

## Mètode analític i transcendentalitat

Em propose, en l'escàs temps de què dispose en una ponència d'aquesta naturalesa, i en un context el ritual del qual ens obliga a una breu exposició i a un breu debat, d'exposar les meues posicions respecte d'un problema ben viu, però potser no directament tractat per l'epistemologia de la segona meitat del segle XX, és clar que dins l'anomenada tradició analítica.

No tinc la seguretat que l'expressió «filosofia analítica» siga un rètol adient per a cap tendència, mètode o escola de l'activitat filosòfica. En un sentit molt general i potser trivial, encara que no n'estic cert, la filosofia és, del seu origen ençà, anàlisi: anàlisi del pensar i de l'ésser, i de les condicions de l'un i de l'altre. Tanmateix, només al nostre segle s'ha etiquetat una manera de fer filosofia com a «filosofia analítica», per motius no gaire clars.

El rètol tingué èxit en moments culturals, a mitjan segle, en què la confrontació, més ideològica i política que no pas filosòfica, va poder distingir entre dialèctica i analítica com a mètodes confrontats i com a maneres diferents d'entendre el coneixement i la realitat. Els paràmetres d'aquesta distinció i confrontació han periclitat per raons ben conegudes, i la filosofia, que per definició no pot romandre aliena als avatars del pensament i de l'acció, de la raó teòrica i de la raó pràctica, ha de tornar a situar-se, una vegada passada la polèmica, en el fons de la qüestió: no es tracta d'una

confrontació de mètodes —aquest ha estat sempre un fals problema en la història de la filosofia— sinó de com acostar-nos als problemes, epistemològics en aquest cas, que ultrapassin 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.

He fet servir el terme «fixar», però qualsevol altre de la mateixa família semàntica ens podria ser útil: «establir», «precisar», «regular»... Es tracta en tot cas d'activitats normatives; també pot pensar-se que no es tracta de «fixar» sinó de «descriure» aquells límits, perquè ho són *de facto*, i en aquest cas l'activitat no seria tant normativa com enunciativa o constatativa. Aquest dilema em servirà de fil conductor en aquesta ponència. I els problemes filosòfics al voltant dels quals girarà la reflexió seran els problemes epistemològics: el coneixement humà, les seues condicions, els seus fonaments, la seua justificació, el seu valor de veritat, la seua estructura, etc., tot i saber que el que hi ha i com es coneix el que hi ha són qüestions tan indestriables com el que es diu i com es pot dir.

Dir que al segle XX alguns grups de filòsofs han adoptat l'anàlisi com a mètode per dilucidar aquestes qüestions no deixa de ser un tòpic. Què es vol dir amb això? Què és l'anàlisi, quan no es refereix a la trivialitat que de Plató o Aristòtil ençà la filosofia s'ha dedicat a tasques analítiques? No és gens senzill esclarir en què consisteix l'anàlisi com a mètode. Potser el sentit més clar, dintre d'una pluralitat de posicions difícils de reduir a tesis comunes, és el dels positivistes lògics: anàlisi, com a tasca de la filosofia, vol dir «anàlisi lògica del llenguatge científic», i aquesta consisteix no només a «mostrar» a la manera del *Tractatus* la forma lògica dels enunciats, sinó també a precisar (que no és sinó «mostrar») les regles lògiques de transformació de qualsevol enunciat teòric en les oracions d'observació de què es dedueix; així, diu Carnap en *Filosofia i sintaxi lògica* que l'epistemologia és una part de la sintaxi. La resta dels problemes epistemològics són psicològics i, per tant, empírics i solubles des de la metodologia científica de la Psicologia. Així doncs, en el plantejament neopositivista l'episte-

mologia és un espai en blanc entre la lògica i la psicologia. En aquest espai en blanc només habita un enunciat espuri, del qual hom no sap ni tan sols si és un enunciat; es tracta de l'enunciat que diu: «el significat d'un enunciat fàctic és el seu mètode de verificació» (o qualsevol altra formulació de l'anomenat principi de verificació o criteri empirista del significat). L'esmentat enunciat ni és de naturalesa lògica ni és un enunciat fàctic, és a dir, ni pertany a la sintaxi ni a la psicologia; fóra gaire difícil d'admetre que és alhora un «enunciat» metasintàctic (metalògic) i metacientífic (metaempíric)?, no podria ser aquest el camí per copsar el concepte de «lògica transcendental»? Caldrà que hi tornem, sobre la qüestió. De moment, convindrem, doncs, que es tracta d'un enunciat purament epistemològic, siga el que siga el que aquest terme signifiqui.

Tornem al problema de l'anàlisi. Deia que els neopositivistes, si més no algú de tan emblemàtic com ara Carnap, van tenir clar en què consistia l'anàlisi: sintaxi lògica, i conseqüentment podem afirmar que les proposicions filosòfiques i *a fortiori* les proposicions epistemològiques (llevat de les empíriques que pertocquen a la psicologia) són tautologies. Com tothom sap, Carnap havia usat la sintaxi lògica amb finalitats constructives, a l'*Aufbau*, amb l'objectiu de donar compte de la reducció d'uns conceptes a uns altres, però en debatre's al si del Cercle de Viena la naturalesa de la investigació filosòfica, l'anàlisi es perfila com el mètode de mostrar formes lògiques i regles de transformació entre enunciats que fet i fet reten compte de la «reducció d'uns coneixements a uns altres», que era allò que pretenia l'*Aufbau*.

La fonamentació de l'anàlisi sintàctica com a mètode de la filosofia depèn de dos supòsits: 1) la tesi, derivada del principi de verificació, que només pot dir-se alguna cosa amb sentit sia per mitjà de proposicions científiques sia per mitjà de proposicions sintàctiques, que no diuen res però que estan sotmeses a controls formals; i 2) la creença generalitzada, i amb raó, que la lògica és l'instrument més rigorós per a l'anàlisi.

Després de l'imperi vienès, l'anàlisi com a mètode cau en una nebulosa, en una mena de nit fosca, en la qual resulta difícil de precisar en què consisteix. El pas de l'anàlisi sin-

tàctica a l'anomenada anàlisi (o «elucidació») conceptual es fa tot i saber que es perd precisió metodològica, encara que es guanya alguna cosa que podríem anomenar flexibilitat analítica i riquesa conceptual. Però, com ha estat reiteradament denunciat, la filosofia, i consegüentment l'epistemologia, perd capacitat constructiva, val a dir, capacitat teòrica, per convertir-se en un cúmulo de disperses anàlisis de termes epistèmics en situacions pragmàtiques determinades, però amb prohibició expressa de teoritzar. Wittgenstein va ser molt explícit quant a això: «Estem veient un miratge: que allò que és especial, profund, allò que és, per a nosaltres essencial, en la nostra investigació, consisteix en el fet que ella procura copsar la incomparable essència del llenguatge. Això és, l'ordre existent entre els conceptes de proposició, paraula, concloure, veritat, experiència, etc. Aquest ordre és un *super*-ordre entre —per dir-ho així— *super*-conceptes. Mentre que, és clar, si les paraules 'llenguatge', 'experiència', 'món', tenen alguna utilització, n'han de tenir una de tan baixa com les paraules 'taula', 'làmpara' [sic], 'porta'.» (*I. F.*, 97).

Veritat, experiència, deducció... tenen un ús tan humil com taula, llum, cadira! Potser aquesta és una estratègia sana contra encanteris metafísics, però no és en absolut una proposta metodològica per procedir amb rigor en l'anàlisi d'aquests conceptes. L'anàlisi com a «elucidació conceptual» (o com siga que hom pugui anomenar l'activitat filosòfica que es refugia en la pragmàtica de l'ús ordinari del llenguatge fugint de les estretes cotilles de la lògica formal) no ha aportat cap rigor a l'anàlisi dels problemes epistemològics, tot i que no es pot negar, ni és en absolut la meua pretensió, que determinades anàlisis conceptuals poden ser considerades valuoses aportacions a les anàlisis semàntiques i epistemològiques: un important exemple, encara que ni de bon tros l'únic, és *Com fer coses amb paraules* (*How to do things with words*) d'Austin, la influència en els estudis lingüístics del qual continua vigent. Pense encara, com ja vaig deixar escrit fa uns quants anys, que, tot i que Wittgenstein accepta que és tasca de la filosofia l'anàlisi de la correspondència entre conceptes i fets generals de la natura (*I. F.*, II, XII, p. 383), «no ha habilitat un mètode adequat a aquesta inves-

tigació, la mateixa estructura de les *Investigacions filosòfiques* n'és una bona prova» (Blasco 1973d, p. 177).

La consigna wittgensteiniana de rebutjar l'«ànsia de generalitat», que no és sinó «el resultat d'un cert nombre de tendències connectades amb algunes confusions filosòfiques» (Wittgenstein 1968, p. 45), va provocar a causa d'una interpretació bona o dolenta —no és ara el moment de decidir-ho— el rebuig a qualsevol consideració de la raó com a reguladora de l'activitat cognitiva. Dummett criticà el 1975 amb una mica d'acritud el panorama filosòfic que va llegar l'anomenada escola del «llenguatge comú»: «Van canviar l'eslògan 'el significat és el mètode de verificació' per aquell altre, manllevat a Wittgenstein, segons el qual 'el significat és l'ús'; però mentre que el primer insinuava una teoria unitària del significat, un concepte clau en termes del qual hom podia oferir un model general per a la comprensió d'una oració, el darrer va ser utilitzat expressament per rebutjar la idea que fóra possible una descripció uniforme. Només era acceptable la particularitat; una teoria general era un *fatus ignis*, generat per les vanes esperances dels filòsofs de *trobar una norma on no n'hi havia cap*. Tot el que els filòsofs havien d'intentar de fer era explicar l'ús de cada oració, una per una, perquè això era tot el que es podia fer.» (Dummett 1990, p. 541; la cursiva és meua). A grans trets, estic d'acord amb aquesta crítica de Dummett sempre que es prenguen en consideració les dues observacions següents: (1) que la crítica es refereix a una determinada interpretació i ús doctrinal del *dictum* de Wittgenstein, però no necessàriament a l'ús que Wittgenstein va fer del seu mateix eslògan; i (2) que aquesta interpretació deixa sense aclarir quin estatus epistemològic té la norma que prohibeix de trobar una norma o, si es vol, quin estatus epistemològic té l'esmentat eslògan. Com tothom sap, a més, la formulació wittgensteiniana de l'eslògan ni és tan simple ni tan dogmàtica, i diu: «Per a una classe *extensa* de casos en què s'utilitza la paraula 'significat' —bé que no per a *tots* els casos en què s'utilitza—, aquesta paraula es pot explicar de la manera següent: el significat d'una paraula és el seu ús en el llenguatge.» (*I. F.*, 43).

De moment, tot seguint la crítica de Dummett, la proposta de Wittgenstein («el significat d'una paraula és el seu ús en el llenguatge») té aparentment la mateixa estructura que «el significat d'una proposició és el seu mètode de verificació». I, pel que fa a aquesta proposta, hom pot plantejar els mateixos problemes: així com la proposta del neopositivisme lògic traçava la línia del sentit/manca de sentit en allò verificable (i/o en allò sintàctic), la proposta del segon Wittgenstein traçava la línia del sentit/manca de sentit en l'ús/mal ús («llenguatge que fa festa» o «màquina aturada...»). Es tracta, per tant, d'una norma constituent d'un regne epistèmic com era el principi de verificació i, per més que hom prohibesca la generalitat (la «normativitat», segons Dummett), aquesta prohibició és una norma. El problema de la naturalesa de l'epistemologia (i del seu mètode) roman inalterable: el mètode proposat serà nebulós, com ja he dit adés, però la *necessitat* d'establir una regla que constitueca el camp cognitiu i que en permeta l'anàlisi és «ineludible».

El reconeixement i l'explicació d'aquesta *necessitat* és segons el meu parer una exigència no acomplerta de l'epistemologia contemporània i aquest pecat, encara que fos d'omissió, cosa que dubte, deixa la Teoria del Coneixement en una mena de terra de ningú i en dificulta el progrés. Desconfie, tot just ho he dit, que siga un simple pecat d'omissió perquè, al meu parer, les causes de no indagar aquesta necessitat epistemològica obeeixen a posicions dogmàtiques insostenibles: res no té sentit (o ús, és el mateix) en el que és metaempíric o metalògic (no hi faig servir el terme metalògic en el sentit tècnic, sinó en el de la possibilitat d'un discurs, o de propostes, significatiu que pretenga de fonamentar el *valor* epistèmic d'allò lògic; torne a remetre'm a una lògica o fins i tot metalògica transcendental) i, per tant, aquest discurs «meta» està condemnat al regne de la manca de sentit. L'empirisme lògic va utilitzar el principi de verificació com a llança «amb què podrien assassinar in comptables dracs metafísics» (Dummett 1990, p. 540) i aquesta llança s'assassinava ella mateixa: prohibia el seu mateix discurs. Aquesta modalitat d'autoreferència paradoxal plana sobre tot el discurs epistemològic del segle XX i

s'ha de cercar una idiosincràtica «teoria de tipus» que permeta de resoldre la paradoxa i salvar l'Epistemologia. De moment, l'anàlisi, sia sintàctica sia semàntica, deixa pendent la seua mateixa justificació.

Hom podia objectar que no cal aquesta justificació, que si el coneixement no necessita fonaments sòlids (pot recordar-se la metàfora de Popper d'uns puntals que mai no reposaven sobre terreny ferm), el coneixement del coneixement encara menys. Però, i en això coincidesc amb Putnam (1985a, p. 97), l'eliminació del discurs sobre la correcció epistèmica no és més que un intent de suïcidi mental.

Podria resoldre's aquest problema a l'altra cara de l'epistemologia, la psicològica? Tothom sap, d'Aristòtil ençà, que els problemes epistemològics no s'exhaureixen en l'anàlisi lògica; l'anàlisi dels processos cognitius i la seua justificació és duta a terme per l'estagirita al *Peri Psikhé*. Carnap, en un text que adés he esmentat, reconeix també que el que no és lògica, en l'epistemologia, és psicologia. Però, com tothom sap, les anàlisis més precises i la defensa més decidida de la tesi que enuncia la reducció dels problemes epistemològics a psicologia corresponen a Quine. La meua pregunta ara serà: pot l'epistemologia naturalitzada retre compte d'aquells enunciats, dels quals ni tan sols sap si són enunciats, que pretenen de delimitar i, per tant, de constituir («fixar», havia dit al principi) el camp del discurs significatiu, del que és cognoscible? Hem vist que aquests enunciats no pertanyen al món de la lògica, no són sintaxi; ara bé, són potser enunciats empírics, bé que es tracte d'enunciats altament teòrics, ubicats, per seguir la terminologia quineana, al nucli de la teoria més allunyat de la perifèria empírica? Si fos així, el programa naturalista, que en la modernitat començà Hume i que ha pretès de consumir Quine, hauria aconseguit el seu objectiu; altrament, el problema continuarà pendent i requerirà un altre tractament. Dedicaré uns minuts a dilucidar aquesta qüestió.

Pertany a la tradició moderna, si més no de Kant ençà, que la filosofia no és una ciència més entre les ciències; el saber transcendental, com tothom sap, no és un coneixement d'objectes. Aquesta tesi ha romàs, en diferents moda-

litats, en una bona part de la filosofia analítica del segle XX. És una tesi defensada pel Cercle de Viena i explícita en el *Tractatus* i també en el Wittgenstein de les *Investigacions* («no estem pas fent ciència natural», *I. F.*, II, XII, p. 383), però Quine, propens a destruir mites i dogmes, ha escomès contra aquest principi i ho ha fet en dues línies força interrelacionades, una d'específica, la reducció de l'epistemologia a psicologia (l'anomenada pel mateix Quine «naturalització de l'epistemologia»), i una altra de més general, el rebuig de la filosofia primera, que Quine formula en un conegut text del seu assaig «Gèneres naturals»:

Jo veig la filosofia no com una propedèutica a priori o tasca fonamental per a la ciència, sinó com un continu amb la ciència. Veig la filosofia i la ciència com a tripulants d'un mateix vaixell —un vaixell que, per retornar, segons que acostume de fer, a la imatge de Neurath, només podem reconstruir en la mar i surant amb ell. No hi ha posició d'avantatge, no hi ha filosofia primera. Totes les troballes científiques, totes les conjectures científiques que són plausibles ara com ara, són, per tant, al meu parer, benvingudes tant per a la seua utilització dins la filosofia com fora d'ella. (1974b, p. 162).

Tot i que ambdues línies acostumen a fondre's en la tesi de la naturalització de l'epistemologia, m'he estimat més mantenir-les separades a fi de posar en relleu el següent: la naturalització de l'epistemologia, o d'alguns dels seus problemes, ha estat i és una vella pretensió de la psicologia que, bé que respecte del coneixement empíric no ha generat gaires problemes i les seues troballes i els seus pressupòsits han estat «benvinguts» per a la seua utilització en l'epistemologia, en tractar-se de coneixement lògic i matemàtic, ha generat dures crítiques al psicologisme.

Però com mostra la tesi més general, la crítica a la filosofia primera, Quine no pretén de situar el problema allí, sinó en un nivell més fonamental: la filosofia ni és propedèutica ni té com a objecte la fonamentació del coneixement (la ciència). Cal fer notar, encara que siga de passada, que el terme «filosofia primera», si més no pel que fa al seu origen



aristotèlic, es refereix fonamentalment a l'Ontologia (o Metafísica) i no pas a l'Epistemologia. I no crec agosarat afirmar que la posició de Quine («no hi ha filosofia primera») s'adreça al fons de la qüestió. D'altra banda, no són tesis sorprenents en Quine, formulades el 1968 («La naturalització de l'epistemologia», 1974a) i el 1969 («Gèneres naturals», 1974b), són tesis derivades i fins i tot ja preformulades a *Paraula i objecte* (1968).

Dutes ambdues tesis a les últimes conseqüències, no hi ha problema metodològic ni en epistemologia, ni en filosofia en general, perquè s'han d'aplicar els criteris metodològics generals de científicitat, siguen els que siguen. Si això és així, se'ns n'ofereixen només dues, d'alternatives: o la desaparició de la filosofia, i fer ciència, formal o empírica, i res més; o si continuem mantenint que el coneixement científic, o la lògica de la investigació científica, o l'estructura de la ciència, o la crítica de l'enteniment i de la raó són temes d'estudi, aquest s'ha de fer des de dins de la ciència mateixa, i cal dir, a més a més, que la ciència no només estudia els seus objectes sinó que també s'estudia a ella mateixa i esdevé objecte de si mateixa; la situació és, si més no, sorprenent (no pretenc d'endinsar-me ara en els problemes de l'autoreferència).

Es pot des d'aquesta perspectiva retre compte d'aquest tipus d'enunciats epistemològics, com ara el criteri empirista del significat o qualsevol altre? Són enunciats que pertanyen al cos teòric de la ciència? Si és així, quina vinculació, per llunyana i «indeterminada» (en sentit quineà) que siga, mantenen amb sentències observacionals? Deixem de moment obert el problema, del qual Quine potser podria escapolir-se al·ludint a l'holisme semàntic, i tornem al naturalisme i a la negació de la filosofia primera.

El projecte de Quine naix de la «fallida de l'epistemologia»: aquesta ha pogut retre compte, de Hume a Carnap, de la relació entre conceptes i impressions sensorials (més lògica i teoria de conjunts), però no ha pogut retre compte de la relació entre teoria i experiència, per dir-ho en termes clàssics. No és aquest el vell problema de fer compatibles la «pobra experiència» (minsa entrada) o, si em perdonen

alguns estudiosos de Kant, el «caos de l'experiència» i la teoria que ret compte de la legalitat de la naturalesa (la «torrencial eixida»)?

En aquesta qüestió no s'ha avançat, pensa Quine, de Hume ençà; en una de les esplèndides formulacions a què ens té avesats, ho diu lapidàriament: «la situació humeana és la situació humana» (1974a, p. 96) —afegiria jo, si se'm permet una broma potser una mica irreverent, «Ecce Hume! Ecce homo!»). La pretensió de Quine és que el programa naturalista ens traga d'aquesta situació. Si ho he entès bé, això significa que una determinada teoria psicològica pot retre compte de la relació entre teoria i evidència, és a dir, es pretén que una teoria reta compte de la relació de tota teoria amb la seua evidència. La circularitat és flagrant. Quine, tanmateix, diu que és irrellevant: «aquests escrúpols contra la circularitat tenen poca importància una vegada que hem deixat de somniar en deduir la ciència a partir d'observacions. Si el que perseguim és, senzillament, entendre el nexce entre l'observació i la ciència, fóra aconsellable de fer ús de qualsevol informació disponible, inclosa aquella que és proporcionada per les mateixes ciències el nexce amb l'observació de les quals tractem d'entendre.» (1974a, p. 101). Per a Quine, atès que no es tracta de *fonamentar* la ciència sinó d'explicar (entendre) el nexce entre teoria i evidència, no s'incorre en circularitat; però quina diferència hi ha entre fonamentar el coneixement científic i explicar el nexce entre teoria i evidència? Potser Quine pensa en un sentit prekantià (i en part vigent en l'empirisme lògic) que *fonamentar* el coneixement és trobar veritats (objectives) incontrovertibles, no susceptibles d'error, sia el *cogito* sia les constatacions o els protocols dels vienesos; i atès que no és aquest el problema, la circularitat no importaria perquè consistiria a fonamentar-se en una veritat que es fonamenta ella mateixa.

Però no és aquest el cas. Al meu parer la circularitat rau en el fet que una teoria científica pugui retre compte de totes les teories científiques i, per tant, d'ella mateixa (més que no a circularitat, s'arribaria, com ha indicat Putnam, a una paradoxa, no gens nova, per descomptat). Ja no es trac-

ta, com plantejava abans, de retre compte d'enunciats epistemològics del tipus del principi de verificació o de qualsevol altre, sinó del valor epistèmic de les teories com a tals, de com explicar la seua relació amb l'evidència. No aconseguisc entendre quin tipus de teoria científica (psicològica) podria explicar aquesta relació. És possible aventurar models formals (i/o artificials) de construcció de teories (que segurament no s'adiran gaire amb la tesi de la indeterminació semàntica), però ignore quin tipus de teoria científica explicaria la validesa científica de les teories. Dubte, en conseqüència, que la proposta naturalista destruesca i supere la identitat *ecce Hume, ecce homo*.

Quine pretén de sortir-se'n tot apel·lant a una tesi semàntica, que m'és propera però que Quine no pot defensar perquè es tracta, al meu parer, d'una tesi no «naturalitzable», l'holisme semàntic. Així, clou l'exposició del seu programa naturalista amb les següents observacions, sens dubte ben conegudes per tots vostès: «No es contradiria amb les idees preconcebudes del vell Cercle de Viena el fet de dir que l'epistemologia esdevé ara semàntica. Perquè l'epistemologia roman centrada, com sempre, en l'evidència, i el significat roman centrat, com sempre, en la verificació, i l'evidència és verificació [una tesi evidentment epistemològica]. El que és més probable que tope amb aquelles idees preconcebudes és el fet que el significat, una vegada haurem anat més enllà de les sentències d'observació, deixi, de manera general, de tenir una aplicabilitat clara a sentències simples; i també el fet que l'epistemologia es fongui amb la psicologia, a l'igual que amb la lingüística.» (1974a, p. 118). Permeteu-me una petita exegesi d'aquest text: aquest, quin tipus de discurs és?, podria imaginar-se que pertany a una teoria psicològica?, a una teoria lingüística? S'enuncien tres tesis: (a) que l'evidència és verificació, (b) que el significat no s'aplica a sentències simples, (c) que l'epistemologia es psicologia i lingüística. Aquestes propostes, de quina classe són?

Ja en una altra ocasió («És possible naturalitzar tota l'epistemologia?», ponència en la UIMP, València, setembre del 1993 [1993b]) he afirmat que no tota l'epistemologia és naturalitzable (fins i tot suposant que s'accepte el projec-

te quineà), i cal parar esment en el fet que les tesis epistemològiques que no són «naturalitzables» coincideixen amb les tesis que tampoc no reben una correcta explicació per part de l'anàlisi clàssica, sia sintàctica sia conceptual: aquesta és la situació del criteri empirista del significat, de la tesi que el significat és l'ús i de les tesis que suara he mencionat amb què Quine conclou la seua proposta naturalista. I n'hi ha més propostes d'aquest caire en tota l'epistemologia moderna les quals tant els analistes de la primera meitat del segle com Quine recullen, com ara «les cinc virtuts que cal cercar en qualsevol hipòtesi: conservadorisme, generalitat, simplicitat, refutabilitat i modèstia» (Quine 1992, pp. 42-43).

Em centraré ara, breument, en el principi de l'holisme semàntic. És, sens dubte, un principi epistemològic, que tracta de resoldre, ni més ni menys, el problema de les unitats cognitives (significatives) i proposa, contràriament a tota la tradició epistemològica moderna (llevat de Kant; també Hegel, sens dubte, però no el prenc en consideració per la seua escassa influència en la tradició epistemològica), que la unitat cognitiva és la teoria considerada com un tot. Per al meu propòsit és indiferent que prenguem en consideració la tesi més agosarada del segon dels dogmes de l'empirisme, segons la qual la unitat de significat és el tot de la ciència, o la tesi més moderada i recent, segons la qual la «sentència d'observació» és la pedra angular de la semàntica però les teories «compareixen davant del tribunal de l'evidència en agregats més o menys inclusivius» (1974a, p. 117). És cert que Quine ha moderat el seu radical holisme juvenil, però aquest no és el problema a què em referesc. Siga quina siga la seua formulació, quin és l'estatus epistemològic d'una tesi que diu que «la unitat significativa és la teoria i no les seues proposicions (elements) aïllades»?

Trobe que l'holisme semàntic (i el seu correlatiu, la indeterminació semàntica) són les tesis que menys s'adiuen amb la reducció naturalista: cap teoria no pot decidir sobre quina és la seua unitat de significat i encara menys si hom parteix de la proposta (o ací acceptaria, si es vol, que no es tracta d'una proposta sinó d'una hipòtesi elaborada des del

conductisme lingüístic) que dictamina la indeterminació semàntica de les expressions lingüístiques.

S'ha debatut, entre els exegetes de Quine, sobre què fer quant a la dificultat de conciliar holisme i naturalisme. Els decididament naturalistes opten per subordinar l'holisme a la reducció: si una teoria científica posa en dubte la tesi holista, caldrà rebutjar aquesta tesi. La meua pregunta és: té cap sentit aquesta implicació?, és possible que cap teoria científica pose en dubte la tesi holista? Permeteu-me una ironia: què passaria si cap teoria científica (racional, és clar) proposés que les teories no són racionals sinó irracionals (tot suposant una definició més o menys precisa del terme «racional»)?

No és que pretenc de proclamar les excel·lències de l'holisme enfront del criteri empirista del significat, o del criteri de l'ús; la meua pretensió és mostrar («demostrar» em sembla massa pretensió en aquest nivell de reflexió) que aquest debat *no és ni pot ser* objecte de les teories científiques.

Es tracta de propostes (totes les esmentades, més les cinc virtuts quineanes, més d'altres diverses formulacions) que tenen caràcter normatiu i per això constitutiu, i no descriptiu ni constatatiu de regularitats naturals. Hom podria dir que l'empirisme lògic va formular una norma per a delimitar el regne del que és cognoscible i que la naturalització va pretendre de fer científica aquella norma (o una altra d'alternativa; per a l'argument tant se val). Aquesta pretensió implica entrar en el vidriós terreny del ser/haver de ser en l'ordre epistemològic.

És compatible el caràcter normatiu i constitutiu (com a tal entenc el que al principi vaig dir de fixar o constituir espais cognitius) de les propostes (enunciats) epistemològiques amb el seu caràcter de generalitzacions teòriques? Al meu parer, la naturalització no pot retre compte de la normativitat. El fet de dir que l'epistemologia normativa es naturalitza tot convertint-la en discurs tecnològic (tecnologia de la predicció d'estímuls sensorials) (1992, p. 42) és una forma, de nou, d'amagar el problema o, si es vol, de tornar a la inevitable circularitat: la regla clàssica *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* és, com diu

Quine, un primer indicati de naturalització si s'entén com una hipòtesi psicològica de l'origen del coneixement, però si es tradueix en norma (per exemple: *nihil cognitum nisi sensibili precognitum*) deixa de ser un indicati de naturalització, una «troballa de la ciència natural» (*ibidem*), i esdevé una definició de coneixement. Per a Quine, la normativitat consisteix a prevenir-nos, en epistemologia, contra telèpates i endevinaires (*ibidem*). Però, si això només és una hipòtesi i tan feble, per la seua circularitat, com hem mantingut, l'escèptic té totes les de guanyar. La norma quineana és tan dèbil i sotmesa a revisió que no pot aguantar el debat sobre els límits de la raó (com diu Quine, seria un discurs tecnològic, quan del que parlem és del discurs que Wittgenstein va situar entre el que és pensable i l'impensable, el que es pot dir i l'indicible...).

L'epistemologia ha de fer compatibles les anàlisis lògiques i les hipòtesis psicofisiològiques (naturalitzades) amb el discurs normatiu que *decideix* entre el que és cognoscible i allò no-cognoscible (el sentit i la manca de sentit, el que és racional i allò no-racional...). Aquest plantejament, que Wittgenstein (tant en el *Tractatus* com en la seua posterior evolució) ha tingut sempre present, no ha estat un horitzó de reflexió de la tradició analítica. El professor Sosa afirma que «la justificació epistèmica és una propietat (...) normativa» (1992, p. 40), una tesi que compartesc, i en conseqüència aquesta propietat normativa ha de basar-se en un principi epistèmic que genere normativitat. Fóra preferible d'anomenar aquestes reflexions «epistemologia de l'epistemologia» com fa el professor Sosa? Potser fóra millor, però llavors l'epistemologia a seques no hauria de ser només la naturalitzable, sinó allò naturalitzable més la sintaxi lògica.

Fins al moment, hem resseguit dos intents reductius (o semireductius, perquè no són incompatibles) de l'epistemologia a sintaxi lògica i a psicologia (o psicofisiologia), i en ambdós intents ha restat pendent l'estatus d'aquells principis que es resisteixen a ser reduïts a cap dels dos camps, uns principis que caldrà considerar ja pertanyents a l'epistemologia o a l'«epistemologia de l'epistemologia», que potser, com he dit adés, és l'expressió adient perquè situa el

discurs a nivell de discurs sobre fonaments i això, com intentaré de mostrar a la darrera part de la ponència, implica considerar el caràcter transcendental de l'epistemologia.

Com tothom sap, malgrat que Kant figura al manifest del Cercle de Viena com a membre de la tradició científica, els plantejaments epistemològics kantians han suscitat molts recels en la tradició analítica. Segurament, la raó d'aquest recel rau en el batejat per Quine primer dogma de l'empirisme: Kant no situa la seua investigació ni en el camp de l'analític a priori ni en el d'allò sinteticoempíric, sinó tot just en un camp híbrid que ell mateix defineix i constitueix, el d'allò sintètic a priori, i aquest camp, que no encaixa en l'esquema epistemològic empirista, és el que provoca recel.

Tanmateix, al llarg de l'exposició, ens hem trobat amb enunciats i problemes que no encaixen en cap dels dos pols del dualisme empirista. Podrien rebre una més adequada comprensió des d'una perspectiva transcendental? Per contestar aquesta qüestió fóra útil primer d'analitzar el concepte de «transcendental». Cal recordar quant a això que, com fa notar explícitament Kant, transcendental no s'identifica amb sintètic a priori (*K.r.V.*, A 56, B 80-81): la representació de l'espai i el seu coneixement (els enunciats de la geometria) són sintètics a priori però no transcendentals. És transcendental el coneixement dels fonaments (o de l'origen) no empírics del coneixement. Així doncs, i despellant-lo de les peculiaritats de l'arquitectura kantiana, un enunciat transcendental serà aquell que estableix les condicions a priori del coneixement objectiu (d'objectes); i és clar que l'establiment de les condicions a priori és una activitat de la raó reguladora (normativa) de la seua activitat cognitiva i, com a reguladora, constitutiva del camp del coneixement objectiu.

La *K.r.V.* és plena d'enunciats transcendentals; el seu objecte és l'establiment dels límits del coneixement objectiu, però no cal, per a exemplificar l'ús transcendental que defense, recórrer al principi suprem de la unitat sintètica de l'apercepció («*Jo pense* ha de poder acompanyar totes les meues representacions») que ja està formulada com a norma constitutiva, però que és l'expressió de la fonamen-

tació kantiana de la transcendentalitat en el jo. Hi ha d'altres principis més modestos, però més coincidents amb el fil de la meua argumentació i més susceptibles de ser assumits sense el compromís amb tot el sistema de l'idealisme transcendental. Em referesc, entre d'altres enunciats de la *Crítica*, al conegut eslògan (diguem-ho així) que se situa en peu d'igualtat formal amb el criteri empirista del significat o qualsevol altra formulació dels principis normatius a què m'he referit: «només la nostra intuïció sensible i empírica pot donar-los [als conceptes purs de l'enteniment] sentit i significació (*Sinn und Bedeutung*)» (B 149). També té una formulació normativa i Kant fa notar que «és de la més gran importància perquè assenyalava els límits de l'ús dels conceptes purs de l'enteniment respecte dels objectes» (B 148). Aquest enunciat, el contingut del qual és reiterat insistentment en la *Crítica*, però que al meu parer rep al text esmentat la formulació més precisa i concorde amb el problema que analitzem, és un preciós exemple d'enunciat transcendental: constitueix el camp de la significativitat dels conceptes i fixa els límits del que és significatiu, és a dir, delimita el que és significatiu d'allò mancat de significat. Evidentment, aquest enunciat, com tots els que són semblants, no és fruit de l'experiència, sinó constitutiu de l'experiència i, per tant, *condició a priori* de l'experiència.

Quina fonamentació pot adquirir aquest tipus d'enunciats del nivell que anomenem transcendental? Quin tipus de coneixement hi està implicat? Sens dubte no es tracta d'un coneixement d'objectes, no es tracta de coneixement científic. Kant l'anomena «coneixement transcendental» i l'expressió, si la prenem amb cautela, em sembla raonable. Són fruit d'una reflexió de la raó envers la seua activitat, i en aquesta reflexió la raó ha d'establir les seues regles del joc (els seus límits) i s'hi ha de sotmetre. Una pretensió desmesurada de la raó engendra monstres, l'acatament als límits que ella mateixa es fixa engendra sistemes de coneixement objectiu. Tot parafrasejant lliurement Kant, podríem afirmar que la raó té el singular destí d'haver de decidir els seus ideals i de fixar les normes que li permeten d'assolir-los. Si la lletra no és kantiana, si més no ho és l'esperit. Al meu



parer, els enunciats normatius de l'epistemologia pertanyen a aquest camp de reflexió.

No crec, en conseqüència, que aquestes reflexions tinguin el caràcter apodíctic que Kant els atorga, perquè d'on naixeria la necessitat d'aquestes normes epistèmiques?, i a més a més són enunciats discutibles, matisables i reformulables d'acord amb les conseqüències no desitjades que podrien comportar, i fins i tot es poden transgredir sense caure en pecat de lesa raó. I encara més, pot la raó revisar els seus objectius i mantenir al llarg de la seua història ideals diferents; n'hi ha constància fàctica. Ho diré de manera una mica grandiloqüent: la raó té el dret d'errar i de rectificar.

Propose, per tant, una noció de discurs transcendental molt més flexible, històrica i constituent que el rígid model apodíctic i necessari de Kant (que és el que adoptà el pensador de Königsberg en el moment històric de la raó il·lustrada). Per aquesta raó, dubte molt que la proposta de Dummett (1990, p. 553), que la filosofia (en aquest cas l'epistemologia) siga sistemàtica en el sentit d'un acord generalitzat sobre mètodes d'investigació i cànons en general acceptats per a jutjar resultats (val a dir, fer de la filosofia metodològicament una ciència), pugui reeixir.

La «lògica transcendental» (anomenem-la així en memòria de Kant), com a intent d'aplegar en un sol discurs els fonaments epistèmics de la sintaxi (metasintaxi) i els de l'experiència (metaempeiria), pot establir un camp de reflexió (gairebé impossible, com reconeixia Wittgenstein) en el qual aplegar les condicions lògiques i les condicions empíriques del coneixement. Si aquesta tasca és possible, l'epistemologia eixiria de la situació de fallida que li ha atribuït Quine, i sintaxi lògica, naturalització psicofisiològica (o psicolingüística) i normativitat transcendental no només serien compatibles sinó complementàries i constituïrien un camp de reflexió (no científic, és clar) en què seria possible d'evitar el perill anunciat per Putnam del suïcidi de la raó.

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  
impres: 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