de tenir un guany o una pèrdua d'orientació respecte a tota aquesta multiplicitat d'esferes tan diverses del món de la vida és la situació, i la vivència d'aquest guany o d'aquesta pèrdua és viscuda només des del guany de la nostra situació transcendental.*

També, en aquest sentit, podem estar més o menys orientats (més situats o «des-situats») respecte a la pluralitat de les filosofies, o respecte a la transmissió que ens arriba d'aquestes a través de converses i relats (sobre si estem «suficientment al dia», o sobre «què és el que cal llegir per semblar que s'està al dia»). L'avantatge de la forma dialògica platònica sobre la discursivitat de la descripció fenomenològica «no dramàtica» consisteix en el fet que a través de la lectura platònica ens exercitem en aquesta orientació-desorientació a través d'un *simulador de l'experiència de la vida de la filosofia en la ciutat i les dificultats per la seva correcta transmissió*, simulador que possibilita la millor presentació de la filosofia com a exercici, en tant que possibilita simultàniament dues direccions: (a) la nostra subjectivitat ha d'estar fent constantment l'exercici d'orientar-se en la lectura, ja que la introducció de la forma dialògica introdueix immediatament per la consciència lectora un estrat d'objectivitat ficcional pel qual aquesta s'ha de desplaçar a través d'un temps i d'un espai (una escena) que no es corresponen als de l'autodesenvo-

56 *Hua* XXXIX, n.º 16, 145: «Die Welt ist orientiert gegeben».

57 *Hua* XXXIX, n.º 16, 148: «Untrennbar von der räumlichen Orientierung ist die zeitliche Orientierung als zugehörig zur intersubjektiven praktisch gemeinsamen Welt».

lupament del concepte en el pensament;⁵⁸ i (b) al mateix temps que això succeeix (que hem introduït una «capa de món» a partir de la qual ens desplaçem passivament com a lectors i espectadors d'allò que esdevé i amb el qual la nostra consciència estarà ocupada), l'experiència lectora està demanant constantment un exercici actiu d'orientació en la lectura que restauri, respecte al diàleg, la *nostra* situació transcendental com a *lectors*.

Aquesta experiència de constantment intentar situar-nos en la lectura es produeix, en el cas de la forma dialògica platònica, per dos motius: (a) en el diàleg mateix, en l'estrat de l'escena, es dona sovint la distinció fenomenològica entre «situació momentània»⁵⁹ i «situació especial»,⁶⁰ amb vista a la

58 Amb l'aparentment estranya apel·lació a una «objectivitat ficcional» ens referim al fet que les entitats cap a les quals s'està dirigint la nostra consciència durant la lectura són «objectes purament intencionals» (*reine intentionale Gegenstände*). Sobre aquesta noció de les entitats fictionals com a «purament intencionals», cf. Ingarden 1960, §[20], 121 i ss.

59 «Situació momentània» tradueix *Momentansituation*, probablement millor que no pas «situació puntual», que amenaça de perdre el matís del moment en allò que té de duració (diem «espera'm un moment»; no pas «espera'm un punt»). «Moment» és duració breu, és transició irrellevant. En qualsevol cas, hauríem d'evitar traduir per «actual», ja que Husserl reserva *aktual* per indicar l'«existència efectiva» de quelcom. Refereix a una situació subordinada a la qual la justifica com a tal; com la nostra situació quan ens desplaçem a la feina en treball públic, que és un tros de la nostra situació de «treballar» (un accident quan ens desplaçem a la feina pot ser jurídicament cobert, segons el cas, per l'assegurança de l'empresa, com formant part de la «situació laboral»). Una situació momentània es dona en moltes escenes inicials dels diàlegs platònics, o sovint formant part de les narracions dels personatges. Per exemple, Sòcrates aturant-se per rentar-se abans d'arribar a casa d'Agató (Plató, *Convit* 174d); o els jovenets fent les seves exercitacions a la palestra com a marcs de les properes «situacions especials» (en el cas platònic, «situacions de diàleg»; *Càrmides* 153a, *Lisis* 204a, *Eutidem* 271a); l'espera davant del pòrtic del Basileu (*Eutifró* 1a). És precís indicar que les «situacions especials» de diàleg filosòfic que Plató ens transmet no podrien ni llunyanament ser confoses unilateralment amb els nostres «congressos» ni amb altres situacions, en el nostre cas, molt institucionalment sedimentades. Molts diàlegs presenten situacions en les quals la conversa filosòfica enriquidora arriba de manera bastant subreptícia.

60 Traduïm *Sondersituation* per «situació especial», tot i que en algun cas particular ho podríem traduir per «rellevant». La situació especial és la que, estant formada de situacions més petites de les quals són part, no conté en ella mateixa la totalitat que permet la seva configuració. Per tant, no és encara una «situació total». Com s'ha mostrat sovint en moltes de les investigacions dels estudis platònics per part dels membres de l'escola de platonistes de Barcelona, tot i que no hi ha en els diàlegs platònics fragments que no siguin importants, sí que hi ha moments del diàleg que acostumen a coincidir amb èmfasis especials, amb «esdeveniments» rellevants en els quals s'apunta al «tot» del diàleg, i que sovint acostuma a coincidir amb la meitat del diàleg, trobant-se fins i tot la possibilitat

possibilitat d'apuntar, en tot moment, al restabliment d'una «situació total» (*Allsituation*) en la qual no s'està en cap moment;⁶¹ (b) la mobilitat de les situacions diverses del diàleg i el seu entrellaçament constant en l'estrat de l'escena obren la possibilitat que el lector es situï respecte al «tot» de la duració de la lectura, amb vista a examinar *en quin moment ell mateix ha estat situat respecte al que allà ha succeït efectivament*. Per tant, situar allò que està succeïnt en el diàleg és situar-nos, a nosaltres, en ell. I com que el diàleg (tal com encertadament proposa Stanley Rosen) intenta mostrar la superioritat de la vida filosòfica sobre la vida no filosòfica, *nosaltres podem (o no) situar-nos a aquest respecte*. Per tal que el diàleg platònic pugui ser simultàniament la mostra d'una situació de la filosofia representada per Plató en un moment que no és el nostre, i un exercici de filosofia per a nosaltres, que intentem ubicar-nos respecte del tot del que allà està efectivament succeïnt, és necessari entendre l'obra literària dins del marc del concepte fenomenològic del món de la vida com a horitzó. D'aquesta manera, la polaritat-Jo de la correlació intencional és, en l'experiència de la lectura filosòfica del diàleg platònic, dirigida cap enfora en una direccionalitat que li posa una alteritat escènica a la seva pròpia discursivitat reflexiva, al mateix temps que el compliment de la comprensió de l'evidència respecte a allò que en el diàleg està succeïnt no queda restringit per les limitacions del model de coneixement de l'adequació perceptiva, pròpia del concepte de món «objectiu» de la via egologicocartesiana i tota la gigantomàquia entre el realisme i l'idealisme que aquesta comportava.

4. CLOENDA

En un brillant assaig de 1996, el mestre en metaforologia Hans Blumenberg llançava un atac força devastador contra Heidegger, titllant l'ésser

d'una distribució harmònica entre les parts del diàleg, és a dir, entre el seu inici, la seva meitat, i el seu final. Quant a la noció de la possibilitat d'una hermètica en la tècnica platònica d'escriptura dels diàlegs, cf. Monserrat 2002: 25.

61 I quan diem que en la «situació total» d'orientació respecte a un diàleg no s'està en cap «moment» no volem dir que no es produeix mai; volem dir que no es dona efectivament en cap «moment», és a dir, que es sostrau a epifania de la presència; més aviat, si arriba a donar-se, és quelcom alingüístic i susceptible d'anar produint-se, processualment, durant la lectura del diàleg, però en cap instant privilegiat corresponent a un fragment del diàleg respecte a l'altre. La «situació totalitat» és resultat d'una síntesi entre les situacions momentànies i les situacions especials que acaba configurant, per composició, una totalitat de situacions (*Situationsganzheit*), a la qual anomenem «situació total» (*Allsituation*), la qual mai no pot ser simple.

com el darrer gran McGuffin metafísic.⁶² El McGuffin és aquest genial i tram-pós mecanisme narratiu per fer avançar la trama en les pel·lícules del gènere de suspens. El McGuffin és una cosa al voltant de la qual tots els personatges giren, i per als quals és molt important, però que tant per a l'espectador com per al narrador manca de qualsevol importància; per exemple, en les pel·lícules d'espionatge, robar alguna cosa. El contingut d'allò robat manca totalment d'interès per al que de debò dona sentit a la trama: allò que esdevé als personatges mentre busquen el McGuffin. El «robar», i el que esdevé als personatges a través d'aquesta acció, és el que sosté i dona sentit a alguna cosa que de per si mateixa seria absolutament ridícula per a l'espectador (els papers, els documents, el secret). L'estructura narrativa del McGuffin implica, doncs, un curiós desplaçament de l'eix de la importància de la trama: allò que per als personatges de la trama esdevé de vital importància (allò cap a on il·luminen tots els focus i tots els discursos, el McGuffin), apareix revestit d'una forma kitsch de manifestació, mentre allò secundari (les vides concretes dels personatges i els seus avatars en la recerca d'aquest element) apareix com l'element del qual depèn tot el sentit de la trama. Des del punt de vista del significat de l'obra, és l'existència del McGuffin la que acaba depenent de l'existència de la trama, i no a l'inrevés, tot i que per als personatges del drama tota la tensió de la importància es manifesta de manera invertida.

Segons Blumenberg, els filòsofs també tenen els seus McGuffin, i la qüestió de l'Ésser seria el més elaborat d'ells. «Un s'estremeix davant la banalitat del que podria sortir a la llum al final de totes les anàlisis existencials».⁶³ Si el Ser ha acabat sent un McGuffin, la seva revelació ha de veure's condemnada a adoptar la forma kitsch que prenen les revelacions més fonamentals de la vida en els suplementes dels diaris dominicals, en els quals persones que ho han passat malament en la vida transmeten històries de superació a través de missatges com que cal viure cada dia l'existència com si fos l'últim, que la veritat és a l'interior, o que l'adopció d'una posició optimista té el poder de modificar les coses que esdevenen en el nostre entorn. Voler trobar en els diàlegs platònics quelcom així, com una revelació de l'ésser a l'albada de la història de la metafísica, és com veure una pel·lícula de Hitchcock preocupant-se pel contingut del McGuffin en comptes de preocupar-se sobre si Cary Grant besa finalment a Ingrid Bergman. Permetre que la revelació de la suposada fórmula de l'urani a les ampolles de les bodegues de la pel·lícula

62 La metàfora es troba a *Ein Mögliches Seinsverständnis*; cf. Blumenberg 1997: 125.

63 Blumenberg 1997: 126.

Notorius ens aparti per un moment del drama de les tortures psicològiques que es fan a la protagonista, és tenir un gust cinematogràfic esbiaixat. Probablement, la restauració dels principis metodològics de la interpretació de la forma dialògica platònica per part del professor Jordi Sales i Coderch ens permeti restaurar una noció de fenomenologia dramàtica, la fonamentació de la qual restauri totes les possibilitats contingudes en ella com a motor de reflexió sobre la situació de la filosofia en el nostre moment present.

BIBLIOGRAFIA

- Barbaras, R. (ed.) (2011) *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*. París: Mimesis.
- Blumenberg, H. (1997) *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis.
- Bosch-Veciana, A. (2003) *Amistat i unitat en el Lisis de Plató*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- ; Monserrat, J. (eds.) (2007-2010) *Philosophy and Dialogue: Studies on Plato's Dialogues*. 2 vols. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions / Societat Catalana de Filosofia.
- (2013) *Imatge-Mirada-Paraula: dos estudis a l'entorn del món platònic*. Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull.
- (2014) *Lectures gregues*. Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull.
- Casasampera, J. (2017) *Una aportació a la fenomenologia dramàtica: Plató, Jan Patočka, Vaclav Havel*. Tesi doctoral. Departament de Filosofia, Universitat de Barcelona.
- Derrida, J. (1967) *Le voix et le phénomène*. París: PUF.
- Fink, E. (2004) *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Munic: Verlag Karl Alber Studienausgabe.
- Gabriel, M. (2013) *Warum es die Welt gibt nicht*. Berlín: Ullstein Buchverlage.
- Gaiser, K. (1963) *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- González, J. (1997) «Qüestió del “què” i qüestió del “qui” en l'*Eutidem* platònic». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 9: 27-37.
- (2012) «Lebenswelt». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 23: 155-169.
- ; Ibáñez Puig, X.; Montserrat Capella, M.; Ros, J.; Ramírez Asencio, J. (2015) «El mestratge de Jordi Sales». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 26: 135-152.

- ; Pereña, F. (trs.) (2016) «Presentació», dins *E. Husserl: Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 11-29.
- (2017) «El diálogo platónico como fenomenología dramática: un ejercicio de aplicación a través de una lectura comparada de las situaciones iniciales del Eutidemo, el Menón y el Menéxeno». *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* 3: 105-124.
- Heidegger, M. (1977) *Sein und Zeit*. Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann (GA, Band 2).
- (1992) *Platon: Sophistes*. Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann (GA, Band 19).
- (1994) *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann (GA, Band 17).
- Housset, E. (2000) *Husserl et l'énigme du monde*. París: Seuil.
- Husserl, E. (1956) *Hua VII, Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (ed. R. Boehm). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1959) *Hua VIII, Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (ed. R. Boehm). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1968) *Hua IX, Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (ed. W. Biemel). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1970) *Hua XI, Philosophie der Arithmetik* (ed. L. Eley). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1973) *Hua XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (ed. I. Kern). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1975) *Hua XVIII, Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik* (ed. E. Holenstein). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1976a) *Hua III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (ed. K. Schuhmann). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1976b) *Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (ed. W. Biemel). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1984) *Hua XIX, Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (ed. U. Panzer). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (1991) *Hua I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (ed. S. Strasser). La Haia: Martinus Nijhoff.
- (2008) *Hua XXXIX, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (ed. R. Sowa). Dordrecht: Springer.

- Ibáñez-Puig, X. (2007) *Lectura del Teetet: saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- ; Monserrat J. (2016) «Jordi Sales i Coderch», dins A. Lastra (ed.), *Leo Strauss y otros compañeros de Platón = Ápeiron. Estudios de filosofía* 4 (2016): 225-235.
- Ingarden, R. (1960) *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kahn, Ch. H. (1988) «Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues». *The Journal of Philosophy* 85/10: 541-549.
- Monserrat, J. (1999) *El Polític de Plató: la gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- (ed.) (2002) *Hermenèutica i platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- (2007) *Estranys, setciències i pentatletes: cinc estudis de filosofia política clàssica*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- (ed.) (2010) *Josep Pla: una aproximació a filosofia de la matemàtica grega des d'un punt de vista matemàtic. De Tales de Milet als Elements d'Euclides*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions / Societat Catalana de Filosofia.
- ; Torres, B. (eds.) (2011) *Aristòtil lector de Plató: incursions en el Fileb platònic*. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia / Institut d'Estudis Catalans.
- (2012) *Al margen del Político de Platón*. Barcelona: EAU.
- Lévinas, E. (1994) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: J. Vrin.
- Partenie, C.; Rockmore, T. (2005) *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Patočka, J. (1991) *Platón y Europa*. Barcelona: Península.
- (1992) *Introduction a la phénoménologie de Husserl*. Grenoble: J. Millon.
- Perler, D. (ed.) (2001) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden / Boston: Brill.
- Puchner, M. (2010) *The Drama of Ideas: Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Nova York: Oxford University Press.
- Reale, G. (2003) *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milà: Vita e Pensiero.
- Rodríguez, R. (1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Rosen, S. (1967) *Plato's Symposium*. New Haven: Yale University Press.
- (1983) *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. New Haven: Yale University Press.
- Sales, J. (1990-1991) «El fracàs de l'ideal husserlià de la filosofia com a ciència estricta». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 4: 47-58.
- (1990a) *Coneixement i situació*. Barcelona: PPU.
- ; Monserrat, J. (1990 b) *Introducció a la lectura de Leo Strauss*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

- (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos.
- (1996) *Estudis sobre l'ensenyament platònic II: A la flama del vi (El convit platònic, filosofia de la transmissió)*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- ; Monserrat, J. (eds.) (2008) *Hermenèutica i Modernitat*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- (2014a) *Coneixement i situació*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. [Segona edició, revisada de l'original de 1990]
- (2014b) *La captivitat inadvertida*. Barcelona: Galerada.
- (2018) *Escrits sobre la filosofia catalana*. Barcelona: Galerada.
- Serrano de Haro, A. (1990) *Fenomenología trascendental y ontología*. Tesi doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. [Col. Tesis Doctorales, n.º 301/90]
- Sorabji, R. (1991) «From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality», dins J. Annas et al. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Supplementary Volume). Oxford: Oxford Clarendon Press, 227-259.
- Spiegelberg, H. (1997) «Intention and Intentionality in the Scholastics, Brentano and Husserl», dins L. MacAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 108-127.
- Strauss, L. (1983) *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1988) *Persecution and the Art of Writing*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- Szlezák, Th. (1997) *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Universidad.
- Walton, R. (2015) *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades / Universidad San Buenaventura Cali.