

Autoconeixement

0. INTRODUCCIO I DELIMITACIO DEL TEMA

El problema del jo apareix en el pensament modern sota tres aspectes:

1. Autoconsciència: es tracta de la reflexivitat del conèixer, la qual reflexivitat es converteix en model privilegiat de veritat.
2. Trascendentalitat: el jo transcendental garantitza la veritat objectiva, però el «si mateix» deixa d'ésser «si mateix» per a esdevenir una estructura lògico-trascendental.
3. El jo empíric: no es tracta, en aquest cas, de la funció cognitiva del jo (per això no és ni l'autoconsciència ni la transcendentalitat) sinó de *com coneixem el jo*, o millor com ens coneixem; és el que els anglesos anomenen *self-knowledge*.

La Teoria del Coneixement elabora criteris respecte dels objectes del món exterior, ¿i respecte «l'objecte» (el jo) del món interior? La filosofia moderna al convertir el jo, fonamentalment des de Kant, en categoria epistemològica (= autoconsciència, transcendentalitat) ha plantejat una dualitat ja viva en Descartes: el jo epistemològic i el jo «epistemologitzat» (= conegut).

Deixant de banda el problema psicològic, que no és de la meua competència, el que em propose en aquesta ponència és abordar el problema epistemològic-ontològic respecte del jo: quin és el referent del «jo», com s'autoidentifica el jo, etc.

En síntesi: coneixem objectes del món exterior i els *acceptem* com a objectes individuals; coneixem el jo (potser també altres jos), ¿els *acceptem* com a objectes individuals?

1. LES DUES TRADICIONS

La filosofia moderna ens ha legat dues respostes a aquesta qüestió: la que podem anomenar tradició cartesiana que considera el jo com una substància bàsica, i la tradició empirista que considera el jo com un constructe.

El jo com a bàsic: la tradició cartesiana

En Descartes els distints aspectes del jo apareixen encara confosos entre si: l'autoconsciència, l'inici de transcendentalitat (o com a mínim l'ésser model de veritat) i el jo com a substància, el jo que és i que es coneix.

Sense pretendre entrar en exègesi de Descartes, vaig a senyalar les línies generals de la tesi del jo com a bàsic en el cartesianisme.

1. És en Descartes on apareix el problema del «jo»; abans serà la persona, l'individu, l'home, etc., però Descartes fa del pronom personal «jo» centre d'investigació filosòfica.
2. El «jo» es configura en primer lloc com a «autoconsciència», com a estructura del saber i el pensar; jo que dubte, sent, vullc... *pense*. En definitiva, el saber implica saber que se sap.

3. Eixa característica d'autoconsciència, reflexivitat, li confereix caràcter constituïent i obri el camí cap a la transcendentalitat, bé que eixe camí no el recorre ni de lluny Descartes.

4. El jo en Descartes és eminentment «entitat», i per tant la *entitat-subjecte*, l'individu: el jo que viu, imagina, sent, vol i *per tant pensa*.

5. Eixa veritat, la pròpia existència, es converteix en veritat fonamental, model de veritat, en una concepció fonamentalista del coneixement.

6. Eixa veritat del jo és doble: és veritat que existeix, i és veritat que és una cosa pensant.

És evident que en Descartes es barregen aspectes d'autoconsciència cognoscent (la reflexivitat del conèixer: el que coneix, coneix que coneix), aspectes de fonamentació de la veritat, amb l'aquiescència divina (i així s'obri el camí cap a la transcendentalitat, que consagrarà la finitud com a element integrant de l'objectivitat, eliminant així la referència a Deu), i el subjecte empíric, el jo humà, l'ànima, el «mi mateix» que Descartes concedeix com *res cogitans*, i en qualsevol cas com *res, substància, individu*.

Descartes es pregunta: «sense dificultat jo he pensat que jo era un home. Però ¿què és un home?» Dues qüestions es plantegen aquí: per una banda em reconec com a individu humà, i per altra banda he de definir què és ser humà (*res cogitans*), rebutjant la definició aristotèlica d'animal racional ja que és descriptiva en sentit russellià, i buscant una definició epistemològicament bàsica: *res cogitans*.

En la tradició cartesiana s'ha arribat a esborrar el «jo» i a reduir-lo a una funció cognitivo-transcendental. D'això és directament responsable Kant, i és un clar exponent més recent Husserl quan afirma:

«Para mí, yo que medito, el cual al estar y permanecer en la èpokhé se pone a sí mismo exclusivamente como fundamento de validez de todas las vivencias y fundamentos objetivos, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos.»

«Por la èpokhé fenomenológica yo reduzco mi yo natural y humano y mi vida psíquica —el reino de mi *experiencia psicológica de mí mismo*— a mi yo fenomenológico-transcendental, al reino de la *experiencia fenomenológico-transcendental de mí mismo*.» (2).

El «jo» ha desaparegut per a convertir-se en una funció gnoseològica. Aquesta és una forma de presentar-se el problema central de la filosofia moderna: no enllaçar raó teòrica i raó pràctica, epistemologia i acció, el jo que *sap i pensa* i el jo que *decideix i actua*.

El jo com a constructe: la tradició empirista

Front al cartesianisme que concep el jo com una substància, com «particular bàsic», en l'enguatge d'Strawson, l'empirisme concep el jo, com tots els demés objectes, com un constructe: el problema del «jo» és un cas del problema general de la substància, però amb sèries matisacions que veurem.

La regla d'or ontològico-epistemològica de l'empirisme l'ha formulada amb magistral precisió B. Russell:

«Sempre que sigui possible, les construccions lògiques hauran de substituir a les entitats inferides» (3).

Aquesta regla te la seua vessant epistemològica, en tant que ordena substituir la inferència per les construccions, i la seua vessant ontològica en tant que els constructes, a diferència de les inferències, no impliquen cap compromís ontològic, i permeten a l'empirisme ésser fidel a la màxima d'Ockam: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Dit en termes tècnics russellians, els constructes són reduïbles, per teoria de les descripcions, a predicats i analitzables en termes predicatius (¿poden haver predicats sense subjectes?, tornarem sobre aquest punt); les inferències, però, impliquen entitats.

Amb aquesta regla en la ment, Hume concep el «jo» com un *constructe*, i inicia així la tradi-

ció moderna de l'empirisme; malgrat que, com veurem, tinga els seus dubtes.
Simplificant, la tesi empirista podria estar exposada en els següents textos trets del

Treatise

1. «Hi ha alguns filòsofs que imaginem que nosaltres som en tot moment conscients d'allò que anomenem el nostre JO; que nosaltres sentim la seua existència i la seua continuïtat en l'existència; i estem segurs, més enllà de l'evidència d'una demostració, ensems de la seua perfecta identitat i simplicitat» (4).

2. «...no tenim idea del jo, de la manera que aquesta ha estat aquí explicada.

Car ¿de quina impressió podria derivar-se aquesta idea?... No pot, en conseqüència, ésser derivada la idea del jo de ninguna d'aquestes impressions, ni de cap altra; i consegüentment no hi ha tal idea» (5).

3. «Per la meua part, quan més íntimament entre en el que anome *mi mateix*, sempre tope amb alguna percepció particular o altra, de calor o fred, llum o ombra, amor o odi, dolor o plaer» (6).

4. «... puc aventurar-me a afirmar de la resta de la humanitat que ells no són res sinó un feix o col·lecció de diferents percepcions, que es succeeixen una a l'altra amb una rapidesa inconcebible i que estan en perpetu fluxe i moviment» (7).

5. «La ment és un tipus de teatre en el qual diverses percepcions apareixen successivament... Propiament no hi ha en ella ni *simplicitat* en un temps, ni *identitat* en diferents temps (8).

Sense pretendre fer exègesi de Hume, dels seus textos podem extreure el model d'argument empirista:

1. Hi ha filòsofs que sostenen que son íntimament conscients de:

- L'existència del jo,
- la seua continuïtat,
- la seua identitat,
- la seua simplicitat,

2. No tenim cap *idea* del jo (¿de quina impressió es derivaria?).

3. L'auto-consciència empírica (el «mi mateix») sols consisteix en percepcions particulars: sols consisteix en els seus *predicats*.

4. El jo és un feix o col·lecció de percepcions: el subjecte no és sinó un *constructe* de predicats. Sobre l'ús de Hume dels mots «bundle» (feix), «heap» (munt, manoll), o «collection» (col·lecció) que pot haver constituït un problema per als exègetes, no val la pena que ens detinguem; en qualsevol cas, el jo és un *constructe*, més o menys bé construït.

5. En conseqüència, ni la simplicitat, ni la identitat poden predicar-se de la ment: són dues de les notes exigides pels filòsofs; cal advertir, tanmateix, que les altres dues, *existència* i *continuitat* no han estat rebutjades en l'argumentació.

Aquest és l'esquema general de l'argument empirista.

És conegut que Hume va dubtar al respecte i va acceptar el «jo» com *impressio i idea*, en el llibre II del *Treatise*; així, entre altres textos, trobem:

«Es evident que la idea, o millor la impressió de nosaltres mateixos ens és sempre íntimament present, i que la nostra consciència ens dona tan vívament una concepció de la nostra pròpia persona, que no és possible imaginar cap altra cosa que vaja en aquest respecte més enllà» (9).

I és que quan es tracta d'estructures gnoseològiques hom pot apel·lar a constructes, però quan es tracta de l'acció o la passió difícilment un *constructe actua* o *sofreix*.

És sabut, per acabar amb Hume, que ell mateix demanà el «privilegi de l'escèptic» per a no pronunciar-se davant el dilema de dos principis incompatibles i irrenunciabls tots dos.

«Breument, hi ha dos principis que jo no puc fer consistens, ni està en el meu poder renunciar a cap d'ells, és a dir: *que totes les nostres percepcions distintes són existències distintes, i que la ment mai no percebeix ninguna conexió real entre existències distintes*. Si les nostres percepcions tingueren inheció en alguna cosa simple i individual, o la ment percebera alguna conexió real entre elles, no hi hauria cap dificultat en l'assumpte. Per la meua part dec pregar el privilegi d'un escèptic, i confesse que aquesta dificultat és massa àrdua per al meu enteniment» (10).

No se si Hume fou ja conscient que el jo és un *constructe impossible*. Això és el que intentaré provar, i defensar així la tesi que la teoria empirista del jo és «un dogma del empirisme» (o almenys un corolari del 2ón dogma de Quine).

Abans de criticar, però, el dogma anunciat vaig a exposar un altre model d'empirisme constructiu més pròxim a nosaltres i que torna a reproduir les vacil·lacions humeanes. Em refresc a Bertrand Russell...

B. Russell

Russell ha sistematitzat una distinció epistemològica fonamental: *Knowledge by acquaintance*, i *Knowledge by description*, distinció d' ampla base en la teoria del coneixement i d'evidents repercussions ontològiques, i davant del jo Russell ha dubtant en el mateix sentit que Hume, bé que sense arribar a acollir-se al benefici de l'escèptic. El dubte consisteix en si acceptar que el jo és objecte de *Knowledge by acquaintance* o no: en el primer cas el jo seria un *singular bàsic*, en el segon cas un *constructe*...

En un article primerenc, «*Knowledge by acquaintance and knowledge by description*» (inclòs en *Misticisme i lògica*, la traducció catalana del qual no segueix per incorrecta) s'inclina Russell pel coneixement directe (*acquaintance*) d'ú mateix: «car sembla necessari o suposar que jo tinc coneixement directe de mi mateix, i que llavors «jo» no precisa definició, perquè només és el nom propi d'un cert objecte, o bé trobar alguna altra anàlisi de l'autoconsciència» (11).

Tanmateix el prejudici empirista el menà a negar el coneixement directe del «jo» i reduir-lo humanament a una construcció. Vejam al respecte les següents tesis de Russell:

1. «...la paraula "jo", tal i com és comunament emprada, deu substituir a una descripció; no pot ser un veritable nom propi en el sentit lògic, ja que els vertaders noms propis sòlament poden éser assignats a objectes dels quals tenim coneixement directe» (12).

2. El monisme neutral consisteix en el mètode de partir de les *experiències* com «entitats bàsiques» i des d'elles *construir* tant els subjectes, els *jos*, com els objectes, les *coses*.

3. Prejudici empirista: «Podem distinguir la sensació de la percepció tot diguent que la primera ens dóna *particulars*, mentre que la darrera ens dóna *fets*; en aquest cas, la introspecció està formada totalment per percepcions, no per sensacions» (13).

No hi ha *acquaintance* (familiaritat, coneixença) amb nosaltres mateixos, però per un pur dogma, perquè no ens autopresentem com a *particulars*, sinó com a *fets*. Però, ¿hi ha, o pot haver, *fets sense particulars, constructes sense elements?*; tornaré sobre aquesta qüestió.

4. Russell reconeix aquest greu problema de l'empirisme reclamant *postulats d'inferència* que limiten el criteri de la construcció i intenten fonamentar la inferència.

Pel que respecta a la persona (i alhora a l'objecte), «de manera que no implique el concepte de «substància»... el postulat pot ser...

«Donat qualsevol esdeveniment A, succeeix molt sovint que en qualsevol temps pròxim existeix en algun lloc pròxim un esdeveniment molt semblant a A» (14).

El problema que cal plantejar, per tal de cloure aquest apartat de la tradició empirista, és

per què un empirista postula una llei (o regla) de «quasi-permanència» i és reticent a postular (inferir) un jo? L'empirista no es capaç d'acceptar que *som individus*, encara que seria capaç d'acceptar una norma que explicara la nostra *individualitat* (singularitat, identitat, ésser el mateix...). Accepta constructes i normes de construcció però no individus. El jo és el resultat (el conjunt, el constructe, ...) de les *meues* experiències, que són les úniques entitats acceptades.

Per últim senyalar que Gilbert Ryle en *The Concept of Mind* segueix sense apartar-se ni un pèl de la metodologia empirista, sòlament que en lloc de diluir el jo en un feix d'experiències, el resol en un feix de disposicions, sense aclarir què són ni de qui són les disposicions. Així doncs no crec que avançarem res detenint-nos en l'obra de Ryle.

II. INSUFICIÈNCIES DE L'EMPIRISME

L'argument empirista podria formular-se, segons Chisholm (15), de la següent forma:

1. Jo no puc ser dirèctament conscient de cap objecte, a menys que l'objecte siga una impressió.
2. Jo no soc una impressió.
3. Jo no puc ser dirèctament conscient de mi mateix.

L'argument és correcte: la conclusió se'n segueix de les premisses. També sembla que la segona premissa és indubitable: jo *tinc* impressions, però jo no *soc* una impressió. El problema és la primera premissa que el mateix Hume formula així en l'*Abstract*: «No coneixem res sinó qualitats i percepcions particulars. Respecte a la nostra idea de qualsevol cos, una bresquilla, per eixemple, és sols la idea d'un sabor particular, color, figura, tamany, consistència, etc. Així la nostra idea de qualsevol ment és solament la de percepcions particulars, sense la noció de cap cosa a la qual anomenem substància, siga simple o composta» (16).

D'avant d'aquesta formulació tan clara de la primera premissa vull fer els següents comentaris.

1. En la noció d'un cos, la bresquilla de Hume, hi ha una nota de la qual l'anàlisi de Hume no dona explicació: la mateixitat: és la *mateixa* bresquilla que és dolça, de color rosat, de forma esfèrica, etc. No percebem (o sentim) la dolçor, sinó el sabor dolç d'*aquesta* bresquilla (i «aquest», com vorem després, té certes particularitats semàntiques semblants al «jo»). Així ho ha vist el Teòfil leibnitià quan afirma:

«... d'antuvi nosaltres concebim diversos predicats d'un mateix subjecte, i aquests mots metafòrics de *suport* o de *substratum* no signifiquen més que això de manera que jo no veig per què s'hi planteja la dificultat.», i unes línies més avant segueix: «Així, prendre les qualitats o altres termes abstractes com allò més senzill, i els concrets com allò més difícil és, m'atrevesc a dir, *nodum quaerere in scirpo* (cercar el nus en el jonc) i capgirar les coses» (17).

2. D'el que es tracta, doncs, en la premissa de l'argument empirista és de si les impressions són afeccions d'un subjecte o són entitats elles mateixes. Si no hi ha *coses*, les qualitats no poden ésser qualitats-de, i esdevenen entitats elles mateixes. Si no hi ha subjecte, jo, del qual les impressions siguen impressions (impressions d'un jo), aleshores les impressions esdevenen les úniques entitats de les quals es disposa per a elaborar els constructes.

3. El que acabe de dir es veu clar en l'esquema del monisme neutral russellià. Si el monisme neutral hagués de contestar a la pregunta ontològica quineana (bé que previament se la formula Russell al final de les conferències sobre «atomisme lògic») ¿què hi ha?, diria que *hi ha* fets d'experiència, hi ha experiències, sense subjectes ni objectes de dites experiències, aquests els construïm des d'aquelles. En aques sentit ha dit Russell: «La nostra teoria manté que quan som conscients de tindre experiència d'un objecte O, la dada és el fet «quelcom està familiaritzat amb O». El subjecte apareix ací no en la seua capacitat individual, sinó com una «variable aparent»; així doncs, aquest fet pot ser una dada malgrat la incapacitat d'ésser familiaritzats amb el subjecte». I segueix: «Si és cert, com ho sembla, que els subjectes no ens són donats

per familiaritat, es segueix que res no pot ésser conegut respecte de la seua naturalesa intrínseca. No podem conèixer, per exemple, que siguen quelcom de diferent de la matèria, ni que no ho siguen (...). Es segueix que les dades psíquiques —al menys aquelles que són cognitives— no consisteixen en particulars, sinó en certs fets (és a dir, en *allò que afirmen certes proposicions*), i en *relacions*, és a dir familiaritat i certes altres relacions que presuposen la familiaritat» (18).

Cal observar en els textos citats que Russell parteix de fets («allò que afirmen les proposicions»), de relacions, però rebutja els «particulars». Tanmateix, 1) els fets, si no són fets que esdevenen a particulars, ¿què son?; i 2) les relacions, si no relacionen a particulars, ¿què son? Em permet de citar a aquest respecte un text de Frege que no per platònic era menys *realista* que els empiristes:

«El prado y las ranas en él, el sol que lo ilumina, estan allí, es lo mismo si lo miro o no; pero la impresión sensible de lo verde que yo tengo existe sólo a través de mí; yo soy su portador. Nos parece absurdo que un dolor, un estado de ánimo, un deseo anden independientemente por el mundo sin un portador. Una sensación es imposible sin alguien que la experimente. El mundo interior tiene como supuesto a uno, del que él es mundo interior» (19).

En el mateix sentit s'expressava Russell quan en *The Problems of Philosophy* acceptava el coneixement per familiar (directe) del jo: «conec directament una dada dels sentits». És difícil vore com podríem conèixer aquesta veritat ni tan sols comprendre el que significa, si no tinguérem el coneixement d'allò que anomenem "jo". No sembla necessari suposar que tingam el coneixement directe (per familiaritat) d'una persona més o menys permanent, la mateixa avui que ahir, però és precis que tingam el coneixement directe d'aquella cosa —siga quina siga la seua naturalesa— que veu el sol i té un coneixement directe de les dades sensorials. Així, sembla que és precis que, en algun sentit, tingam un coneixement per familiaritat (directe) de nosaltres mateixos com oposats a les nostres experiències particulars» (20).

La meua conclusió és que la primera premissa de l'argument empirista és si no un tercer dogma de l'empirisme, al menys un corolari important del segon dogma, i per tant, repetint les paraules de Quine «un article de fe»: «que tot enunciat amb sentit és traduïble a un enunciat (vertader o fals) respecte de l'experiència immediata». Si això fos així, l'únic ontolítzable seria l'experiència immediata, sense subjecte ni objecte, i llavors una experiència sense concrets és, com veia Leibniz, una experiència d'abstractes. Així, l'empirisme que té la seua justificació epistemològica i el seu origen històric en el refús de les entitats abstractes, resulta que per un dogma paradòxic sols admet entitats abstractes, reduint els concrets, els individus, a l'estatus de constructes.

Com diu Chisholm: «la nostra idea de "una ment" (si per "una ment" signifiquem, com Hume usualment fa, una persona o un jo) no és una idea sols de "percepcions particulars"... És una idea d'açò que estima o odia, i d'açò que sent calor o fred (i, per supost, de molt més. És a dir, és una idea d'un x tal que x estima o x odia, i tal que x sent calor o x sent fred, etc...)» (21).

La teoria de les descripcions de Russell converteix als subjectes en predicats sincategomàtics, però les variables queden com a subjectes, i les variables tenen valors i eixos valors són individus als quals convenen eixos predicats i fan vertaderes les preposicions d'una teoria, d'un llenguatge (Quine), i entre eixos individus està sense dubte el jo; «jo» i «tu», diu Quine, són termes singulars la referència dels quals són persones (22).

III. UN ARGUMENT SEMANTICO-EPISTEMOLÒGIC

El «jo» apareix freqüentment, com ja je advertit abans, junt a altres termes demostratius, personals i adverbials («tú», «ell», «aquest», «ací», «ara»...), com a termes la referència dels quals és difícil de precisar per variar amb llur ús. Són termes que han rebut diversos noms i ample tractament tant per filòsofs com per lingüistes: s'han anomenat «indicadors», «termes desplaça-

dors», «de referència transeunt», etc. No em vaig a detindre en aquesta qüestió que m'allunyaria del tema. Tan sols vull subratllar una coincidència significativa: Russell els anomena «particulars egocèntrics», i Husserl, el Husserl de les *Investigacions Lògiques*, els anomena «expressions essencialment subjectives i ocasionals», fonent així l'egocentrisme russellià i el transeuntisme de Quine.

Doncs bé, i aquest és el meu argument: que «aquest» siga un particular egocèntric és intel·ligible: el que l'usa amb cada ús delimita l'àmbit de la seua referència, ¿què significa que *jo* siga particular egocèntric? En un sentit trivial que cada individu que l'usa es refereix a ell mateix, però el fonament semàntic d'aquesta referència a sí mateix és, per semàntica egocentrista, que *l'usa ell*: ell és el fonament de la seua referència a si mateix; *jo* sóc el fonament de la referència a *jo* (a mi). Russell ha intentat escapar a aquesta conclusió reduint el «*jo*» a «aquest»: «totes les paraules egocèntriques poden ésser definides en termes d'«aquest». Així: «*jo*» significa «la biografia a la qual pertany açò» (23).

Tanmateix ací trobem si no una paradoxa al menys una circularitat: el «*jo*» es defineix en termes de l'«açò», el qual com a «egocèntric» necessita del «*jo*» per a delimitar la seua referència. Si se'm permet una ironia russelliana seria com si el terme «*jo*» necessitara semànticament de si mateix per a no referir-se a si mateix; és el fantasma de la paradoxa Russell que haurà de resoldre's amb metodologia relativista.

Husserl ha anomenat al «*jo*» expressió «subjectiva ocasional», però com no te el prejudici empirista no intenta reduir-lo a l'«açò». El «*jo*» és un terme singular, com diu Quine, si bé és de referència ocasional (Husserl), o transeunt (Quine), ja que cada subjecte l'utilitza per a referir-se a si mateix; per això és doblement egocèntric: l'utilitza cada si mateix per a referir-se a si mateix. I si el reduïm a predicat, mitjançant els expedients regulatius quineans, els valors de les variables subjecte han de satisfer tots els predicats que descriuen el *jo*, han de ser *jos*, o, segons Quine, *persones*.

IV. AUTOCONEIXEMENT

Tenim un coneixement «by acquaintance» del *jo*: ens sentim afectats per impressions, però no són les impressions com a tals, com a entitats independents, el que coneguem, sinó a nosaltres mateixos afectats per les impressions. Com diu Chisholm, a la pregunta de Hume ¿de quin impressió se'n deriva la idea de *jo*?, cal contestar que de tota impressió, perquè per definició és impressió d'un *jo*: «Si vostés estan ara desperts i conscients, aleshores vostés tenen certes propietats tals que vostés són ara coneguts per vostés mateixos com tenint tals propietats» (24).

Podem definir individu de la següent forma: *c* és una propietat tal que: (1) és possible que existisca un *x* que tinga tal propietat, (2) no és possible que hi haja més d'un *x* que tinga tal propietat alhora (és la condició d'unicitat típica de la teoria russelliana de les descripcions definides).

Com adverteix Chisholm existeix una propietat, la propietat de «ser idèntic amb mi mateix» (que és paral·lela a la mateixitat de la cosa a la qual em refia abans), la qual, egocèntricament delimitada en la seua significació, solament acompleix cada individu; i no hi ha dos individus que puguen complir tal propietat alhora amb la mateixa delimitació semàntica (si la poden complir en temps diferents és el problema de la reencarnació que no ve al cas).

Que hi ha coneixement directe («by acquaintance») de nosaltres mateixos significa, parafrasejant Chisholm, que (1) hi ha un fet que s'autopresenta al subjecte (un fet del qual soc conscient), i (2) hi ha una propietat que el fet de l'autopresentació implica: la mateixitat.

Podem, doncs, concloure: «Cada persona que usa el pronom de primera persona l'usa per a referir-se a ella mateixa, i de tal manera que en aquest ús la seua *Bedeutung* o referència és ella mateixa, i el seu *Sinn* o intenció és la seua pròpia essència individual» (25).

En l'autoconeixement s'han de compaginar el *knowledge by acquaintance* que ens fa pre-

sent la pròpia identitat personal com individu idèntic a sí mateix, i el *knowledge by description* que ens permetrà a partir de predicats del curs de la nostra experiència descriure els nostres sentiments, intencions, etc. Per això pot semblar que el jo s'oculta en el cúmul d'experiències i Sartre ha pogut dir que l'ego és «opac com un objecte» (26) i alhora dir que no és un *x* que estiga més enllà de les experiències: «L'ego no és res més enllà de la totalitat concreta dels estats i de les accions que ell suporta. Sens dubte és transcendent a tots els estats que ell unifica, però no com un *x* abstracte la missió del qual seria solament unificar: més aviat és la totalitat unificada dels estats i de les accions que mai no se deixa reduir a una acció o a un estat» (27).

Però en tant que totalitat que no és un *x* abstracte sino una totalitat concreta («totalitat sintètica indisoluble», diu Sartre), està present en tots i cadascun dels estats i accions; per això a la pregunta de Hume ¿de quina impressió deriva el jo?, cal respondre: de totes, i per això el jo lluny d'ésser *opac* és *translúcid*.

Definir, però la naturalesa del jo és ja funció de l'ontologia.

NOTES

- (1) *Meditacions Metafísiques*, Gallimard, p. 275.
- (2) *Meditaciones Cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, p. 66.
- (3) «Relació de les dades sensibles amb la física», en *Misticisme i Lògica*, trad. cat., Edicions 62, Barcelona, 1869, p. 57; la traducció de l'edició catalana és evidentment errònia i per això ha estat corregida per mi mateix).
- (4) *A Treatise of Human Nature*, edició de Selby-Bigge, p. 251.
- (5) *Id.*, p. 251-252.
- (6) *Id.*, p. 252.
- (7) *Id.*, p. 252.
- (8) *Id.*, p. 253.
- (9) *Id.*, p. 317.
- (10) *Id.*, p. 636.
- (11) P. 214 de l'edició catalana, però amb traducció corregida.
- (12) «On the nature of acquaintance», en *Logic and Knowledge*, London, Allen & Unwin, 1956, p. 164.
- (13) *Id.* p. 165.
- (14) *Human Knowledge, its scope and limits*, London, Allen & Unwin, 1948, Cap. X, Postulat de la quasi-permanència.
- (15) *Person and Object*, Allen & Unwin, London, 1976, p. 38.
- (16) *Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. bilingüe, Teorema, València, 1977, p. 25.
- (17) LEIBNIZ: *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, pp. 185-186.
- (18) B. RUSSELL: «On the nature of acquaintance», loc. cit., pp. 164-165.
- (19) FREGE: «El pensamiento. Una investigación lógica», en *Escritos lógico-semánticos*, Tecnos, p. 145.
- (20) P. 51 de l'edició castellana de Labor.
- (21) CHISHOLM: ob. cit., p. 39.
- (22) Cf. *Palabra y Objeto*, Labor, Barcelona, 1968, p. 182.
- (23) RUSSELL: *An Inquiry into Meaning and Truth*, Penguin Books, 1973, p. 102.
- (24) CHISHOLM: ob. cit., p. 25.
- (25) *Id.*, p. 36.
- (26) SARTRE: *La transcendance de l'ego*. Vrin, Paris, 1966, p. 61.
- (27) *Id.*, p. 57.

Josep Ll. Blasco Estellés
Prof. Agregat de Teoria del Coneixement
Departament de Metafísica
Universitat de València

**Cuadernos
de
Filosofía y Ciencia**

número 4

València - 1983

Edición patrocinada por:

- Alcaldía del Excmo. Ayuntamiento de València.
- Excma. Diputación Provincial de Castelló.
- Excma. Diputación Provincial de València.
- Excma. Conselleria de Cultura, Educación y Ciencia de la Generalitat Valenciana.
- Caixa d'Estalvis de Torrent.

Disseny portada: Modest - Pepa Froilán
Imprimeix: OCMO. Actor Lloréns, 11-bajo
Dipòsit legal: V-1284-1982

Diciembre, 1983
VALENCIA

CUADERNOS DE FILOSOFIA Y CIENCIA



INDICE

PRESENTACION	9
METAFILOSOFIA: Ponencias	
— De qué parlem quan parlem de filosofia? por <i>Antoni Arrufat</i>	13
— Filosofia del conocimiento y «epísteme en Aristóteles». por <i>Jesús Conill</i>	19
— Filosofia y Semiótica. por <i>Jesús García</i>	31
— La ciència en Nietzsche. por <i>J. B. Llinares</i>	37
— La lógica como saber absoluto en Hegel. por <i>Julián Marrades</i>	45
— Apriori, Deducció i Experiència (La Metodología en la Física Cartesiana). por <i>V. Sanfélix y N. Sánchez</i>	57
— El idealismo como metafilosofía. por <i>J. Villacañas</i>	65
METAFILOSOFIA: Comunicaciones	
— La noción de perfil epistemológico de Gastón Bachelard. por <i>J. J. Llácer</i>	79
EPISTEMOLOGIA Y FILOSOFIA DE LA CIENCIA: Ponencias	
— El método axiomático: Hilbert y Gödel. por <i>Jesús Alcolea</i>	85
— Decisión natural: un sistema basado en los análisis de Gentzen y Prawitz. por <i>Rafael Beneyto</i>	95
— Autoconeixement. por <i>Josep Ll. Blasco</i>	105
— Algoritmo para la decisión de la validez de argumentos en la lógica de enunciados. por <i>R. Campos, F. Puertes y S. Sánchez</i>	113
— El problema de la axiomatització de les teoríes científiques en el positivisme logic. por <i>Pascual Casañ</i>	121
— Peter Winch: el problema de la comprensió de les creences primitives. por <i>J. Corbí</i>	129
— Lógica intensional y semántica de lenguajes naturales. por <i>Francisco García</i>	137
— Negaciones en funciones nádicas. por <i>J. M. Lorente</i>	143

— El uso regulador de la idea de «alma» en la <i>Crítica de la Razón Pura</i> . por <i>Fernando Montero</i>	153
— La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes. por <i>J. A. Nicolás</i>	161
— Ciencia y Naturaleza en la modernidad: la metáfora del libro. por <i>Manuel Vázquez</i>	173
— Bases epistemológicas de la teoría de las descripciones. por <i>Francisco Vera</i>	183

EPISTEMOLOGIA Y METAFILOSOFIA DE LA CIENCIA: Comunicaciones

— ¿Es el materialismo una doctrina confusa? por <i>J. Méndez de Vigo</i>	195
— La analiticidad de la aritmética en los «grundlagen» de Frege. por <i>Juan Guanter</i>	197
— Racionalidad e Historia de la Filosofía. por <i>Carlos Moya</i>	203
— La crítica bergsoniana al paralelismo del espacio y del tiempo en Kant. por <i>Jesús Pardo</i>	210
— Una introducción a las definiciones inductivas. por <i>Esther Tormo</i>	215

FILOSOFIA PRACTICA: Ponencias

— Estética y crítica. por <i>Román de la Calle</i>	223
— La estética de la muerte. por <i>Joaquín Calomarde</i>	235
— «Fin» como «telos» y «fin» como función. por <i>Adela Cortina</i>	243
— Filosofía y Poesía en los albores del idealismo alemán. por <i>Anacleto Ferrer</i>	255
— Sinopsis crítica del enfoque moral comúnmente llamado «good reasons approach». por <i>J. R. Moncho</i>	265
— Una introducción a las relaciones entre arte y ciencia. por <i>Diego Ribes</i>	273
— El espejo velado: metáfora de una metafísica. por <i>Rosa M.^a Rodríguez</i>	281

FILOSOFIA PRACTICA: Comunicaciones

— Harold Osborne: Matemáticas y Estética. por <i>M.^a T. Begiristain</i>	289
— El concepto de psicología científica en la filosofía española entre 1850 y 1880. por <i>Pérez Delgado</i>	295
— Reflexiones teóricas acerca de un estudio de los paradigmas de la psicología en España. por <i>Jesús García</i>	301
— Jan Mukarovsky: intento de una estética semiológica. por <i>Amparo Rovira</i>	305

— Literatura y hermenéutica. por <i>Fernando Soler</i>	311
— La dimensión social del arte y el pensamiento libertario. por <i>Carmen Senabre</i>	315
— Arte y ciencia: dos sistemas epistemológicos y semiológicos antitéticos en la obra de Jean Batista Vico. por <i>Amparo Sacares Panblanco</i>	321
DIDACTICA: Ponencias	
— Retos para una didáctica de la Etica y la Filosofía. por <i>Vicent Martínez</i>	327
DIDACTICA: Comunicaciones	
— La ética en el bachillerato. por <i>Josep V. Marqués</i>	337