

Identificació d'individus

El treball que se m'ha demanat per a aquest número monogràfic de *Revista de Occidente* havia de versar sobre Filosofia Analítica, però afortunadament el criteri del compilador, Alfredo Deaño, és suficientment ampli com per permetre'm evadir-ne els tòpics habituals. La reincidència hermenèutica en qüestions propedèutiques i metodològiques fa sempre ferum de beateria, amb les inevitables seqüeles de dogmatisme i paralització de la imaginació filosòfica, les quals constitueixen justament l'antítesi de la missió de l'anomenada filosofia analítica. El sentit últim de les *Philosophical Investigations* és la crítica a tot dogmatisme i molt específicament al dogmatisme d'una filosofia —el positivisme lògic, la filosofia de Russell i el *Tractatus*— que es presentava com una filosofia, o filosofies, fonamentalment crítiques.

La qüestió de la llibertat de la imaginació filosòfica és, s'ha de reconèixer, més complexa. Molt sovint s'ha interpretat la filosofia analítica, i especialment Wittgenstein, com una filosofia terapèutica que té el propòsit decidit d'eliminar una vegada per totes els problemes filosòfics; sens dubte aquesta interpretació no està mancada de raó, però és absolutament incompleta. En els anys quaranta i primers cinquanta el positivisme, que sí que havia tingut un marcat caràcter terapèutic i negador del *sentit* de la imaginació filosòfica, encara influïa poderosament tot i que no-

més fos com a marc de plantejament de les qüestions. De fet Wittgenstein continua mantenint que la filosofia és una activitat, que la filosofia «deixa les coses com són»... Però així com el positivisme defensà la unitat del mètode terapèutic (anàlisi lògica del llenguatge), Wittgenstein rebutja obertament aquesta tesi: no hi ha una sola dieta en filosofia, altrament n'hi ha tantes, de dietes, com malalties, i això implica una preeminència de l'anàlisi sobre la teràpia; o, dit d'una altra manera, que la dieta requereix una detallada anàlisi prèvia de la qüestió que detecte el fons del problema. Això suposa, al meu parer, un canvi tan important que hom podria dir que la filosofia analítica deixa de ser terapèutica.

Cal afegir-hi, d'una banda, que la teràpia de Wittgenstein s'adreça fonamentalment contra algunes tesis que havien afirmat especialment Russell i ell mateix: l'essencialisme lògic, la primacia ontològica d'allò simple inherent a l'atomisme lògic, el solipsisme... I aquestes qüestions, que són per a ell rellevants, no les *dissol* com a tals qüestions sinó que rebutja les solucions anteriors i en proposa de noves d'acord amb la seua nova filosofia del llenguatge. D'altra banda, cal afegir també, com ja he dit en una altra ocasió, que no és possible de fer una teràpia sense una elaboració teòrica prèvia. Em sembla més d'acord, doncs, amb la filosofia analítica dedicar-se a anàlisis que comporten elaboració filosòfica, que no donar-hi voltes i més voltes al sentit de la filosofia.

Confesse que acabe de caure, en els paràgrafs anteriors, en el mateix error que al principi vaig qualificar de beateria. Perdó pel meu pecat. En qualsevol cas crec que es tracta d'un pecat venial, si més no si s'ha de jutjar per la brevetat, i no serà mereixedor de les penes de l'infern especialment destinat als filòsofs analítics, aquell infern d'escolasticisme i tecnocràcia que, amb tant d'afany, ens estan creant alguns terrorífics jutges.

La qüestió que em propose de tractar, la identificació d'individus, pertany a l'àmbit de la teoria del coneixement, ja que el procés d'identificació és un procés cognitiu. Com identifiquem els individus i quins són els individus a partir dels quals el nostre coneixement del món són els

dos problemes implícits en la qüestió enunciada. Però ambdues qüestions, lluny de ser separades, estan íntimament relacionades: admetem com a individus aquells que podem identificar com a tals o, si es vol, identifiquem aquells individus de què partim en la nostra elaboració cognitiva. La identificació d'individus no opera des del buit, sinó des d'un marc teòric que admet com a individus les entitats que complequen determinades condicions definides per la teoria.

El fet que el nostre coneixement, fins i tot el d'allò individual, és teòric va ser ja constatat per Leibniz en dir que només «les bèsties són purament empíriques»; però, no és el coneixement d'allò individual justament la base empírica de tot coneixement?, no s'ha dit nombroses vegades que l'experiència solament ens proporciona coneixements singulars i que l'aportació teòrica sols és necessària per justificar la generalitat? Si fos així, i així ho han cregut els filòsofs empiristes, clàssics o actuals, l'estructura del coneixement d'individus es confondria amb l'estructura de l'experiència, tot identificant allò individual amb les dades de l'experiència. Tanmateix, de dades pures, sense mediatització de teoria, només en tenen les bèsties; en el coneixement humà qualsevol dada és una dada interpretada, seleccionada i estructurada ja en un cos teòric: el nostre coneixement del món exterior és una teoria sobre el món exterior. El fet que el coneixement científic és una teoria avui no admet dubtes, però el que vull fer notar és que també l'anomenat coneixement quotidià, o vulgar, o la imatge ingènua o espontània del món també és una teoria, només que no es tracta d'una teoria elaborada per un grup de científics (o homes vulgars o ingenus, en aquest cas), sinó que és una teoria que heretem i mitjançant la qual concebem el món.

La identificació de particulars no és, doncs, un acte d'experiència pur i simple, sinó un compromís teòric amb la realitat, però no es tracta d'un compromís individual sinó d'un compromís social. Els objectes que formen el món no són aquells esperits purs del *Tractatus* en relació biunívoca amb els elements simples d'un pensament també lògicament pur; els objectes que el formen són aquells de què la societat pot fer-se càrrec per mitjà del llenguatge i de la

conducta: són, per tant, entitats que pertanyen a una teoria socialitzada. La identificació d'un individu, segons que ha posat en relleu Wittgenstein, té lloc dins d'un joc de llenguatge, és a dir, dins d'una forma (social) de vida.

No ha estat aquesta, tanmateix, la tradició empirista. L'empirisme sempre ha intentat l'explicació del coneixement humà des dels seus elements més simples, tot admetent, en conseqüència, com a individus els pretesos elements simples de la percepció sensible. Aquesta reducció d'allò complex a allò simple ha acomplert al llarg de totes les formes d'empirisme, des de l'empirisme clàssic fins al Cercle de Viena, tres funcions: explicar el mecanisme dels processos cognitius per via de construcció a partir de la percepció sensible; justificar, si s'escau, el valor de veritat dels nostres coneixements; i finalment, i com a conseqüència dels anteriors, marcar els límits del poder cognitiu de l'enteniment humà. Però aquestes exigències gnoseològiques comporten uns compromisos ontològics que s'allunyen molt del món que acceptem el comú dels mortals en la nostra comprensió teoricopràctica de la realitat.

La investigació gnoseològica procedeix en primer lloc a la recerca d'àtoms que, com a elements simples, són les peces de què és format tot el nostre coneixement, i els correlatius d'aquells àtoms gnoseològics són els simples ontològics de què és format el món. La identificació d'individus, per a l'empirisme, és l'aïllament analític dels actes d'experiència, ja que els individus són simplement els correlatius d'aquests actes singulars d'experiència.

No tinc cap dubte que la identificació d'individus té lloc sempre per mitjà de l'experiència i, conseqüentment, o bé elaborem una ontologia i una teoria del coneixement empiristes o bé correm el perill de relliscar pels pendents del misticisme, l'irracionalisme... i d'altres formes de presumpta soteriologia. Però dissortadament els termes «empíric» i «experiència» són massa confusos i estan massa allunyats de la nostra experiència. En fer l'intent d'explicar el coneixement d'acord amb els seus elements més simples, l'experiència es descompon en uns elements teòrics, fruit de l'anàlisi, dels quals no tenim experiència, mentre que les ex-

periències que realment tenim no es consideren com a actes d'experiència sinó com a resultats complexos i elaborats, no experimentats ells mateixos. Qualsevol persona pot pensar espontàniament i científica que sap per experiència que «aquesta taula és rectangular» o «el sucre es dissol en el cafè» són enunciats vertaders; doncs bé, l'empirista dirà que ni un enunciat ni l'altre són resultats directes d'experiència, sinó productes elaborats, ja que es tracta de fenòmens complexos. No experimentem, diuen, «taula», «sucre», «cafè»..., sinó determinats colors, olors, sabors... que són els elements de què és format el nostre coneixement d'aquells objectes. Del que es tracta ací és de l'ambivalència del concepte d'experiència, i, com que aquest concepte és clau per a la determinació dels individus, té repercussions respecte del mateix concepte teòric d'individu.

Permeteu-me un incís wittgensteinià: quins són els elements simples d'un escaquer?: el blanc i el negre?, cadascuna de les caselles?, les rutes que poden seguir les peces?, els materials de què puga estar fet?, és el blanc mateix un element simple o ho serien cadascun dels colors de l'arc de Sant Martí? Només pot preguntar-se per allò simple dins d'un determinat context pragmàtic, dintre d'un determinat joc de llenguatge. *L'individu depèn del context pragmàtic des del qual se l'identifique.* El mateix procés d'identificació és un procés pragmàtic.

Després d'aquest incís, i si tornem a reprendre el nostre tema, resulta que l'ambivalència (o polivalència) no és solament del concepte d'experiència, sinó també del concepte ontològic d'individu, del concepte gnoseològic d'element del coneixement i, en tot cas, del mateix concepte d'anàlisi. Si anàlisi és descomposició, la tasca de la filosofia analítica serà descompondre els conceptes complexos acrítics que formen el nostre coneixement del món en els seus elements simples, però si anàlisi significa, per exemple, aclariment, llavors lluny de descompondre el concepte la seua comesa serà la d'exposar la multiplicitat mateixa de conceptes que constitueixen el significat d'un terme i la de prohibir la generalització (l'«ànsia de generalitat» de què parlava Wittgenstein) sia per via d'unitat conceptual, sia per via d'uni-

tat d'anàlisi (la tesi del *Tractatus* que una proposició té una única anàlisi). Potser caldria concloure, tot seguint Ferrater Mora, que l'expressió «filosofia analítica» no passa de ser una etiqueta còmoda (1974), però el fet és que si més no en les seues opcions més generals l'adopció d'un tipus d'anàlisi o d'un altre comporta compromisos. La història ha demostrat repetidament que el mètode en filosofia no és neutral. Tal com entenia Wittgenstein l'anàlisi al *Tractatus* el món era la totalitat dels fets, i els fets eren atòmics o eren combinacions lògiques de fets atòmics, i els individus (els objectes) sols són identificats com a constituents d'aquests fets atòmics. D'acord amb les *Philosophical Investigations*, tanmateix, el significat d'un nom no depèn de la seua anàlisi lògica, sinó del seu ús en un context pragmàtic determinat, i per tant individu és allò que és identificable en aquest context pragmàtic. El mètode, torne a dir, no és neutral, sinó que té importants implicacions ontològiques.

El problema del que s'entén per individus del nostre univers depèn, doncs, del mètode que s'adopti en l'anàlisi filosòfica, del concepte d'experiència de què es parteix i, al capdavall, de com s'intente d'explicar el coneixement humà. Però, i aquest és un altre dels tòpics entesos malament de l'anomenada filosofia analítica, pot l'anàlisi *filosòfica* destruir el nostre compromís ontològic natural?, pot el *filòsof* negar el món que coneix com a home per afirmar un altre món que diu que coneix com a filòsof? Altrament dit: tenen sentit les alternatives idealista, fenomenista, solipsista...? No hi ha prou raons perquè allò que com a homes normals considerem entitats singulars del nostre univers, taules, arbres, pedres..., com a filòsofs ens vegem forçats a considerar-ho construcció del nostre procés cognitiu. El que falla en aquest cas és la teoria del coneixement i no el coneixement mateix. És clar que una altra cosa molt distinta és el que la ciència diga sobre la composició i l'estructura d'aquelles entitats singulars del nostre món quotidià, però aquesta és una qüestió, generalment malentesa i que mereix una detallada anàlisi, en què no puc entrar perquè s'allunya de l'entrellat d'exposició i de raonament

en què em trobe; els problemes relatius a l'explicació científica demanarien que l'anàlisi anés per uns altres camins.

Semblaria que explicar fos sinònim de reduir: a la reducció del món quotidià a un món d'entitats subatòmiques que opera la física, caldria afegir la reducció d'aquell món a àtoms epistemològics com a elements simples del coneixement i, conseqüentment, de la nostra construcció teòrica del món. Però en adoptar com a criteri metodològic la reducció ens veiem abocats a definir un tipus d'entitats postulades per la teoria epistemològica, unes entitats que a la llarga pretenen d'imposar-se amb més dret que les coses i els fenòmens de què hem partit. La conseqüència d'aquest procés metodològic és que el món de què partim, el món de l'experiència quotidiana, s'esvaeix o, millor encara, es destrueix en nom d'un món filosòfic. La tesi de Wittgenstein que la filosofia deixa les coses com són vol dir que la filosofia pot pretendre d'explicar el món que coneixem però no substituir aquest món per un altre de més fonamental. La filosofia no és una ciència; la filosofia no explica (= no redueix, no substitueix), sinó que descriu allò que coneixem.

Si en l'intent d'explicar el nostre coneixement del món seguim el procediment analític de cercar els elements simples ens veiem forçats a no admetre com a individus del món els objectes amb els quals quotidianament ensopeguem, les coses que comunament usem i que constitueixen els objectes de referència del nostre llenguatge; ens veiem *metodològicament* forçats a reduir aquest coneixement de coses a uns altres elements més bàsics, més simples, sia les dades sensorials sia els objectes ontològics simples que ocorren en els fets atòmics.

Per rebutjar aquesta conclusió cal refusar l'equivalència ontològica en filosofia entre l'explicació i la reducció: l'explicació no és la substitució dels objectes coneguts per uns elements teòrics, fruit de l'anàlisi, dels quals no podem dir que són *coneguts*, i que ens introdueixen en la relliscosa qüestió del solipsisme; explicar en filosofia és descriure com coneixem, en aquest cas, els objectes que de fet coneixem que són els objectes que fem servir, amb què vivim i als quals ens referim en la nostra comunicació lingüística.

El fons de la qüestió pel que fa a l'abast de l'explicació filosòfica té a veure amb allò que entenem per «conèixer», atès que el sentit de «conèixer» té implicacions ontològiques, val a dir: de com analitzem l'ús d'aquest terme depèn què admetem com a objecte conegut. Justament per aquesta raó em permetré una esquemàtica anàlisi sobre l'ús del terme «conèixer» amb la finalitat d'elaborar una explicació de la identificació de particulars.

Els dos termes fonamentals amb què ens referim a l'execució de la capacitat cognitiva humana són els verbs «saber» i «conèixer»; a cap d'ells no els convenen com a objecte les entitats que sovint són concebudes com a bàsiques, les dades sensorials. Són d'ús normal expressions com ara «conec aquell subjecte», «sé que aquesta taula és rectangular», «x coneix València», «x sap d'història»,... però no són d'ús habitual ni inhabitual «jo conec la sensació de roig» ni «x coneix la sensació auditiva *p*». Sí que té sentit el fet de dir, tanmateix, «jo sé que si mire l'objecte *x* tindrà una sensació de roig»; noteu que, a l'estructura d'aquesta expressió, «tenir una sensació» apareix com a conseqüent d'un antecedent en què hom parla de coses, d'objectes.

Una anàlisi dels termes «saber» i «conèixer» ens pot posar en la pista d'un empirisme realista. Quina diferència hi ha entre el fet de dir «jo conec en Joan» i el fet de dir «jo sé que en Joan és estudiós»? Sembla evident que usem la primera expressió per referir-nos a un coneixement directe, mentre que reservem la segona per al coneixement de propietats o de característiques aïllades. Hom pot conèixer en Joan i no saber si és estudiós o no ho és, o si d'infant va tenir la pallola o no; i, sens dubte, es pot saber d'algú que tingué la pallola d'infant sense conèixer-lo. De moment podríem traure la conclusió que «saber» i «conèixer» es refereixen a dues estructures distintes del coneixement humà. Pel que fa al coneixement de persones reservem el terme «conèixer» per al *tracte* directe i el terme «saber» per a l'anàlisi o la informació al voltant de característiques de l'individu, però quan el tracte directe ja no és possible llavors torna a aparèixer el terme «conèixer» com a resultat global del saber: d'un especialista en Aristòtil que sap moltes coses

sobre l'Estagirita sí que podem dir normalment que coneix molt bé Aristòtil; ací la identificació directa esdevé coneixement global.

Encara que és aviat per traure conseqüències, ja podem aventurar que «conèixer» fa referència a la identificació directa de l'objecte individual, quan aquesta identificació és possible, o a la identificació mitjançant descripcions, sabers, quan la identificació directa no és possible. Tothom sap que els francesos a l'acte de presentar una persona a una altra li diuen «faire la connaissance». Saber, altrament, fa referència a les característiques que descriuen un objecte, les seues propietats, les lleis del seu comportament. Amb la finalitat d'evitar equívocs, s'haurien de fer dues puntualitzacions a aquesta conclusió provisional: 1) que estic referint-me només al coneixement d'individus, la qual cosa no implica que el terme «conèixer» pugua usar-se en altres *jocs de llenguatge* que no comporten aquesta identificació directa (podem conèixer bé el segle XVIII, o la matemàtica babilònica), encara que per a una anàlisi completa es podrien resseguir els *aires de família* de la multiplicitat d'usos de «conèixer»; i 2) que el que fins ara s'ha dit no implica en absolut cap jerarquització, ni per descomptat cap font especial, la intuïció o el que siga, de coneixement que ens fes conèixer més autènticament els objectes.

Podem extrapolar aquests resultats, amb les puntualitzacions explicitades, i aplicar-los en general al nostre coneixement del món exterior? És clar que el wittgensteinianisme estricte prohibeix la generalització (cal evitar l'«ànsia de generalitat» deia l'autor dels *Quaderns Blau i Marró*), però no és menys clar que el mateix Wittgenstein va sucumbir a les generalitzacions, i no podia ser d'una altra manera d'acord amb el concepte d'anàlisi adés esmentat. No hi veig, doncs, que estiga vedada l'elaboració teòrica a l'anàlisi filosòfica.

M'he referit fins ara al coneixement de persones; caldrà veure, abans de generalitzar les conclusions, què passa amb el coneixement dels objectes del món exterior. És clar, quant a això, que no usem el terme «conèixer» per referir-nos al nostre coneixement dels objectes del món exterior; sembla com si aquest terme estigués reservat només per a

objectes complexos que no s'identifiquen d'una sola ullada. Les persones, al coneixement de les quals ens referim preferentment amb el verb «conèixer», són objectes complexos, difícils d'identificar, però les pedres i els arbres són objectes que s'identifiquen d'una sola ullada: amb ells no necessitem «faire la connaissance». Tanmateix, tot i que no parlem del coneixement d'aquests objectes, sí que parlem de vegades del seu reconeixement: reconec aquesta taula com la mateixa que hi havia ací ahir i fins i tot l'any passat, reconec un determinat arbre com el mateix sota el qual vaig descansar en una altra ocasió en què passejava pel mateix camí. No parlem de conèixer els objectes però sí de reconèixer-los en una segona ocasió en què els veiem. Aquest reconeixement representa bé un coneixement previ bé una adequada descripció definida que ens permeta de reconèixer-los en ensopegar-hi.

Podem distingir ací dos nivells d'identificació. El primer és un nivell d'identificació feble, general, en el qual dintre d'un camp perceptiu identifiquem determinades parcel·les com a objectes individuals, com a entitats singulars; diem, tot referint-nos a aquestes parcel·les, «això és una taula», «això és una pedra», «això és un gos»... La identificació no és pertinent ací només per l'ús del predicat atribuït, ja que es tracta d'un predicat que convé a molts objectes, sinó també per l'ús d'«això» que l'assenyala com un objecte unitari. Però alhora, com ja va indicar Hegel, «això» és una forma de singularització que serveix per a tots els objectes.

La identificació d'objectes requereix un segon nivell en què els objectes es reconeixen com «sent el mateix x que...». Ací l'objecte resulta plenament identificat precisament perquè amb el reconeixement té lloc la seua singularització. En dir «aquesta taula és la mateixa que hi havia ací ahir» s'opera una doble identificació: amb l'expressió «aquesta taula» pressupose ja la seua singularització com a objecte, i amb l'expressió «és la mateixa que hi havia ací ahir» la reidentificació com un objecte permanent, el mateix...

Quina funció fan les descripcions, els sabers, en el nostre coneixement del món exterior? Diem que « x sap que aquesta taula és rectangular» o que « x sap que el gos d'en Joan és molt gran»; en ambdós casos es tracta d'un saber al vol-

tant d'objectes coneguts, identificats i reidentificats, o si més no identificables en circumstàncies adients: el seu coneixement, en el sentit explicitat d'aquest terme, ha de ser almenys possible. Sabem que el sucre és soluble, la qual cosa implica que *coneixem* un objecte que identifiquem com a sucre; sabem que el cim Aneto fa 3.404 m. d'alçària i això implica que si més no amb una adequada descripció el podríem reconèixer i que almenys algú l'ha identificat com un objecte singular que té, entre d'altres, la característica d'una determinada alçària. Sabem coses d'objectes ja coneguts, i en aquests sabers rau el coneixement científic. Encara més, de vegades, freqüents en la investigació científica, es pot arribar a la inferència d'un objecte no conegut a partir de determinats sabers, i en aquests casos la confirmació que la inferència és correcta s'obté per mitjà del coneixement directe de l'objecte (és el conegut cas del descobriment del planeta Neptú). És clar que hi ha objectes que postula la ciència dels quals no sembla possible un coneixement directe i, per tant, dels quals no podria parlar-se d'una identificació, però justament aquesta és la raó de la discussió que encara mantenen els metodòlegs sobre l'estatus de les entitats teòriques: les dificultats respecte de la determinació del seu caràcter ontològic obeeix al fet que no se sotmeten a l'esquema general d'identificació d'individus que opera en el coneixement humà. A part d'això, aquesta qüestió concreta requereix una anàlisi detallada que no m'és possible d'abordar ara.

Si acceptem, doncs, aquesta doble estructura del nostre coneixement, identificació i descripció, procedeix d'analitzar ara quina d'ambdues és prèvia o fonamentant. A primera vista podria semblar que ambdues es necessiten mútuament: no identifiquem un objecte sinó per mitjà de determinades característiques que podem descriure d'ell; i no podem descriure un objecte si prèviament no el tenim identificat com a tal objecte. En aquest cas identificar i descriure serien dues cares de la mateixa moneda: es podria dir que sabem coses sobre els objectes coneguts i que coneixem els objectes dels quals sabem coses. Cap d'ambdues estructures no seria, doncs, prèvia o fonamentant; encara més, si fos

així, la mateixa pregunta mancaria de sentit. Tanmateix, crec que la pregunta pot formular-se en uns altres termes en els quals no només adquireix sentit sinó que a més ens permetrà d'avançar en l'anàlisi del conèixer identificador. És clar que tot conèixer identificador procedeix per característiques observables —com si no podríem reidentificar un objecte com a «ell mateix»?—, però llavors el problema que es planteja és el de com destacar un conjunt de característiques observables com a definidores d'un objecte.

El concepte de característica observable és massa ampli com per a només per ell mateix identificar parcel·les del nostre camp perceptiu com a objectes. Si considerem —la qual cosa no és totalment exacta però ens serveix per als nostres propòsits analítics— que quan obrim els ulls veiem un conjunt de formes acolorides, o taques acolorides, com es vulga: en virtut de què reunim aquestes formes acolorides en unitats independents les unes de les altres, com definint objectes independents? Imaginem que ens trobem davant d'un camp de taronges amb un determinat angle de perspectiva i que obrim els ulls i veiem un conjunt continu de superfícies acolorides, unes de diferents tonalitats de verd, d'altres de diferents tonalitats de taronja, unes altres de marró...; imaginem-nos també que els qui ens trobem en aquesta situació som uns pocs robinsons que tenim un llenguatge molt elemental en què no entren termes com ara «arbres», «taronges», «fulles», «troncs», «branques», etcètera, però sí que disposem d'un llenguatge de colors; és molt possible, aleshores, que amb el temps, una vegada instal·lats en aquest mitjà, arribaríem a enriquir el nostre llenguatge amb termes com ara els anteriors o semblants, i així passaríem a veure les superfícies acolorides del nostre camp perceptiu com a superfícies de determinats objectes. Com explicaríem el pas d'aquell primer camp perceptiu en el qual encara cap objecte no és identificat a l'altre camp perceptiu en què els colors i les formes són vistes ja com a característiques amb les quals identifiquem aquells objectes?

La noció, comuna a l'anàlisi filosòfica, de característica observable em sembla insuficient per explicar aquest pas atès que aquest concepte tendeix ja a ser característica d'al-

guna cosa: la mateixa categoria de característica observable està postulant una categoria d'objecte del qual siga característica, i el que pretenc de dilucidar és com sorgeix la identificació de l'objecte o, més ben dit, com sorgiria en aquest hipotètic cas.

A més a més, les característiques observables no són prou no solament perquè impliquen ja el concepte d'objecte, sinó, i el que és potser més important, perquè aquestes característiques per elles mateixes no expliquen el fet que resulten pertinents per a la identificació de l'objecte: ni totes les taronges són iguals per poder ser identificades com a taronges, ni ho són les branques, etcètera. El color i la forma són pertinents però dins d'uns marges imprecisos en els quals s'admeten variacions que no perjudiquen la identificació de l'objecte: les regles del nostre llenguatge, deia Wittgenstein en parlar precisament dels criteris definidors, no són regles estrictes, però també és cert que normalment el nostre llenguatge funciona en la tasca d'identificar les coses de què parlem. El fet és que aquesta actitud contemplativa de què he parlat no explica suficientment la laxitud de les característiques observables.

La percepció, en el procés d'identificació d'objectes, no opera des del buit, per la senzilla raó que no som mers contempladors de l'univers. La percepció és la contemplació d'un individu actiu, i la praxi humana és un element primari del nostre contacte amb el món. Hom podria dir, si no es malinterpretés pel seu regust kantianà, que la praxi fa la funció sintètica d'unir les diferents característiques perceptives en la unitat de l'objecte. Els nostres robinsons de l'exemple anterior destacarien els objectes respecte del seu entorn a mesura que la seua praxi en aquell món d'objectes ho fes necessari, i distingirien el tronc, les branques, les fulles, les taronges, etc. a mesura que la conducta pràctica fes necessàries aquestes distincions. Aquestes distincions es plasmen en noms o en perífrasis adequades.

Sobre la base d'aquestes necessitats pràctiques es destaquen les característiques observables pertinents per a la identificació d'objectes: determinada forma, mida, color, gust... seran característiques d'un objecte o d'un conjunt

d'objectes que les exigències de la pràctica dels nostres robinsons identifica com a tal cosa. Això no vol dir que hi haja un món misteriós de praxi previ al de la percepció sensorial; no es tracta d'allò previ en l'ordre temporal, sinó d'un element del nostre procés de coneixement d'objectes que és fonamental en la identificació d'aquests. Wittgenstein recorria a la comuna conducta de la humanitat per interpretar un llenguatge desconegut, i deia també que la regularitat de conducta era la base de la regularitat lingüística; aquesta tesi general aplicada al problema de la identificació *regular* d'objectes implica aquesta funció identificadora de la praxi que fonamenta la funció referencial dels noms. Per això els noms són rètols que posem a les coses.

Les característiques observables, com he dit abans, impliquen ja la categoria d'objecte, perquè són sempre característiques d'objectes. La praxi, en el sentit més general del terme, la manipulació, l'ús de les coses és la que fonamenta aquesta categoria i la que explica el fet que les característiques siguin sempre percebudes com a característiques d'objectes.

M'havia plantejat la qüestió de decidir quina d'ambdues estructures del coneixement, la identificació i la descripció, és prèvia o fonamentant. Encara que a primera vista semblava que es tractava de dues cares de la mateixa moneda, ara podem concloure que atès que la identificació de l'objecte està guiada pels imperatius de la praxi humana, i que aquesta identificació és la que converteix les característiques observables en pertinents per a la descripció de l'objecte, de qualsevol manera la identificació és un nivell previ o fonamentant del coneixement humà. Altrament dit: el conèixer possibilita el saber.

Precisament en discutir el concepte d'element simple que ha representat un paper tan important al *Tractatus* i a la filosofia atomista de Bertrand Russell, diu Wittgenstein: «Denominar i descriure no es troben pas a *un mateix* nivell: denominar és una preparació per a la descripció» (*Investigacions filosòfiques*, p. 49). És en aquest sentit que la identificació és prèvia a la descripció: es descriu el que ja ha estat identificat, la qual cosa implica que el nivell d'identificació és previ (preparatori) al descriptiu. I justament quan es

tracta de determinar què és allò simple, quins són els elements individuals del món que poden ser anomenats en aquest nivell previ al de la descripció, ja havíem vist que aquesta pregunta només pot formular-se dintre d'un context pragmàtic, la qual cosa implica que el procés d'identificació d'individus és un procés pragmàtic.

Però no es tracta que la praxi constitueca una ontologia essencialista, fixa, definitiva; no es tracta de substituir els objectes del *Tractatus*, els simples lògics, per una mena de simples pragmàtics; «depèn —com diu Hampshire— dels nostres interessos permanents i comuns, i de les formes de la nostra vida social que tendim a singularitzar un tipus o un altre d'objectes en el nostre llenguatge com a objectes constants de referència», però «la realitat per ella mateixa no posa límits. El límit és posat per les necessitats pràctiques canviants i pel desenvolupament de nous poders i de noves formes de vida social.»¹ La preeminència de la pragmàtica no significa un mer canvi d'una ontologia semàntica per una ontologia pragmàtica, sinó que representa un canvi en el mateix concepte d'individu; se substitueix l'individu teòric simple per l'individu identificat de què partim en el desenvolupament del nostre coneixement descriptiu (i explicatiu). En partir d'una actitud contemplativa es consideren individus els elements simples de la percepció i construccions els objectes amb què *ensopeguem* al món; pense, altrament, que precisament aquells individus són construccions teòriques, i que les coses són entitats singulars des de les quals muntem el nostre coneixement.

Enfront del programa empirista que parteix de la distinció, en termes russellians, entre coneixement directe i coneixement per descripció, em sembla més bàsica per tal d'explicar el coneixement humà la distinció entre el conèixer identificador i el saber descriptiu. El conèixer identificador és de naturalesa fonamentalment pràctica i no especulativa, no analitza sinó que usa, percep l'objecte com a *un*

¹ HAMPSHIRE 1959, pp. 20 i 31, respectivament. El fet d'haver portat ací Hampshire a col·locació no implica que jo estiga d'acord globalment amb les seues anàlisis de la qüestió.

perquè es tracta d'un objecte davant del qual tenim determinades conductes, o possibilitats de conducta; un objecte que apareix com a individu, particular bàsic, en les pautes de la nostra conducta individual i social. El saber descriptiu, altrament, parteix ja d'aquella identificació primària d'objectes i els analitza, tracta d'explicar-se'n l'estructura, les lleis de comportament, etc.; i és ací, en el saber, on tenen lloc les construccions teòriques.

Vol dir això que el nostre coneixement d'individus no és teòric, en el sentit que no pertany al si d'una teoria? Si el coneixement d'individus no fos relatiu a una teoria es tractaria, sens dubte, d'un coneixement absolut, però no és així. La identificació d'individus pertany al si d'una teoria i hi és relatiu: la teoria que la praxi social ha creat i que constitueix el corpus teòric del llenguatge ordinari; però aquesta no és una teoria elaborada en el marc d'una activitat investigadora, sinó que és la teoria que, estructurada en el llenguatge ordinari, aprenem en el mateix procés d'aprenentatge del llenguatge, un procés que està al mateix nivell que la nostra ordenació pràctica del món que ens envolta.

L'activitat filosòfica no consisteix tant a elaborar una teoria sobre el coneixement, la realitat, o ambdós, com a elucidar l'estructura categorial de la teoria que tenim incorporada, tot entenent l'estructura categorial de manera que no només inclou categories sinó també principis i la lògica de la teoria².

Els individus que acceptem, els individus que coneixem, són doncs conseqüència d'un compromís ontològic, però aquest compromís, que és sens dubte un compromís realista, està avalat no tant per consideracions analítiques sobre el nostre coneixement com per les estructures del nostre comportament social. És per això que el llenguatge, que és un art social, com diu Quine, o una forma de vida, en paraules de Wittgenstein, implica ja un compromís realista.

Potser l'anàlisi que he fet de la qüestió proposada al començament, del principi d'individuació en definitiva, no és un exemple gaire ortodox de filosofia analítica, però crec que la filosofia, analítica o no, no entén d'ortodòxies.

² Vegeu BLASCO 1973a (pp. 33-46 d'aquest volum).

Josep Lluís Blasco

La nau del coneixement

Edició a cura
de Jesús Alcolea i Xavier Sierra

editorial afers
Catarroja – Barcelona – Palma
2004

Director de la col·lecció
Agustí Colomines i Companys

És rigorosament prohibida, sense l'autorització escrita dels titulars del «copyright», sota les sancions establertes a la llei, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic i la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec públics.

primera edició: març 2004
© hereus de Josep Lluís Blasco Estellés
© de les traduccions: Vicent Baggetto
© d'aquesta edició: Editorial Afers
apartat de correus 267
46470 Catarroja (País Valencià)
e-mail: afers@provicom.com
<http://www.provicom.com/afers>
disseny de la col·lecció: Rosa Muñoz
fotografia de la solapa: Empar Saràbia
imprès: Impremta Palàcios
Sueca (País Valencià)
ISBN: 84-95916-23-1
ISBN: 84-370-5903-8
dipòsit legal: V-1356-2004

Índex

Presentació	9
Nota editorial	13
Un jove filòsof analític	15
La recepció de la filosofia analítica a Espanya	17
Anàlisi categorial	33
Identificació d'individus	47
<i>Lògica materialista</i> de Galvano della Volpe	63
Lectures	75
Descartes i el fonamentisme epistemològic	77
Els límits de l'empirisme. A propòsit de Kant i de Russell	96
Solipsisme i transcendentalitat en el <i>Tractatus</i>	113
La teoria del coneixement en el <i>Tractatus</i>	124
El positivisme lògic	138
Wittgenstein: filosofia del llenguatge	159
Compromís òntic i relativitat ontològica	173
El sentit de l'ontologia en W. V. O. Quine	191
La nova epistemologia	203
Epistemologia empirista sense dogmes	205
Reflexions sobre el problema de la veritat	214
El sentit de l'epistemologia conceptual	225
Problemes epistemològics dels condicionants pre-lingüístics	240

T. S. Kuhn. Lògica o sociologia de la investigació científica?	261
Ciència i racionalitat	270
Mètode analític i transcendentalitat	275
Entre la raó teòrica i la raó pràctica	293
Joan Fuster i la Il·lustració	295
Reflexions crítiques sobre alguns problemes epistemològics del materialisme dialèctic	303
La llibertat de la raó	311
Poder, estat i identitat a la societat global	334
Epíleg: el futur de la filosofia	355
Què serà de la filosofia en el segle XXI?	357
Sir Karl R. Popper	363
Bibliografia de Josep Lluís Blasco Estellés	367
Referències bibliogràfiques	379
Índex onomàstic	395
Índex	399