

L'EVOLUCIÓ FILOSÒFICA DE JOSEP LLUÍS BLASCO *

Xavier Sierra Labrado

IES Joan Fuster (Sueca)

Abstract: In this paper Josep Lluís Blasco's philosophical evolution is expounded. If we leave aside an initial tentative period, during which he studied Whitehead's and Heidegger's metaphysics, Marxism, and analytical philosophy, we can clearly distinguish in it two periods. In the first one, till 1975, he assumed the presuppositions of analytical philosophy of ordinary language, and proceeded with the idea of improving its method, particularly categorical analysis. In the second one, from 1979 on, although still connected to the analytical tradition, he did not join any trend or school, and started his reflection on transcendentalism. With this line, presented as an alternative way to Quine's naturalized epistemology, Blasco thought that it was possible to find an answer to the epistemic status of philosophy.

Keywords: Categorical analysis, category, contemporary Catalan philosophy, philosophy of ordinary language, holism, naturalism, epistemological normativity, Quine, transcendentalism, Whitehead, Wittgenstein.

1. ELS INICIS

EL primer projecte filosòfic de Josep Lluís Blasco va ser fer un estudi comparatiu d'alguns dels principals corrents de la metafísica contemporània. Durant la carrera havia estudiat Heidegger amb Manuel Garrido i les primeres classes que féu a la Facultat de Filosofia i Lletres de València, el curs següent de llicenciar-se (1964-1965), versaven sobre el pensament d'aquell filòsof alemany. La memòria de llicenciatura la dedicà al pensament de Whitehead i la idea que portava en el cap era prosseguir aquesta línia i ampliar-la amb l'estudi de la filosofia analítica i del marxisme. Les traduccions que va fer al català de *Per Marx*, d'Althusser, i de *Llenguatge, veritat i lògica*, d'Ayer –ambdues publicades per l'editorial Garbí el 1969– s'inscriuen en aquest context. Arribà un moment, però, que Blasco s'adonà que li calia modificar el seu pla. Les raons per a fer-ho eren diverses: d'una banda, el projecte era massa ambiciós, massa ampli, l'abocava a la dispersió; d'altra banda, una vegada iniciat l'estudi de la filosofia analítica, es va convèncer de la superioritat d'aquest corrent i s'hi adherí; finalment, un tercer factor en joc té a veure amb les concretes preferències de Blasco dins del corrent analític, és a dir, amb la seua inclinació per la filosofia analítica del llenguatge ordinari i pel pensament del segon Wittgenstein: havia

* Ponència inaugural del XV Congrés Valencià de Filosofia ("Josep Lluís Blasco *in memoriam*"), celebrat a València de l'1 al 3 d'abril del 2004.

descobert un autor que rebutjava qualsevol plantejament metafísic i que, per tant, no s'encabia en el seu esquema inicial. Una bona part dels intèrprets anaven encara més enllà i deien que les anàlisis del segon Wittgenstein erradicaven la filosofia. La qüestió per a Blasco, després d'assumir els pressupòsits de la filosofia analítica del llenguatge ordinari, ja no podia ser, doncs, què tenen de comú i què tenen de diferent els sistemes metafísics contemporanis, sinó aquesta altra: elimina Wittgenstein la filosofia? Per a poder respondre-la elaborà la tesi doctoral –que es titulà *Llenguatge, filosofia i coneixement (Semàntica i metodologia de la filosofia analítica del llenguatge ordinari)*. La defensa a primeries del 1971 i, dos anys més tard, va ser publicada per l'editorial Ariel.

Tothom reconeix que les anàlisis del segon Wittgenstein tenen una funció destructiva, terapèutica: dissoldre els problemes filosòfics –en realitat, pseudoproblemes–, que sorgeixen perquè els filòsofs, en les seues elucubracions, fan un mal ús dels conceptes, s'allunyen de l'ús que tenen els termes en el llenguatge ordinari. Si aquest fos l'únic objectiu de les anàlisis, és clar que el seu assoliment significaria l'eliminació de la filosofia: dissolts tots els pseudoproblemes que ha generat, la filosofia s'acaba. Però Blasco, convençut de la ineliminabilitat dels problemes filosòfics, farà el que ell anomena “un esforç hermenèutic” per trobar, al costat d'aquesta vessant purament negativa del pensament del segon Wittgenstein, una vessant constructiva.

L'argument en què Blasco recolza la seua proposta interpretativa és bastant senzill: no hi pot haver teràpia segura sense una ciència mèdica que la fonamente. Dit d'una altra manera: per catalogar un *ús* com a *mal ús* –dimensió terapèutica– cal una teoria del llenguatge –dimensió constructiva– que justifique aquesta catalogació. I, realment –pensa Blasco–, aquesta teoria del llenguatge existeix, és un fet positiu i constatable en les darreres obres de Wittgenstein. I, si no una “teoria” completa i articulada, almenys hi trobarem uns suggeriments, uns apunts, un esbós de teoria bastit amb metàfores –la caixa d'eines, el barri vell i els eixamples, el laberint de senderes... La concepció wittgensteiniana de l'anàlisi, d'altra banda, tolera perfectament aquestes dues dimensions –terapèutica i constructiva–, perquè l'aclariment dels nostres usos lingüístics –que en això consisteix l'anàlisi–, alhora que ens permet dissoldre els problemes provocats pel mal ús dels termes, contribueix a l'ordenació conceptual i categorial del llenguatge. L'anàlisi del llenguatge ordinari és, doncs, en la seua vessant constructiva, anàlisi categorial.

Així, de les dues escoles en què s'havia escindit la filosofia analítica del llenguatge ordinari després de Wittgenstein –la de Cambridge, que atenia només a l'aspecte terapèutic, i la d'Oxford, que admetia la possibilitat de portar a cap anàlisis constructives i sistemàtiques de l'estructura del llenguatge–, Blasco es decantava clarament per la segona. Trobava molt més interessants les propostes de Ryle, Austin i Strawson que no la barreja d'anàlisi lingüística i psicoanàlisi que feien Wisdom i els altres wittgensteinians de Cambridge.

Ara bé: si la filosofia no és merament dissolució de problemes, sinó que té també una vessant constructiva, quin és l'estatus de la filosofia?

Wittgenstein havia dit en el *Tractatus* que la filosofia no era una ciència i aquesta mateixa tesi la manté en les *Investigacions*. D'altra banda, havia alertat contra els problemes que provoca l'“ànsia de generalitat”. Sembla desprendre's d'aquestes afirmacions que no és possible construir “teories” filosòfiques. Malgrat tot, aquestes “teories” hi són: tant en els textos de Wittgenstein com en els d'alguns dels seus seguidors oxfordians.

Blasco atribueix aquestes tensions a l'afany antiessencialista que dominà els filòsofs del llenguatge ordinari: tots ells provenien de posicions essencialistes (en el *Tractatus*, per exemple, el llenguatge hi té una estructura essencial manifestada per la lògica) i és l'afany de desmarcar-se d'aquesta primera posició el que explica la reticència d'aquests filòsofs davant la construcció de teories. Calia arribar a un punt de conciliació. A parer de Blasco, la filosofia no és una ciència, no interfereix en els camps acoats de la investigació científica, ni les seues anàlisis augmenten el nostre coneixement dels fets. Tanmateix, la filosofia és epistèmicament rellevant en la mesura que ens ajuda a conèixer els esquemes de la nostra comprensió de la realitat; esquemes que són inherents al llenguatge que parlem.

Amb tot, l'interés principal de Blasco en aquest període –període que va des de l'inici de la preparació de la seua tesi sobre la filosofia del llenguatge, l'any 1965, fins al 1975– no serà el problema de l'estatus de la filosofia. En *Llenguatge, filosofia i coneixement* el tracta, però molt per sobre, i només amb la intenció d'acabar amb les reticències davant la dimensió constructiva de les anàlisis. I és interessant remarcar, a més, que llavors rebutja explícitament la solució transcendentalista. Diu:

Tot el nostre coneixement es desenvolupa en el marc de les nostres estructures lingüístiques, per tant, l'anàlisi d'aquestes estructures és en algun sentit *a priori* respecte de les activitats cognitives humanes: “Es pot també donar el nom de ‘filosofia’ a allò que és possible *abans* de tots els descobriments i invencions”. (*Ph. U.*, 126) No tracte d'afirmar que la filosofia tinga, per a Wittgenstein, caràcter transcendental, però sí, almenys, que Wittgenstein no destrueix la filosofia, com acostuma a afirmar-se generalment. (pàg. 175)

Wittgenstein, el segon Wittgenstein, no ha eliminat, doncs, la filosofia. Tot el contrari: ha indicat a la teoria del coneixement un mètode relativament segur, “un mètode –torne a citar Blasco–, que li permetria aventurar hipòtesis explicatives sobre la nostra elaboració conceptual sense allunyar-se gaire dels fets públicament analitzables: els fets lingüístics i les seues estructures” (pàg. 203). Aquest mètode, tanmateix, havia estat tot just suggerit pels filòsofs del llenguatge ordinari o, potser, ni això. Els “jocs de llenguatge” de Wittgenstein o les anàlisis categorials de Ryle eren útils per a dissoldre malentesos generats pel mal ús dels conceptes, però no servien per a revelar l'estructura general del llenguatge. Blasco denuncià aquesta insuficiència en nombrosos escrits d'aquella època.¹ I treballà per cercar-hi remei. En aquest sentit el seu escrit més important és “Anàlisi categorial” –ponència presentada en el III Simposi Internacional de Lògica i Filosofia de la Ciència, celebrat a València el 1971–, on Blasco aprofitava l'estudi que havia fet anys abans del pensament de Whitehead per proposar una ampliació de les anàlisis categorials, de manera que aquestes, a banda de fixar els conceptes més generals i determinar les seues relacions, haguessen d'incloure el que ell anomenava “principis categorials”. Aquests principis eren: els criteris d'identificació de particulars, els principis d'abstracció i subclassificació, els criteris de veritat i de valoració, etc. “No hi ha dubte –diu– que la potència explicativa del sistema categorial es veurà així considerablement augmentada”. Però la ponència del 1971 té encara uns altres mèrits: demostra que el terme “categoria” és indefinible, si més

¹ “Wittgenstein: filosofia del llenguatge” (1971); recensió de “*The Philosophy of Language*, de J. J. Katz” (1971); “Filosofia y lenguaje” (1971) (comentari del llibre *Indagaciones sobre el lenguaje*, de J. Ferrater); recensió d’ “*El lenguaje común*, de V. C. Chapell” (1972); *Lenguaje, filosofía y conocimiento* (1973).

no aïlladament i, sobretot, proposa un mètode. Aquest mètode seria una combinació del mètode d'anàlisi dels "factors de proposició" emprat per Ryle i de les "regles de redundància" de Katz. El mètode dissenyat per Ryle agrupava les expressions en grups co-significatius (pertanyen a un mateix grup aquelles expressions que puc intercanviar en una sentència sense que donen lloc a proposicions absurdes), però aquest mètode no servia per a establir una jerarquia entre els conceptes. Per això, calia completar-lo amb les idees de Katz: en una implicació intensional ("si és fadrí, aleshores és home") el terme més general ocupa sempre el lloc de la dreta.

No tinc constància que el professor Blasco intentés desenvolupar mai una anàlisi categorial completa, o àmplia, del llenguatge ordinari. Però això no vol dir que no es prengué el seu projecte molt seriosament i comencés a treballar-ne alguns aspectes concrets. Entre els "principis categorials" abans esmentats n'hi ha dos –el criteri d'identificació de particulars i el criteri de veritat– que seran analitzats per ell en sengles articles del 1974: "Identificació d'individus" i "Veritat i creença", respectivament. A banda d'aquesta vinculació amb el programa dissenyat en "Anàlisi categorial", aquests dos articles de l'any 74 tenen uns altres punts en comú que mereixen esment: en primer lloc, en tots dos es recorre en algun moment de l'argumentació a l'anàlisi de l'ús habitual de termes epistemològicament rellevants –"conèixer" i "saber", en "Identificació d'individus", i "conèixer" i "creure" en "Veritat i creença"–, recurs, aquest, bastant generalitzat entre els filòsofs del llenguatge ordinari i que té com a base aquell fragment de les *Investigacions filosòfiques* de Wittgenstein que diu: "si les paraules «llenguatge», «experiència», «món», tenen alguna utilització, n'han de tenir una de tan baixa com les paraules «taula», «làmpada», «porta»";² en segon lloc, la conclusió a què s'arribava en els esmentats articles era coincident: calia rebutjar el reduccionisme fenomenista, que defensava la conveniència de reduir el nostre llenguatge d'objectes físics a un llenguatge, epistemològicament més bàsic, en què els termes fessen referència només a dades sensibles. Blasco és taxatiu: "No hi ha prou raons –diu– 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 constructe del nostre procés cognitiu. El que falla en aquest cas és la teoria del coneixement i no el coneixement mateix".³ L'any 1974, Blasco es mostrava convençut que calia reformular l'epistemologia empirista. No abandonar-la, perquè això només podia conduir al misticisme i l'obscurantisme, però sí deixar de banda els intents reduccionistes i donar entrada a l'holisme i el pragmatisme que havien defensat Quine i el segon Wittgenstein. Aquesta convicció va mantenir-la sempre i les crítiques al fenomenisme, ampliades a qualsevol intent reduccionista o fonamentista, juntament amb la vindicació de l'holisme i el pragmatisme, continuarien ocupant un lloc destacat en la seua producció posterior.

Ara bé: entre 1975 i 1979 s'obria un parèntesi en què Blasco, sense abandonar les seues obligacions docents, passaria a dedicar-se intensament a la política (va ser membre del comitè executiu del Partit Socialista d'Alliberament Nacional, PSAN). Quan, transcorregut aquest període, va reprendre la seua producció sobre temes rela-

² No era la primera vegada que Blasco aplicava els mètodes de l'anàlisi del llenguatge ordinari a un terme epistemològicament rellevant. Vegeu l'article "Razón y análisis" (1971).

³ "La identificación de individuos", *Revista de Occidente* (2ª època), XLVI: 138, p. 242. Hi ha una versió catalana d'aquest article: Josep Lluís Blasco: *La nau del coneixement*, València, Afers, 2004, pp. 47-62.

cionats amb l'epistemologia, el seu posicionament filosòfic ja era tot un altre: la seua adhesió als mètodes i als postulats de la filosofia analítica del llenguatge ordinari havien quedat enrere –continuava movent-se dins dels límits de la tradició analítica, però sense adscriure's ja a cap corrent o escola en concret–; d'altra banda, l'obsessió per la vessant constructiva de les anàlisis conceptuals havia estat desplaçada per una nova idea que a partir de llavors ocuparia el centre de les seues reflexions: la transcendentalitat.

2. UN GIR CAP A LA TRANSCENDENTALITAT

Què l'havia portat a aquest gir? Probablement, hi van intervenir diversos factors: l'aprofundiment en el coneixement de Kant, l'estancament de la filosofia del llenguatge ordinari o el predicament que anava adquirint la figura de Quine... Tot hi degué influir.

Quine està present en l'obra de Blasco des de ben aviat. El cita ja en la bibliografia de la seua tesina, l'any 1965. El filòsof nordamericà va visitar València en tres ocasions i Blasco va tenir l'oportunitat de conèixer-lo personalment i de debatre amb ell qüestions filosòfiques. També va traduir al castellà, en col·laboració amb Manuel Garrido, *La relatividad ontológica y otros ensayos* (Tecnos, 1974). En l'article "Un filòsof iconoclasta", del 2001, Blasco recordava aquestes estades de Quine a València:

En la seua primera visita, en el curs 1971-72, ens va donar una conferència a la sala d'actes de la Facultat de Filosofia i Lletres (avui Facultat de Geografia i Història) sobre l'aprenentatge del llenguatge; la segona vegada, en l'any 1973, els professors del Departament de Lògica [recordem que Blasco va pertànyer a aquest departament abans del seu pas al departament de Metafísica] vàrem mantenir dues sessions de debat amb ell, la del matí, restringida, diguem-ne "a porta tancada", per discutir aspectes de la seua obra cabdal, *Paraula i objecte*, i a la tarda una sessió oberta per debatre qüestions de lògica. Un any més tard, l'any 1974, vàrem passar dos dies a Cullera, en la cinquena edició del Simposi de Lògica i Filosofia de la Ciència, discutint matí i tarda estudis crítics que alguns havíem preparat sobre el seu pensament; aquestes ponències, juntament amb les respostes de Quine a cada ponent, han estat publicades per la Universitat de València (*Aspectos de la filosofía de W. V. O. Quine*, València, 1976). (p. 4)

La ponència presentada per Blasco en el Simposi de Cullera es titulava "Decisió ontològica i relativisme ontològic" i és el seu últim escrit de la primera època. El fet que Blasco inaugurés la seua segona etapa també amb un escrit sobre Quine –"El sentit de l'epistemologia en W. V. O. Quine", publicat el 1982– ens permet de veure amb total claredat el gir que havia experimentat el seu pensament.

En tots dos escrits, es valorava molt positivament el canvi introduït per Quine en el plantejament del problema ontològic –substitució de l'ontologia com a discurs de justificació per una ontologia com a discurs al voltant d'una decisió teòrica–, però mentre que en el primer es passava tot seguit a criticar algunes tesis de Quine per la dificultat que representava aplicar-les al llenguatge comú –es demanava, per exemple, a quin llenguatge de fons podríem acudir en el cas d'analitzar els compromisos ontològics del nostre llenguatge ordinari–, en el segon, bona part de l'interès se centrava a mostrar com Quine obria l'ontologia a un plantejament transcendentalista i acabava

amb aquestes paraules: “Generalitat, transcendentalitat i evasivitat són les coordenades del sentit, del mètode i dels límits de l’ontologia de Quine”.⁴ Podem concloure, doncs, que quan redactava el primer escrit Blasco era encara un filòsof analític del llenguatge ordinari, mentre que quan escrigué el segon ja era un filòsof preocupat fonamentalment per l’estatus epistèmic de la filosofia que creia haver intuït una possible sortida a aquest problema en l’acceptació de la transcendentalitat, és a dir, en la consideració de la filosofia com un discurs sobre les condicions *a priori* (no empíriques) del coneixement objectiu.

També en les lectures que va fer Blasco de l’obra de Wittgenstein es poden detectar canvis de perspectiva significatius: en aquesta segona època s’interessarà pel *Tractatus* molt més que no ho havia fet abans. I, naturalment, en farà una lectura en clau kantiana. A més, en la ponència “El sentit de l’epistemologia conceptual”, de l’any 1989, suggerirà també una lectura transcendentalista del segon Wittgenstein, lectura que, recordem-ho, havia estat desestimada en *Llenguatge, filosofia i coneixement*. Pel que fa a la seua posició respecte de Kant, també hi haurà canvis: en els textos de la primera època només hi trobem alguna referència escadussera, com ara en l’article “Anàlisi categorial”, mentre que la segona època és prolífica, tant en escrits que li són íntegrament o parcialment dedicats com en al·lusions.

A banda d’això, en la dècada dels 80, Quine esdevindria per a Blasco el filòsof de referència –desplaçant en aquest sentit el segon Wittgenstein. El considerava el principal responsable del retorn a l’ontologia, que havia caigut en un desprestigi insondable, dins del corrent analític, arran de l’atac neopositivista. I, a més, creia que era el filòsof nordamericà, més que no Popper, qui, amb la tesi holista, havia donat el cop definitiu al fonamentisme.

Al parer de Blasco, Quine no sols havia reobert la porta a l’ontologia, sinó que l’havia millorada. En què consistia aquesta millora? L’ontologia deixava de ser l’acceptació dogmàtica d’uns ens suposadament imposats per la realitat per a esdevenir una investigació sobre els criteris que permeten decidir racionalment, críticament, quins són els ens que acceptem com a existents (Blasco, 1982). I, de la mateixa manera que havia millorat l’ontologia, també havia contribuït –ací juntament amb d’altres– a millorar l’epistemologia, proposant-se l’objectiu de substituir el vell empirisme dogmàtic per un empirisme crític. Articles com ara “Autoconeixement” (1983) o “Els límits de l’empirisme” (1988) tenen com a objectiu mostrar les conseqüències negatives que es deriven de l’assumpció dels dos dogmes criticats per Quine: per l’assumpció del primer dogma, que separa els enunciats en dos tipus irreductibles –analítics a priori i sintètics a posteriori–, l’empirisme no pot retre compte de la necessitat i universalitat dels enunciats matemàtics sense recórrer al platonisme semàntic, que és una posició dogmàtica i –convé remarcar-ho– incoherent amb els mateixos postulats empiristes, ja que comporta l’acceptació d’uns objectes ideals, no aprehensibles empí-

⁴ Blasco es basa per a fer tal afirmació en el paràgraf final de “La relativitat ontològica”, que diu: “La regressió en l’ontologia és remissiva de la regressió ja familiar en la semàntica de la veritat i les nocions connexes –satisfacció, anomenar. Sabem, a partir dels treballs de Tarski, com, en aquest sentit, la semàntica d’una teoria reclama regularment una teoria d’alguna manera més inclusiva. Aquesta semblança potser no hauria de sorprendre’ns, perquè tant l’ontologia com la satisfacció són qüestions de referència. En la seua evasivitat, de qualsevol manera –en la seua buidor una vegada i una altra excepte en relació a un fons més ampli–, ambdues, veritat i ontologia, pot dir-se, en un sentit sobtadament clar i àdhuc tolerant, que pertanyen a la metafísica transcendental” (pp. 90-91).

ricament; per l'assumpció del segon dogma, que exigeix la reductibilitat de tots els enunciats significatius a enunciats sobre l'experiència immediata, l'empirisme no pot explicar ni el jo ni l'objectivitat de l'experiència.

L'empirisme nega, des del punt de vista ontològic, l'entitat, l'objectivitat del jo, el veu com un constructe (un agregat de percepcions, un agregat de fets); però el jo –al parer de Blasco– és un constructe impossible, perquè ¿com pot haver-hi fets sense particulars, constructes sense elements? Des del punt de vista epistemològic, l'empirisme nega que tinguem un coneixement directe del jo (només coneixem directament les sensacions), per tant, el nostre autoconeixement és sempre indirecte, coneixement per descripció; però, llavors, seria impossible retre compte de la identitat d'u mateix, que és un dels elements inescamotejables de l'autoconsciència.

Pel que fa a l'objectivitat de l'experiència, els empiristes no poden explicar el salt des de les sensacions subjectives (única font de coneixement que admeten) a les teories científiques, que expliquen i prediuen els fets i, per tant, tenen validesa objectiva.

Al costat d'aquests articles en què Blasco emula la tasca crítica de Quine, n'hi trobarem d'altres de la mateixa època en què Blasco mostra els avantatges de l'assumpció de l'holisme. Ja he comentat abans el contingut de l'article "El sentit de l'ontologia en W. V. O. Quine" (1982). En "Epistemologia empirista sense dogmes" (1989) i "Reflexions sobre el problema de la veritat" (1990) insisteix en aquesta línia: entre d'altres coses, presenta l'holisme com la superació de la disjuntiva entre una doctrina de la veritat com a correspondència i una doctrina de la veritat com a coherència.

Tanmateix, l'adhesió de Blasco a la filosofia de Quine no serà mai –ni tan sols en la dècada dels vuitanta– una adhesió incondicional. En el mateix article del 1982 en què proclamava les excel·lències del gir donat per Quine a la qüestió ontològica, no s'hi estava d'assenyalar la incoherència que comportava l'admissió de la tesi de la inescrutabilitat de la referència, que impossibilitaria, en darrer terme, la investigació ontològica, i en un article bastant posterior –"Els problemes epistemològics dels condicionants prelingüístics" (1994)– cridava l'atenció sobre els correctius que requeria la tesi de la indeterminació de la traducció. A més, l'adhesió de Blasco, mai no va ser una adhesió excloent. Vull dir que mai no va renunciar a explorar el potencial filosòfic contingut en les obres del segon Wittgenstein. En diversos llocs –com ara en la ponència "El sentit de l'epistemologia conceptual", del 1989– intentarà una conciliació, una complementació d'ambdues filosofies –com ja havia fet abans del 1975, sent aleshores Wittgenstein, i no Quine, el puntal de la seua filosofia.

Amb tot, aquesta "il·lusió" per Quine aniria desinflant-se de mica en mica i, a partir del 1993 –data en què va professar el curs titulat "¿És possible naturalitzar tota l'epistemologia?" en un seminari sobre Intel·ligència Artificial i Filosofia celebrat a València–, les crítiques afecten ja el nucli de la filosofia quineana i no, com fins aleshores, aspectes –diguem-ne– secundaris. L'oposició de Blasco a la proposta de naturalització de l'epistemologia és franca i total. L'intent de fer una lectura transcendentista de l'obra de Quine havia quedat ja molt enrere –de fet, després del 1982 ja no el va repetir. A partir del 1993, Blasco es mostraria convençut que Quine no anava ben orientat. L'orientació, una orientació que Blasco cercava alhora que s'endinsava en l'obra de Quine –i, això, és el que dóna unitat a aquesta segona etapa del pensament de Blasco–, calia cercar-la en un altre lloc: ell havia estat cercant-la, ja des de l'any 1986,

en el vell Kant i en Wittgenstein –tant en el primer, en el Wittgenstein del *Tractatus*, com en el segon, el Wittgenstein de les *Investigacions*.⁵

Per a Quine, holisme i naturalisme anaven associats: si acceptàvem que el coneixement era una mena de xarxa, un tot integrat, si hi havia una unitat i una continuïtat del saber, llavors no era possible separar ciència i filosofia, ni hi havia un saber previ o per damunt de la ciència, una “filosofia primera” en el sentit tradicional. Blasco acceptava l’holisme i les crítiques de Quine al fonamentisme, però s’oposava a la proposta de naturalització, perquè no creia que contribuís a la solució dels problemes que tenia plantejats la filosofia. Al contrari: en creava de nous, perquè el naturalisme, encomanant a una concreta àrea científica (la psicologia) que retés compte del tot de la ciència i, per tant, d’ella mateixa, queia en un cercle viciós, en l’autorreferencialitat, que sempre genera paradoxes. (¿Què passaria, per exemple, si la ciència dictaminés que ella mateixa és falsa? El dictamen seria vertader si i solament si fos fals). A més, el naturalisme no anava ni un pèl més enllà del neopositivisme o la concepció de l’anàlisi com a teràpia pel que feia al que Blasco considerava “la més perillosa de les mancances de la filosofia contemporània”: la impossibilitat de justificar el propi discurs. La teoria del coneixement és una reflexió de la raó sobre ella mateixa amb l’objectiu de determinar fins on arriba el coneixement humà i com pot garantir-se’n l’objectivitat, la qual cosa equival a establir les condicions que ha de satisfer un enunciat o conjunt d’enunciats per a tenir valor de coneixement objectiu. És a dir: l’epistemologia imposa normes. La proposta naturalista, però, no deixa lloc a aquesta normativitat epistemològica en el seu plantejament. Les teories descriuen, expliquen, prediuen fets, però no donen lloc a normes. Una epistemologia naturalitzada, és a dir, una epistemologia reduïda a teoria científica, podria preveure el comportament de la raó, però no ordenar a la raó com ha de comportar-se si vol fer progressar el coneixement (i dictar les normes, no ho oblidem, suposa tenir la llibertat de triar-les –aspecte que Blasco desenvoluparia en “La llibertat de la raó”).

De les dues tesis en què se sustenta la proposta naturalista de Quine –l’afirmació de la unitat de ciència i filosofia i la negació d’una “filosofia primera”, entesa com a projecte de fonamentar el coneixement humà–, Blasco rebutjaria de ple la primera i faria importants matisacions a la segona: ciència i filosofia són –i han de seguir sent– àmbits separats; pel que fa a la “filosofia primera”, per bé que cal rebutjar la dèria de cercar els fonaments absoluts del coneixement humà, sempre serà legítim de reflexionar sobre les condicions que fan possible aquest coneixement. El mètode transcendent, que és l’opció triada per Blasco per a fer front a la proposta naturalista de Quine, compleix aquests dos requisits: amb la distinció que fa entre coneixement objectiu i coneixement transcendent, separa clarament la ciència de la filosofia i, en tant que s’autoconcep com una reflexió sobre les condicions a priori del coneixement objectiu, fa un lloc en el seu plantejament a una “filosofia primera” sense caure, per això, en el fonamentisme.

Per tal de defensar la seua opció metodològica, Blasco va utilitzar fins quatre arguments diferents:

⁵ Fites significatives d’aquest procés indagatori sobre el sentit de la transcendentalitat són els articles: “Solipsisme i transcendentalitat en el *Tractatus*” (1986), on compara el transcendentalisme del primer Wittgenstein amb el de Kant; “El sentit de l’epistemologia conceptual” (1991), on suggereix una lectura transcendentalista del segon Wittgenstein, i “Mètode analític i transcendentalista” (1996), en què posa de relleu la incomprensió generalitzada de la transcendentalitat a l’interior del corrent analític. Tots aquests articles han estat inclosos en el volum *La nau del coneixement*, València, Afers, 2004.

En primer lloc, mirà de demostrar que el transcendentalisme no té els inconvenients del fonamentisme ni del naturalisme. No concep la tasca de la reflexió filosòfica com una reducció de tot el coneixement a un conjunt d'enunciats indubtables. Tampoc no corre el perill de caure en circularitat, perquè distingeix l'àmbit de la filosofia de l'àmbit de la ciència. I, a més a més, en tant que concep l'epistemologia com una reflexió sobre la ciència des de fora de la ciència, pot retre compte de la normativitat epistemològica. “La nau –diu Blasco– no pot entrar mai en dic sec, però el filòsof ha de poder contemplar-la des de fora per propiciar una anàlisi de conjunt sobre el funcionament i poder així elaborar consells (normes epistemològiques) perquè la nau no s'enfonse” (*T. C.* p. 33).

En segon lloc, Blasco assenyalà que el mètode transcendental és compatible amb les diferents propostes de l'epistemologia contemporània, perquè ni abraça totes les tasques de l'epistemologia, sinó que deixa lloc a d'altres tipus d'investigació (com ara l'anàlisi lògica de les teories científiques, que proposava el neopositivisme, o l'anàlisi empírica dels processos cognitius, que proposa actualment el naturalisme), ni per la seua mateixa naturalesa li es permés, al mètode transcendental, conduir a una posició dogmàtica i excloent. Si admetem que la filosofia no és coneixement objectiu, no podem esperar-ne solucions definitives ni excloure d'entrada cap aportació, vinga d'on vinga.

En tercer lloc, va fer servir un argument d'autoritat. “Es tracta –diu en l'article “Mètode analític i transcendentalitat”, del 1996– [...] de com acostar-nos als problemes, epistemològics en aquest cas, que ultrapassen els límits de la raó, però que, si rememorem Wittgenstein i Kant, cal plantejar per tal de fixar, si aquesta *activitat* és possible, els límits de la raó” (p. 42). Cal, doncs, “rememorar” Wittgenstein i Kant, els més importants precedents en la utilització del mètode transcendental.⁶

Finalment, en quart lloc, s'aplicà a demostrar que el discurs transcendental és ineliminable. I la prova és que es manifesta en la filosofia dels mateixos que el pretenien negar. Així, els neopositivistes, que només acceptaven la lògica i la ciència empírica i condemnaven la resta al sense-sentit, havien formulat el criteri empirista de significat que no és ni lògica ni psicologia, ni tampoc es pot dir que no tinga sentit. Els filòsofs del llenguatge comú, que vingueren després, van dir que només la ciència pot construir teories i que la filosofia ha de quedar reduïda a una sèrie d'anàlisis disperses de l'ús de termes, sense possibilitat de generalitzar i amb l'únic objectiu de dissoldre els pseudoproblemes filosòfics; però el criteri que dictaminava “el significat d'una paraula és el seu ús en el llenguatge”, que estava a la base d'aquestes anàlisis filosòfiques, no era ni un enunciat científic ni tampoc la descripció de l'ús d'un terme particular. Per al naturalisme, finalment, l'epistemologia és reductible a lingüística i psicologia; però la tesi holista no és reduïble a cap teoria científica. El criteri empirista de significat, el criteri wittgensteinià segons el qual el significat d'una paraula és el seu ús en el llenguatge, o la tesi quiniana de l'holisme semàntic, són normes que estableix la raó en el seu ús transcendental. La metafísica, entesa com a discurs transcendental –i no a la manera prekantiana, com a ciència del supra-sensible– no es pot eliminar.

⁶ No és aquesta l'única vegada que Blasco recorre a un argument d'autoritat. En “La llibertat de la raó” (1999), després de citar Popper i Kant, diu: “Aquests testimonis, que són realment d'autoritat, bé que no d'autoritat dogmàtica, sinó d'autoritat respectada i lliurement acceptada, ens vénen a dir que l'acceptació dels límits de la raó és un acte de llibertat de la raó mateixa.” (p. 19).

Totes aquestes idees van ser desenvolupades per Blasco en un conjunt de treballs que redactà al llarg dels anys noranta,⁷ per bé que el germen de moltes d'elles és constatable en èpoques anteriors –de vegades bastant anteriors. Ja he dit abans que la intuïció que una possible sortida als problemes que té plantejats l'epistemologia contemporània podria venir per la banda de l'acceptació de la transcendentalitat estava present en els seus escrits d'ençà del 1982 i que, des d'aleshores, no havia deixat de fer indagacions en aquest sentit. La convicció que els problemes ontològics i epistemològics són ineliminables, l'oposició a qualsevol forma de dogmatisme i l'acceptació del pluralisme metodològic en la filosofia són trets del seu pensament des de l'inici.

⁷ “¿És possible naturalitzar tota l'epistemologia?” (1993), “Mètode analític i transcendentalitat” (1996), “Descartes i el fonamentisme epistèmic” (1997), *Teoria del coneixement* (1997), “El positivisme lògic” (1998), “Podria Descartes embarcar en la nau de Neurath” (1999).