

TEORIA DEL CONEIXEMENT

EL CONEIXEMENT: ELS PROBLEMES I ELS AUTORS

Ramon ALCOBERRO i PERICAY

**Publicat dins el llibre: "TEORIA DEL CONEIXEMENT"
Francesc NUÑEZ MOSTEO (ed), Barcelona 2007**

Mòdul 2 de l'assignatura – Llicenciatura en Humanitats

UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA

ÍNDEX

Introducció

Objectius

1.- Panoràmica general del problema del coneixement en la filosofia

2.- Qüestió de noms: coneixement, creença i saber

2.1.- La definició tripartida del coneixement

2.2.- La funció del coneixement

2.3.- Fonamentisme i coherentisme en Teoria del Coneixement

2.3.1.- El problema de la veritat i les seves condicions epistèmiques

3.- ¿Podem conèixer? Tres hipòtesis crítiques: irracionalisme, relativisme i escepticisme

3.1.- Els arguments de l'irracionalisme

3.2.- Els arguments del relativisme

3.3.- Els arguments de l'escepticisme

3.3.1.- Els intents de refutació de l'escepticisme

4.- ¿Com coneixem? Més enllà del problema del sentit comú

4.1.- El problema de l'inductivisme

4.2.- El problema de l'holisme

5.- Una visió històrica del problema del coneixement: una dificultat prèvia

5.1.- El dualisme platònic

5.2.- L'innatisme cartesià i la crítica empirista

5.3.- El critisme kantian

5.4.- La hipòtesi fenomenològica i hermenèutica

5.5.- Wittgenstein i el gir lingüístic

6.- Conclusió

Activitats d'autoaprenentatge

Introducció

S'anomena Teoria del Coneixement, la part de la filosofia que estudia l'estructura, el fonament i els límits del coneixement humà. Tradicionalment la Teoria del Coneixement s'ha identificat amb l'epistemologia (del grec *episteme*: "coneixement" o "ciència"), però cada cop més el nom d'epistemologia es reserva a un tipus molt concret de coneixement (la ciència), mentre la nostra investigació se centra en el procés, la possibilitat i la justificació de l'acte de conèixer. En la tradició occidental ha estat constant la reflexió sobre la naturalesa del coneixement i sobre les condicions que el fan possible, fins i tot abans que pel seu ús. I aquesta temàtica s'ha vist especialment conreada en èpoques en què la fe (en els déus, en la comunitat, en la tradició, etc.) ha començat a trontollar. La pregunta sobre si els humans poden conèixer evidències o veritats absolutes (*dogmatisme*) o si, per contra, no estan fets per a conèixer la veritat i viuen eternament lliurats a la provisionalitat (*escepticisme*) és recurrent al llarg de la història, però s'accentua cada cop que apareix una gran crisi o un canvi social.

D'ençà que Sòcrates i els sofistes van polemitzar sobre les condicions de possibilitat del coneixement fins a avui mateix, mai no han deixat d'estar en discussió ni la mateixa coherència de l'acte del conèixer i la seva fonamentació (el problema de l'escepticisme i de l'irracionalisme), ni l'estatut del coneixement o la diferent vàlua dels seus diversos nivells o graus (el problema de la relació opinió/saber), ni la qüestió del mètode a seguir en el coneixement (racionalisme, empirisme, criticisme...). El coneixement és la funció central de la ment i la seva relació amb la lògica d'una banda i amb les emocions d'una altra sempre han fascinat els humans. Possiblement allò que explica l'interès continuats dels humans per l'acte de conèixer i per les condicions que el fan possible, calgui buscar-ho en la nostra necessitat de supervivència més primàriament biològica – l'antropoide que no sabia si a la cova hi havia un ós tenia molt limitades les possibilitats de supervivència. Som *sapiens* perquè conèixer ens fa ser.

Saber serveix per viure i saber-que-sabem permet enfocar la nostra activitat pràctica d'una manera coherent i sistemàtica. Avui la necessitat de clarificar l'acte i el sentit mateix del coneixement –és a dir, de fer-ne "teoria") resulta encara més bàsic en la mesura que en les nostres societats complexes, el coneixement –i especialment el de caire tecnocientífic– s'està configurant-se com una força social. A estudiar els problemes, les tradicions i els autors fonamentals en la Teoria del coneixement dedicarem aquest Mòdul.

Objectius

El que es pretén amb aquest Mòdul és oferir una primera aproximació als problemes i als autors que han fet problemàtica la idea mateixa de "coneixement" en la tradició occidental. Els objectius d'aquest mòdul didàctic són:

- 1.- Introduir el vocabulari i la temàtica global de la matèria
- 2.- Aproximar-nos als intents d'impugnació del coneixement més sovintejats en la tradició filosòfica (irracionalisme, relativisme, escepticisme)
- 3.- Presentar les teories més significatives sobre la temàtica del coneixement
- 4.- Acostar de manera general els autors clàssics en aquest àmbit.
- 5.- Oferir eines per tal valorar els reptes oberts en teoria del coneixement

1.- Panoràmica general del problema del coneixement en la filosofia

En el pròleg a la *Lògica* del 1800, Immanuel Kant va afirmar que la filosofia en sentit còsmic o pragmàtic –és a dir en aquell que importa a tots i a cadascú dels humans, sigui o no filòsof de professió– ha de respondre tres preguntes inevitables: què puc conèixer?, què em cal fer?, què puc esperar? i que totes tres juntes forneixen la clau per tal de plantejar la qüestió més bàsica de totes: què és l'home? Només perquè som humans podem conèixer, podem actuar i ens donat tenir alguna mena d'esperança.

En aquest Mòdul ens plantejarem tan sols la primera d'aquestes quatre grans qüestions, la del coneixement, que serveix de base o fonamentació a totes les altres perquè sense capacitat de conèixer tampoc no tindríem possibilitat d'obrar moralment, que pressuposa el coneixement del bé. Al llarg del Mòdul ens aproximarem al problema tradicionalment anomenat *epistemològic* (del grec *episteme*: "coneixement", o "ciència" i *logos*: "raó", "teoria", "tractat") gairebé en forma de cercles concèntrics. Després d'una presentació de caire molt general sobre el sentit i l'estructura de l'acte de conèixer, analitzarem les tres teories que neguen, amb més o menys intensitat, la possibilitat del coneixement (escepticisme, relativisme, irracionalisme) i discutirem la seva significativitat. Posteriorment ens qüestionarem algunes de les aproximacions més clàssiques al problema del coneixement, plantejant alguns dels problemes centrals de la tradició filosòfica

(dualisme, idealisme, holisme...). Finalment, en un darrer apartat, intentarem "posar rostre" a les teories amb una referència introductòria als autors més significatius de la temàtica.

Vist a grans trets, hom pot considerar que al llarg de la història de la filosofia s'han succeït dos grans períodes en l'anàlisi del problema del coneixement. No s'ha entès igual la qüestió a Grècia i en la Modernitat i és important copsar aquesta diferent aproximació perquè en ella es troba implícita una concepció de la racionalitat i de l'home en sentit fort:

Dels grecs a l'Edat Mitjana la qüestió que va interessar els filòsofs fou, bàsicament, «què és l'ésser?» i l'aproximació central a la teoria del coneixement fou de caire metafísic. El *to on* (el ser –d'aquí que es parli d'*ontologia*) determinava el coneixement. Ja fos que identifiquéssim l'ésser amb les Idees –com Plató– o amb Déu mateix –com Sant Agustí i els escolàstics– ningú no dubtava de l'objectivitat de l'acte de conèixer.

Amb el racionalisme i la modernitat postcartesiana apareix la consciència de la subjectivitat humana i la pregunta sobre el coneixement va modificar-se profundament. Allò que fascinava els filòsofs moderns –és a dir els que apareixen després de Maquiavel en ètica i de Descartes en l'àmbit metafísic – ja no era "el ser", sinó quelcom més complex: «com el jo (el jo pensant) coneix l'ésser?» L'ontologia es convertí així, en el que en vocabulari clàssic s'anomenà: *gnoseologia* (del grec "*gnosis*": coneixement) i lentament van anar fent la seva aparició elements de caire psicològic que vinculaven el coneixement a l'estructura mateixa de la ment; entenent per "ment" un constructe biopsicosocial que va més enllà de l'estructura purament biològica del cervell.

En la Modernitat resulta també possible diferenciar tres diferents plantejaments del problema del coneixement:

Als segles XVII i XVIII Descartes i Hume van plantejar la qüestió de si era possible fonamentar-se la racionalitat en algun principi autoevident, i en tot cas *com* podíem conèixer (cosa que el cartesianisme només veia possible a partir de suposar que tenim idees innates i l'empirisme humeà negava radicalment) i sobre quina era la naturalesa del nostre "jo" racional. A partir de finals del segle XVIII, i concretament amb Kant aparegué el *criticisme*, en què coneixement objectiu i autonomia de la

raó intentaren trobar un punt de síntesi i de col·laboració. Però amb Hegel i la consciència històrica i amb Darwin i la reflexió sobre la significació de l'evolució l'epistemologia va entrar en un moment històric nou (de tipus constructivista) del qual encara som partícips.

Web recomanada:

<http://www.monografias.com/trabajos/epistemologia2/epistemologia2.shtml>
(en castellà)

L'escepticisme, que a Grècia fou una posició marginal, centra el debat de la Modernitat. Descartes es preguntava com trobar una primera veritat capaç de superar el dubte escèptic. Hume, per la seva banda, identificava la provisionalitat de coneixement amb la mateixa naturalesa dels humans i Kant replanteja la pregunta a la *Crítica de la raó pura*, demanant-se "quines són les condicions que fan possible (o significatiu) el coneixement?", cercant una síntesi entre Descartes i Hume. El món i la concepció del temps i de l'espai de la modernitat abans de Hegel i sobretot abans de Darwin era, però, encara molt estàtic. Fins a l'arribada del Romanticisme hi ha en epistemologia molt poca consciència del canvi històric i el coneixement com la ciència pressuposaven una naturalesa humana eterna i immutable.

A partir de la revolució científica, però, la relació entre els humans i el temps va canviar en profunditat. D'una manera molt esquemàtica podríem dir que en la modernitat el temps s'ha accelerat i que s'han situat al centre mateix de la nostra societat els criteris d'eficiència i utilitat. Mentre per a grecs i moderns en el coneixement hi havia tan sols dos elements perfectament diferenciats: el món (el ser, l'objecte) i els humans (el conèixer, el subjecte), en la filosofia contemporània, en canvi, ha interessat més el procés constructiu que ens fa intel·ligible la realitat: valorem la representació, més que no pas l'essència del fenomen. Així el fet de conèixer s'ha anat pensant cada cop més en termes socials i generatius. Des de la revolució que va significar l'aparició en escena de personatges com Darwin –i l'evolució–, Freud –i l'inconscient– i Wittgenstein –i la consciència lingüística– l'epistemologia està experimentant un canvi significatiu i radical. Cada cop més ens preguntem «com es genera i com es transforma el coneixement?». La qüestió de l'epistemologia ara està molt marcada per la consciència històrica i, en general, per la idea mateixa de mutació i de canvi que està al cor mateix del nostre món tecnocientífic.

Un exemple del que s'entén per *constructivisme* el trobem en aquests dos textos de l'article de **Donald Davidson**: «El mito de lo subjetivo», del seu llibre *Mente, mundo y acción*. Barcelona: Ed. Paidós, 1992.

En nuestra experiencia cognitiva hay dos elementos: los datos inmeditos, como los de los sentidos, que se presentan o se dan a la mente, y una forma construcción o interpretación, que representa la actividad del pensamiento. (p.53)

(...)

¿Qué queda del concepto de subjetividad? Por lo que se me alcanza, quedan en pie dos rasgos de lo subjetivo en su concepción clásica. Los pensamientos son privados en el sentido obvio, pero importante, en que la propiedad puede ser privada, es decir, pertenecer a una persona. Y el conocimiento de los pensamientos es asimétrico, en cuanto que la persona que tiene un pensamiento sabe, por regla general, que lo tiene de un modo en que los demás no pueden saberlo. Pero esto es todo lo que resta de lo subjetivo. Así, lejos de constituir un coto cerrado, hasta el punto de que el modo en que pueda aportar conocimiento de un mundo externo o ser conocido por otros se convierta en un problema, el pensamiento es necesariamente parte de un mundo público común. No sólo pueden otras personas llegar a saber lo que pensamos al advertir las dependencias causales que dan a otros pensamientos su contenido, sino que la posibilidad misma del pensamiento exige patrones compartidos de verdad y objetividad. (p. 71, últim paràgraf de l'article)

2.- Qüestió de noms: coneixement, creença i saber

Tot i que no sigui tan òbvia com sembla a primera vista, l'afirmació d'Aristòtil per a qui l'home «tendeix per naturalesa al saber» és quelcom que pocs filòsofs han discutit amb profunditat i que només els escèptics han volgut negar radicalment. Que l'home parla i en conseqüència té la capacitat de conèixer (d'acostar-se a la veritat, fer ciència, raonar amb lògica, etc.) semblava prou difícil posar-ho en dubte, al menys fins que els progressos de les ciències cognitives han posat de manifest que el tot coneixement és un procés, és a dir que es desenvolupa en forma gradual i que té, com a mínim, tant de "natural" (biològic, genètic...) com d'elaboració social.

Quan ens plantegem aquí el tema del coneixement ho referirem bàsicament a la capacitat humana de "saber", és a dir, de poder elaborar proposicions i usar el llenguatge amb sentit. El llenguatge configura (socialment) la naturalesa humana. És correcte dir que tots els animals "coneixen" perquè tenen un sistema nerviós més o menys complex que els permet interactuar amb el seu entorn a través dels sentits perceptors (en aquest sentit es parla de comunicació animal), però només

els humans disposen d'un llenguatge articulat en sentit estricte. I per tant, en aquest sentit, només a través del llenguatge apareixeria plenament el saber. El saber, doncs, té un sentit d'exactitud i d'adequació a la realitat molt superior al del coneixement.

En la tradició occidental la paraula **veritat** ha ressonat de maneres prou diferents i seria bo no oblidar que per a diverses tradicions duu implícits significats diversos:

- En llatí, **verum** és "allò exacte i complet" i es contraposa a mentida o engany
- En grec, **aletheia** és "el que no [alfa privativa] està ocult o velat", en el sentit de la cosa mateixa, del que es desvela en la paraula
- En hebreu **emunah** expressa "la confiança", allò amb què es pot comptar, l'amic, etc.

Convindria no oblidar els tres sentits del mot per a evitar una massa fàcil identificació entre veritat i veritat científica, que té sempre un caire aproximatiu i provisional.

Però podria molt bé resultar que la diferenciació entre "saber" i "coneixement" fos senzillament una "qüestió de noms" i que mitjançant aquesta distinció es convertís en real el que tan sols neix d'un joc de llenguatge. Molts epistemòlegs consideren que "la qüestió del saber" en el sentit més restringit i estricte del mot és, senzillament, impossible de resoldre, donat que si alguna cosa resultés objecte de "saber" en sentit ple hauria de ser eterna, inalterable i certa en tota mena de món possibles. Si s'assumís aquesta condició, com ja deia Sòcrates, només Déu seria savi perquè en el món real el contrari d'una qüestió de fet sempre és possible. En aquest Mòdul usarem els mots "saber" i "coneixement" com a sinònims, en la mesura que analitzem específicament el coneixement/saber dels humans, sempre més o menys tocat de contingència i de probabilisme.

Web recomanada:

www.xtec.es/aulanet/ud/filosofia/coneixement/index.htm inclou exercicis.
(en català)

El que si s'ha plantejat molt sovint és el problema dels graus del saber en relació, molt especialment, a la qüestió de la veritat. Per a la modernitat sembla fora de dubte que existeix un model de saber objectiu, universal i necessari: el que neix de la ciència, de model matemàtic. Això, però, no és tan obvi, a poc que hi pensem.

L'art, la poesia, etc., ofereixen també formes de coneixement i que, fins i tot, poden tenir una certa capacitat consoladora que molt sovint la ciència no té. Però només a partir del segle XX i de finals del XIX, Darwin, Freud i Wittgenstein van replantejar la qüestió.

D'ençà de l'afirmació de Galileu a *Il Saggiatore*, segons el qual: «la naturalesa està escrita en llenguatge matemàtic», el model del saber basat en el càlcul en relació a l'establiment dels criteris de veritat va dominar l'àmbit epistèmic, recollint una hipòtesi que ja era present en Pitàgores i Plató a Grècia. Aquesta afirmació era important perquè posa l'accent en què el coneixement té alguna cosa profunda a veure amb la veritat i no només amb la mera creença subjectiva de caire psicològic.

Deia **Montaigne**, el conegut escèptic, als **Assaigs**; (Llibre III), "Dels coixos": *Em fan odiar les coses versemblants quan me les presenten com a infal·libles. M'agraden aquestes paraules que ablaneixen i moderen la temeritat de les nostres afirmacions: "Potser". "D'alguna manera", "Qualque", "Diuen", "Jo penso" i semblants. I si hagués hagut d'educar infants, els hauria posat a la boca aquesta manera de respondre [interrogativa, indecisa]. "És a dir". "No comprenc", "Podria ésser"... perquè haguessin conservat més aviat l'actitud d'aprenent a seixanta anys, que no pas la tendència d'imitar els doctors a deu anys, com fan.*

2.1.- La definició tripartida del coneixement

En l'àmbit de la teoria del coneixement s'ha anat imposant el que s'anomena «**definició tripartida**», segons la qual aquest és, en tant que coneixement proposicional, una **creença vertadera i adientment justificada**. D'aquesta manera sembla obviar-se el problema d'un coneixement no proposicional (el de l'art, per exemple) i es volia anar més enllà de la divisió platònica entre les opinions i les ciències. Aquesta definició implica tres elements:

- a.- En tant que el coneixement és un tipus de creença –i en la mesura que una tesi que avui hom accepta com a vàlida podria no ser acceptada en el futur– resulta possible sostenir que "conec" si no crec; tot i que el mer fet de creure no implica coneixement.
- b.- Però com que la creença pot ser falsa, o la nostra informació pot resultar incorrecta, cal que es justifiqui d'alguna manera la seva veritat (sigui per un càlcul lògic, per una contrastació empírica, etc). Si per exemple algú cregués que la Terra és rodona perquè ho ha somniat, aquesta creença no seria un coneixement.

c.- La justificació adient d'un coneixement demana, doncs, que es pugui distingir entre la veritat i la falsedat de les proposicions, sigui a través de raonament o d'evidència. En aquest sentit el coneixement és també, doncs, un "saber".

En resum podríem dir que coneixem quan "donem raó" d'una cosa, val a dir, quan la justifiquem amb una certa completesa. Només aleshores afirmem amb seriositat que coneixem i no tan sols que opinem. D'alguna manera, doncs, el problema del coneixement està vinculat al de la veritat.

Gilbert Ryle (1900-1976) va proposar, a més, una altra possibilitat distingint entre "saber què" (*knowing that*) i "saber com" (*knowing how*). "Saber què" és conèixer alguna cosa i resultaria equivalent a "saber on", "saber quan", etc. mentre "saber com" equival a poder fer, a ser capaç de realitzar accions, moviments, etc. Per a alguns epistemòlegs el "saber què" és un "saber com" verbal. Així en l'acte de coneixement, o de saber l'element més determinant seria el de poder establir línies de demarcació entre una cosa i una altra. Saber consisteix, així, una capacitat de discriminar entre tipus d'entitats diferents d'una manera convincent. Destaquem, doncs, que en l'àmbit del coneixement no sempre es poden partonar clarament la «veritat» i l'«opinió». Opinió seria, senzillament, una mena d'afirmació subjectiva o feble, sense pretensions cognoscitives profundes.

Diu **Gilbert Ryle** a **El concepto de lo mental** (1949): *"Lo que distingue a los actos sensatos de los tontos no es su parentesco, sino su procedimiento. Esto tiene aplicaciones no sólo para las acciones intelectuales, sino también para las prácticas. "Inteligente" no puede definirse en términos de "intelectual", ni "saber hacer" en términos de "saber que...". "Pensar en lo que estoy haciendo" no connota "pensar en lo que debo hacer y hacerlo". Cuando hago algo inteligentemente, pensando en lo que estoy haciendo, hago una cosa y no dos. Mi actuar presenta una modalidad o proceder especial pero no antecedentes especiales"*

El concepto de lo mental (1949) Ed. Paidós, Bcn: 2005, p.46

Web recomanada: http://en.wikipedia.org/wiki/Gilbert_Ryle (en anglès)

2.2.- La funció del coneixement

Fou Aristòtil el primer a afirmar que l'enteniment humà tenia una funció superior que ell anomenà "teoria" del verb grec *theoreo* que significa "contemplar", "mirar". El *theorós* era una mena d'ambaixador que cada ciutat enviava a les competicions esportives per a fer de jutges i observadors però sense participar directament en el joc. A partir d'aquí la "teoria" fou pensada al món grec bàsicament com a contemplació desinteressada i agradable de la natura, a través de la qual no es tracta de canviar el món sinó, gairebé amb caràcter previ i primordial, de comprendre-la. La vida teòrica seria així la més perfecta i pròpia del ciutadà com a observador objectiu del món. De fet el "primer motor" aristotèlic, que a grans trets, i d'una manera no gaire exacta, els cristians van identificar amb la divinitat seria l'expressió de la contemplació més perfecta.

A partir de l'Escolàstica medieval s'ha considerat que el coneixement en el seu vessant teòric té tres funcions bàsiques: descriure, explicar i predir la realitat

1. **Descriure** és constatar el que passa, analitzar-ho i assenyalar les seves característiques (avui plou).
2. **Explicar** és determinar les causes del que passa i justificar per què succeeix allò i no una altra cosa (hi ha un front de baixes pressions).
3. **Predir** és anticipar el que passarà (demà puja la temperatura).

Això que sembla tan senzill, en realitat és font de múltiples problemes epistèmics, en la mesura que no sembla tan senzill establir (1) què és una descripció objectiva, ni (2) què és una explicació causal, ni (3) quines condicions ha de complir una predicció racional. De fet, la problemàtica de l'escepticisme apareix estrictament quan es qüestiona la possibilitat que realment l'enteniment humà estigui capacitat per a realitzar les tres condicions (simplicitat, completesa i exactitud) que en lògica s'acostumen a demanar a aquestes tres operacions de la ment per tal de ser considerades significatives.

Epistemòlegs com Hanson, Kuhn o Feyerabend han defensat que sempre resulta impossible que una teoria pugui partir realment d'una descripció objectiva i neutra del món. Tota observació està sempre carregada de "preconceptes" i d'implícits previs que, per via de transmissió cultural, condicionen la nostra capacitat de fer-

nos càrrec objectivament de la realitat. Així cada teoria (o més específicament, cada paradigma, és a dir cada model de comprensió de la realitat) resultaria estrictament inconmensurable respecte a les altres i s'explicaria no tant per l'acte de coneixement "pur" –i per a ells inexistent– com per la situació cultural i històrica des de la qual hom pretén descriure, explicar i predir la realitat.

2.3.- Fonamentisme i coherentisme en Teoria del Coneixement

El problema del coneixement pot plantejar-se també en relació a la qüestió de la veritat. Es parla aleshores de dues posicions bàsiques: **fonamentisme** i **coherentisme**.

Els fonamentistes, com el seu propi nom indica, creuen possible trobar una justificació perfecta (un fonament) al coneixement –o una sèrie d'axiomes, és a dir de proposicions certes i evidents per si mateixes des de les quals sigui possible una reconstrucció radical de la realitat. Un fonamentista considera que la realitat pot ser descrita i reconstruïda racionalment si som capaços de trobar un punt de partida objectiu, universal i necessari, que ens permeti fer-ho. El fonamentisme és un concepció arquitectònica del coneixement: concep la raó com un gran edifici, ben estructurat a partir d'unes poques creences bàsiques i ben justificades, capaç de resistir els estralls del temps i dels dubtes.

Com veurem al llarg d'aquest Mòdul el fonamentisme està vinculat a la idea de "mètode" i a l'exigència de claredat en la definició. Com a mínim d'ençà de Descartes la preocupació per basar el mètode en proposicions indubtables, evidents per si mateixes, ha estat central en la filosofia. La fonamentació filosòfica pretén que, per dir-ho com Descartes, el real pot ser conegut d'una manera "clara i distinta"; és a dir, que la filosofia no faria altra cosa que reflectir en conceptes l'estructura i el sentit de la realitat mateixa però racionalment justificada. En aquest sentit són fonamentistes Descartes (amb la seva teoria del "cogito"), Spinoza (que identifica el fonament de la realitat amb la natura) i Fichte (que posa el Jo com a fonament del seu sistema). En un sentit més genèric són també fonamentalistes els partidaris del "sentit comú" –per als qui les creences sobre dades sensibles són autoevidents.

Per a un fonamentista la qüestió central és que la raó ha de tenir alguna manera d'arrelar en la realitat, val a dir: ha de ser justificada per alguna mena d'instància evident per si mateixa i de la qual depengui. Aquesta posició, com veurem, fou

negada per Kant que sempre va declarar incognoscibles els fonaments últims de la realitat (que ell anomenà "noümens").

Per al fonamentista, un argument essencial és el de la unitat de la ciència, que ha de ser una com una, i única, és la raó humana. Dos textos prou coneguts de **Descartes** a les **Regulae** (1628), exposen aquesta tesi: *Cal convèncer-se que totes les ciències tenen entre elles un encadenament tan estret que és molt més fàcil aprendre-les totes juntes que separar-ne una de l'altra. Qui vol cercar seriosament la veritat de les coses no ha de triar una ciència en particular, perquè totes estan unides amb un vincle de dependència recíproca.* (Regla I) i *Així tota la filosofia és com un arbre les arrels del qual són la metafísica, el tronc és la física i les branques que surten d'aquest tronc són totes les altres ciències que es redueixen a tres de principals, és a saber, la medicina, la mecànica i la moral.* (Regla VIII).

Si per al fonamentista la veritat, la racionalitat i la possibilitat mateixa del coneixement han de ser demostrades o imposar-se com a evidències absolutes o com a intuïcions immediates, per al descriptivista n'hi ha prou amb què sigui "mostrada". El fonamentisme implica una concepció dura de la veritat, el descriptivisme, en canvi, suposa una concepció tova. Un coherentista no creu en la fonamentació del coneixement, ni en la diferent jerarquia epistèmica de les proposicions.

Per al coherentista el coneixement està format per un conjunt de creences o d'hipòtesis que són mútuament consistents entre si, de manera que la veritat no és mai substancial. La coherència no depèn d'una proposició en concret sinó de la no-contradicció entre els elements del sistema. És com si el coneixement constituís una mena de xarxa o de retícula en què les coses estan connectades les unes amb les altres de manera que cada creença individual se sustenta en les altres creences amb que constitueix un sistema. Per al coherentisme, la concepció fonamentista resulta massa rígida pel que fa al coneixement, perquè ho fa dependre tot d'una primera veritat que, a més, és eterna i prèvia a l'experiència.

La proposta coherentista és la de prescindir d'un concepte unívoc de la veritat. El veritable és el sistema en el seu conjunt, no les creences aïllades cadascuna per la seva banda. Per a un coherentista no hi ha contradicció lògica entre les diverses creences. Es pretén d'una manera més immediata que la realitat funciona d'una manera evolutiva o dialèctica (Hegel, Marx) de manera que allò que era correcte o adient per a un moment determinat deixa de ser-ho en un altre nivell del procés; que la veritat és el Tot i no un dels seus moments particulars és un dels fonaments del sistema de Hegel, màxim representant del coherentisme. En la filosofia

analítica, tal com ho ha explicat Searle, seguint Wittgenstein, la coherència no és una exigència específicament lògica, sinó més aviat un atribut natural de la ment que s'especifica en el llenguatge:

John Searle: Mente, lenguaje y sociedad (1998). Alianza Ensayo, 2001, p.127-128.

(...) La clave para comprender el significado es esta: el significado es una forma de intencionalidad derivada. La intencionalidad original o intrínseca del pensamiento de un hablante es transferida a la palabras., frases, marcas, símbolos, etc. si se expresan con significado, esas palabras, frases, marcas y símbolos tienen entonces una intencionalidad derivada de los pensamientos del hablante. No tienen tan sólo significado lingüístico convencional sino también el significado que ha querido darles el hablante. El hablante puede utilizar la intencionalidad convencional de las palabras y frases de un idioma para realizar un acto de habla. Cuando un hablante realiza un acto de habla impone su intencionalidad a esos símbolos.

El coherentisme ha tingut una darrera versió en la Teoria del borrós (*fuzzy*) proposada per Lofty A. Zadeh. Tècnicament el borrós és una categoria o una característica de la teoria de conjunts en matemàtica. Imaginem que volem definir el conjunt de les persones que són "calbes" o "velles"; és fàcil veure que aquest concepte només es pot definir d'una manera molt ambigua. Sempre ens podem preguntar: ¿a partir de quin nombre de pèls al cap s'és calb?, a quina edat s'és vell?. La resposta sempre serà difusa, borrosa, Els conjunts borrosos són aquells en què els elements que els formen són graduals, matisats, dependents del context semàntic, etc. Expressions com "molt simpàtic" o "força cert", etc., són exemples del borrós.

Tot el que és borrós és aproximatiu i, tanmateix, ho comprenem immediatament a condició de conèixer el context semàntic en què s'enuncia una proposició. Així "afegeix una mica de sal" significarà coses diferents si estem a casa amb la família o en una arrossada popular. Aquesta teoria –dotada d'un important aparell matemàtic- ha tingut un gran èxit quan es tracta de construir sistemes experts amb regles d'inferència difuses: per exemple navegadors per als avions en condicions de boira, refrigeradors, etc. De fet, en la vida quotidiana el pressupòsit lògic aristotèlic: si A és veritat, no-A ha de ser fals (en què es recolza el fonamentisme a la recerca d'evidències indubtables) es compleix relativament poc i la ment sembla actuar per mecanismes coherentistes i borrosos.

Per a la teoria del coneixement, optar entre una concepció fonamentista o una altre de caire coherentista significa una opció fonamental: una teoria de l'art o una

filosofia de la història, per exemple, resultarien de mal explicar en una concepció fonamentista.

Web recomanada: www.alcoberro.info/V1/zadeh0.htm (en català)

2.3.1.- El problema de la veritat i les seves condicions epistèmiques

Fonamentisme i coherentisme són dues concepcions que vinculen la qüestió del coneixement amb el problema de la veritat. En aquest sentit s'ha proposat sovint en epistemologia que una posició coherentista seria adient per a una concepció de la veritat limitada a les proposicions formals, mentre que els fonamentistes consideren que és en la realitat mateixa i en la nostra experiència de la raó i del món que cal buscar uns fonaments indubtables al coneixement humà.

Una proposició matemàtica només resulta vertadera si no entra en contradicció amb la resta de proposicions acceptades en el sistema o teoria del qual forma part i en concret el coherentisme és la teoria que es va proposar quan a finals del segle XIX es va plantejar el problema de la fonamentació de les matemàtiques. Però no és gens evident que en les proposicions de caire empíric sigui aplicable una posició fonamentista perquè no sempre resulta possible plantejar criteris de certesa i evidència universalment vàlids. El coherentisme presenta una dificultat greu: resulta difícil justificar la consistència d'un sistema; que no hi hagi contradiccions entre proposicions, no significa necessàriament que unes puguin derivar-se o mostrar la seva necessitat lògica a partir de les altres. D'altra banda, que un sistema A sigui coherent no nega que un altre sistema B lògicament contradictori amb l'anterior també ho pugui ser. Podem construir molts sistemes diferents que siguin exactament igual de coherents però incompatibles entre si.

Pel que fa a la veritat de les proposicions empíriques hi ha, com a mínim, dos criteris possibles:

1.- La veritat seria una "adequació" o una correspondència entre allò que hom diu i el fet, és a dir, que la veritat és la situació en què s'esdevé allò que es proclama; per posar un exemple, "avui és dijous" seria veritat si i només si efectivament resulta ser dijous. Aquest criteri que s'anomena "fonamentista moderat" va ser defensat per Aristòtil i l'Escolàstica però resulta incapaç d'explicar per què el llenguatge i la realitat haurien de correspondre's necessàriament. Més aviat el que

ens mostra la crítica analítica és que el llenguatge construeix, tant o més que no pas descriu, la realitat.

2.- Una altra concepció de la veritat és la que la considera un criteri "conseqüencialista". Pragmatistes com William James i utilitaristes com John Stuart Mill han considerat que la veritat d'un coneixement rau en les conseqüències positives que té quan és posada en pràctica i condueix a l'èxit. L'aplicació d'aquest criteri hauria de conduir a considerar que la veritat és només una creença de caire més o menys provisional.

Cap d'aquestes dues concepcions de la veritat no resulten estrictament compatibles amb el criteri "fonamentista estricte" de la veritat perquè no pot donar raó del significat de termes mentalistes (com ara "justícia" i en general els conceptes provinents de l'àmbit de la filosofia moral) i, en conseqüència, alguns han cregut que l'epistemologia ens porta al carreró sense sortida del relativisme escèptic. En general la concepció fonamentista en les seves diverses branques és la que ara com ara rep menys adhesions en l'àmbit epistèmic: les creences bàsiques del fonamentisme (podem fonamentar el coneixement sobre bases indubtables provinents de dades sensibles, el subjecte de les creences pot superar el dubte si segueix unes regles metòdiques, etc...) sembla donar més seguretat psicològica que no pas lògica.

Al fonamentisme se li ha retret que es basa en unes creences que pren com autoevidents per raons psicològiques (el cogito cartesià, la Natura spinoziana, el Jo de Fichte) per fonamentar altres creences. Abans de discutir, però, si hi ha altres possibilitats de trobar una fonamentació de l'acte de conèixer ens cal aprofundir en la significació del relativisme, de l'irracionalisme i de l'escepticisme en la mesura que impugnen la universalitat, la racionalitat i la coherència del coneixement.

3.- ¿Podem conèixer? Tres hipòtesis crítiques: irracionalisme, relativisme, escepticisme

Tot i que sovint en l'argumentació aquestes posicions epistèmiques es confonen, sembla fàcil distingir-les almenys pel que fa a la seva tesi central i per a la tesi a la qual s'oposen. Mentre l'irracionalisme és una negació radical de la raó com a eina de coneixement i l'escepticisme dubta de la validesa de la racionalitat, el relativisme només posa en qüestió la seva universalitat. Relativisme s'oposa,

doncs, a "universalisme", de la mateixa manera que escepticisme a "creença" i irracionalisme a "racionalitat".

Aquestes tres posicions comparteixen la crítica al que s'ha anomenat «el mite del marc»: poden acceptar, al menys en algunes de les seves formulacions, que hi ha coneixement però no que existeixi un marc general de comprensió que torni significatius aquests coneixements i que ens permeti d'integrar-los de forma coherent. Estaríem, doncs, mancats de criteris epistèmics de justificació universals o fins i tot neutrals i invariables. Però, com veurem, en general no és tan fàcil fer afirmacions genèriques sobre aquestes tres posicions epistèmiques. Seria molt més adient contraposar-les al dogmatisme i al fideisme i considerar-les com a característiques del model occidental de racionalitat. No debades la democràcia mateixa neix com un enfrontament amb el dogmatisme i des de Popper la ciència s'ha definit com a "escepticisme organitzat".

Web recomanada: <http://www.defezweb.net>

Temes de filosofia moderna i contemporània

3.1.- Els arguments de l'irracionalisme

L'irracionalisme és una de les grans temptacions de l'epistemologia. Molt en resum consisteix a afirmar que l'home no està fet per a la raó. Com a un problema del coneixement humà l'irracionalisme proposa desconfiar d'una raó abstracta, purament conceptual, incapaç de copsar la riquesa i la diversitat de la nostra ment. Per a un irracionalista, senzillament, la raó no seria significativa o no és una bona eina de comprensió del món (o d'un mateix). Així l'irracionalisme defensa els sentiments, la raó o la fe ens obren un camp de coneixement que la racionalitat – identificada amb la lògica– senzillament ignora. Pascal, Rousseau o Bergson serien autors que, a l'engròs, s'identifiquen amb aquesta posició. Hom podria distingir dos vessants de l'irracionalisme:

1.- Com a problema ontològic: l'irracionalisme vindria a ser l'afirmació que el conjunt de la realitat simplement és absurda o està mancada de raó. Vivim irremissiblement en un cosmos il·lògic (als irracionalistes els agrada plantejar hipòtesis com ara la sartriana segons la qual els humans som *éssers per a la mort* o la de Pascal per a qui l'home és *una canya pensant*) i en conseqüència una teoria del coneixement és un esforç balder.

3.- Com a problema epistemològic (o gnoseològic): hom considera que la realitat és, senzillament impossible de ser coneguda racionalment. L'irracionalisme tendeix a valorar que el món és, en ell mateix una construcció elaborada pels nostres sentits corporal, o pel llenguatge, de manera que resulta impossible esbrinar què és en-si mateixa.

L'irracionalisme ens mena, però, a un carreró sense sortida. Sigui quina sigui l'estructura de la realitat, aquesta és la que és i no cap altra. Wittgenstein va proporcionar la resposta més forta a l'irracionalisme en afirmar que no hi ha llenguatges mal construïts si són comunicatius. Si el plantejament irracionalista ha pogut tenir un cert èxit en la filosofia és pel seu caire consolador davant l'adversitat i perquè confon els criteris de correspondència i de coherència en el coneixement. Que el coneixement i el llenguatge no sempre tinguin una exacta correspondència amb la realitat (perquè mots com "justícia" són de caire borrós i no descriuen un estat físic sinó un concepte mental), no nega que la raó no pugui oferir una explicació coherent respecte al món. Fou Hegel qui assenyala que allò que determina un ús racional de les proposicions no és el recurs a la realitat sinó la coherència del que la raó ens mostra amb les altres proposicions que ja coneixem. I si el món fos irracional llavors el llenguatge no seria significatiu. Però si el món és coherent, llavors el llenguatge ens el pot mostrar de forma adequada.

3.2.- Els arguments del relativisme

Com a teoria filosòfica, el relativisme ha tingut sobretot una gran vigència en la filosofia moral i en la concepció de la veritat com a criteri obert. Foren els sofistes i, especialment, el conegut argument de Protàgores sobre l'«homo mensura», els primers a plantejar aquesta qüestió. Si com vol la tradició clàssica «l'home és la mesura de totes les coses», llavors en una interpretació relativista el món ha de ser una font inevitable de conflictes perquè allò valuós per a uns pot no ser-ho per a uns altres i allò important avui pot esdevenir insignificant demà. Deixant de banda els diversos significats de la paraula "home" en aquest argument, el problema que planteja el relativisme subjectivista o individual és bàsicament moral: si cadascú fos irreductiblement diferent no seria possible cap valoració moral universal.

En l'argument de l'*homo mensura*; la paraula "home" pot significar "individu" ("Lluís"), o "humanitat" ("els humans"). Però possiblement el significat grec més propi identificava "home" amb "ciutadà" que és el qui a l'àgora "pren mesures" sobre totes les coses.

Actualment, però, els arguments relativistes no fan referència tant a la diferència intrínseca entre els individus com a la suposadament impossible traducció dels models culturals. En antropologia i especialment en l'àmbit dels estudis culturals és gairebé un dogma la incommensurabilitat paradigmàtica de les cultures. Aquesta afirmació, en últim terme prové dels clàssics de la sociologia de finals del segle XIX i molt especialment de Durkheim. Un relativista creu que hi ha tantes veritats com societats o comunitats específiques han reflexionat sobre la veritat. Hi hauria, doncs, veritats dels científics, dels polítics, dels membre d'una tribu llunyana o, fins i tot, "veritats de fe" que es justificarien senzillament perquè funcionen, perquè són acceptades per una determinada comunitat o perquè al seu voltant s'ha construït un consens tàcit o explícit. Tanta "veritat" hi hauria en l'africà que permet l'ablació del clítoris de la seva filla com en la ONG que combat aquesta pràctica. Hi ha així relativistes culturals, historicistes, sociològics, etc.

Algunes teoritzacions del relativisme consideren que els enunciats que tenen com a referent les pràctiques socials (morals, històriques...) són impossibles d'universalitzar i, encara més, incomparables entre si. Així, per exemple, quan en una societat esclavista es parla sobre "justícia" la paraula simplement significa una cosa diferent a la que significa en una societat democràtica i postindustrial.

Però l'existència de valors morals universals més enllà de la diversitat de la pràctica cultural d'aquests valors, és un argument fort contra el subjectivisme. El dret a la vida, la condemna de la mentida o el robatori, l'acceptació d'algun tipus d'autoritat legítima, etc són valors morals universals, reconeguts per totes les cultures encara que s'expressin a través de pràctiques socials prou diverses.

La crítica al relativisme és molt elemental si es comparteix una concepció lògica binària, de manera que A i no-A no poden ser veritables al mateix temps. Així la proposició "tot és relatiu" seria també necessàriament relativa. Si la proposició "tot és relatiu" fos sempre veritat hi hauria, paradoxalment, una veritat absoluta (fal·làcia de l'autoexculpació). Però aquest relativisme radical o irrestricte és poc habitual. La forma més consistent del relativisme, propera a l'escepticisme, és la que considera que només la relativització dels propis hàbits perceptius (de la nostra pròpia manera de "veure el món") ens permet copsar les coses d'una manera més consistent. Si la ciència progressa autocriticant-se i sotmetent-se a prova, un cert nivell de relativisme i escepticisme ens permet copsar la realitat d'una manera progressivament més coherent.

3.3.- Els arguments de l'escepticisme

El problema de l'escepticisme és, sens dubte, el que planteja més interrogants en la nostra tradició cultural. De fet, l'escepticisme només resulta fàcil d'argumentar quan se l'enfronta al dogmatisme. Mentre per als dogmàtics existeix una veritat evident per si mateixa i a l'abast de tot humà racional, (siguin les Idees de Plató o el "cogito" cartesià...) per als escèptics resulta impossible un coneixement ferm i segur sobre qualsevol cosa. En la formulació de l'escepticisme grec més clàssic, com que tot coneixement s'inicia en la sensació i les sensacions són per elles mateixes falibles i canviants, no es pot tenir mai cap coneixement segur. Vivim en un món fet de creences i no tenim cap argument últim que ens justifiqui per què una creença és més fonamentada que una altra.

A l'Antiguitat hi van haver diverses tradicions o escoles escèptiques: la primera i la més important és la que s'anomena "pirronisme". Pren el seu nom de Pirró d'Elis, contemporani d'Aristòtil i soldat de l'exercit d'Alexandre Magne. Pirró va tenir alguns seguidors, el més important dels quals fou Timó, però no va donar lloc estrictament a una escola. L'autor més significatiu del moviment fou Sext Empíric, que és l'únic del qual ens ha quedat prou obra i que és autor del text bàsic del moviment: Les *Hipotiposis pirròniques*.

La paraula catalana «escèptic» recull d'una manera molt esbiaixada el sentit de l'antic mot grec "skeptikos". La "skepsis" significa "recercar", "indagar", "observar curiosament", perquè eren filòsofs que es dedicaven a recercar, a buscar, sense poder donar mai per acabada una investigació. Els escèptics feien seva la tesi socràtica del "només sé que no sé res" i pretenien portar-la al seu extrem. Seria millor anomenar-los «recercadors», perquè deien no saber res, però no pas que fos impossible saber res: per a ells totes les preguntes havien d'estar sempre obertes. De fet, s'anomenaven a sí mateixos «aporètics», que vol dir: "persones que no tenen opinió". Els pirrònics sempre van mantenir que el verb "ser" té dos sentits en l'atribució. No és el mateix allò que les coses "són" en elles mateixes i la manera com les coses "apareixen" als qui usen una llengua determinada. La "suspensió del judici" (*epokhé*) seria així la posició més coherent que el savi pot tenir davant les coses i el món.

Sext Empíric: Hipòtesis pirròniques – Edició de Rafael Sartorio Maulini. Ed. Akal. Madrid, 1996

Cap. VI. Sobre los principios de la esceptis

12. *Decimos que la causa originaria del escepticismo es la esperanza de alcanzar la imperturbabilidad. Pues los más grandes talentos, confundidos por el carácter contradictorio de las cosas y dudosos respecto a cuáles de ellas era mejor asentir, se vieron obligados a indagar qué es lo verdadero y qué lo falso, buscando alcanzar, a través de este examen, la imperturbabilidad. Sin embargo, el principio básico de la disposición escéptica es el que a cada razón se le opone otra razón equivalente; pues creemos que de ahí se sigue el no dogmatizar*

Cap VII. De si el escéptico dogmatiza

13. *Afirmamos que el escéptico no dogmatiza, pero no en aquella acepción de "dogma" que sostienen algunos, y según la cual el dogma es el simple asentimiento a cualquier cosa (pues el escéptico da crédito a las impresiones que se imponen inexorablemente según la percepción; por ejemplo, no dirá "creo no sentir calor o frío" cuando los sienta), sino que decimos que no dogmatiza entendiéndolo por "dogma" como hacen algunos el asentimiento a cualquiera de los objetos no evidentes investigados en las ciencias, pues el pirrónico no asiente a ninguno de ellos.*

Una imatge de Sext Empíric (*Adversus mathematicos* II, 480-481) que fou també emprada per Wittgenstein ens pot aclarir una mica la pretensió de fons de l'escèptic: l'escepticisme seria com una escala que s'usa per pujar al vaixell. Un cop s'ha fet servir podem donar-li un cop de peu i llançar-la. De la mateixa manera l'escepticisme seria la manera més immediata d'arribar al coneixement. L'escepticisme antic usava arguments del tipus de la brevetat de la vida i la complexitat de la realitat per tal de justificar la impossibilitat d'un coneixement objectiu de la realitat. En canvi l'escepticisme modern ha posat l'èmfasi en la ciència com a coneixement imperfecte i falible, mentre que per a l'escepticisme contemporani l'argument nuclear és de la relativitat del llenguatge i la seva radical distància respecte al món.

Convé tenir present que el mot "escepticisme" pot ser entès com un plantejament global –segons el qual seria impossible justificar cap de les nostres creences– o d'una manera més restringida, com una concepció relacional. S'és escèptic per referència a allò que s'enfronta o es qüestiona, "en base a" o "per relació a que"... Així l'escepticisme seria una teoria restringida a un o altres aspecte del coneixement (hom podria posar en dubte la capacitat de conèixer el món o de

poder copsar la ment d'altri, etc.), però un escepticisme radical només ens portaria de dret al silenci.

Molt esquemàticament l'escepticisme antic feia referència a la dificultat de conèixer el passat i de poder determinar l'origen i del que hom sap en un món de pures opinions provisionals (*escepticisme antecedent*), mentre la Modernitat, d'ençà de Hume (en l'anomenat *escepticisme agnòstic*), ha posat l'accent sobretot en la dificultat de poder fonamentar clarament la validesa mateixa del coneixement, a partir d'una argumentació psicologista. També resulta convenient diferenciar entre l'*escepticisme fonamentista* referit a la impossibilitat de conèixer la realitat en ella mateixa i l'*escepticisme restringit* que argumenta la impossibilitat de justificar el que sabem. En aquest cas no es nega que puguin existir judicis correctes, sinó que, més simplement, poguéssim assolir la certesa respecte a alguna cosa. En tots quatre casos, l'escepticisme situa el dubte en el nucli mateix de la nostra capacitat de coneixement.

A partir de Descartes la lluita contra l'escepticisme està en el nucli mateix del racionalisme i de la modernitat. De fet tota l'obra cartesiana pot ser entesa com un intent d'impugnació de la posició escèptica que al seu temps era representada per Montaigne i el sentit de la qual es pot resumir al el títol d'una obra dramàtica de Calderón "la vida és somni". El que pretén mostrar Descartes és que, al contrari, hi ha bons arguments per suposar que tenim coneixement indubitable i ben fonamentat. El "cogito" (jo penso, ergo existeixo) és per al cartesianisme un criteri tan evident que pot superar totes les escomeses de l'escepticisme. Naixem amb idees innates i és perquè són universals i necessàries que resulten autoevidents. Per al racionalisme, l'existència d'algunes veritats, que consideren "clares i distintes" és innegable sense caure en contradicció (per tal de negar que "jo penso" he de pensar). Però fins i tot si acceptem que tenim idees innates, un escèptic – com fou el cas de Hume– sempre podria objectar que no resulta clara ni distinta la manera com es deriven la resta dels coneixements humans a partir de les idees clares i distintes.

3.3.1.- Els intents de refutació de l'escepticisme

Hi ha una clara confusió entre la defensa del falibilisme i la de l'escepticisme. Que tot coneixement sigui imperfecte (falibilisme), no nega –sinó més aviat al contrari– que resulti perfectible. Que la veritat sigui un horitzó, és a dir, una línia imaginària, no nega que hi pugui haver un progrés evolutiu. Que hom no tingui un coneixement

perfecte sobre el significat dels conceptes no vol dir tampoc que no els pugui usar de forma coherent. La manca de criteris verificatius de caire absolut i total no significa que hom no pugui fer progressos en el coneixement, per modestos i insuficients que a la llarga ens puguin semblar. Tan sols ens obliga, i no és poc, a evitar el dogmatisme i a estar oberts a la crítica.

En la tradició fonamentista més clàssica s'ha distingit entre dues menes de creences:

1.- les de caire derivat o *mediates*, que reben la seva justificació a partir d'altres (que el Barça guanyarà la Lliga depèn, per exemple, del nombre de partits guanyats, de la seva plantilla, etc.)

2.- les bàsiques o *immediates*, que per la seva naturalesa resulten autoevidents (per a Descartes aquest era el cas de la proposició "jo penso ergo existeixo").

Mentre dubtar en el primer cas és gnoseològicament banal, fer-ho en el segon cas resultaria del tot impossible sense caure en contradiccions gairebé infantils (p.ex.: per tal de pensar que no penso he de pensar).

A l'hora de refutar l'escepticisme són clàssiques dues argumentacions: d'una banda la que insisteix en què per tal de conèixer no cal disposar d'una certesa total i absoluta. Per als pragmatistes que distingeixen entre certesa lògica i certesa psicològica, n'hauria prou amb tenir més raons a favor d'una cosa que en contra per poder suposar que allò és cert.

D'altra banda es pot considerar, com ha argumentat la tradició wittgensteiniana, que l'escepticisme arranca d'un error lingüístic: per tal de poder dubtar sobre la veritat o falsedat d'una proposició cal que, prèviament, siguem capaços d'entendre-la. Negar que "avui plougui" vol dir saber què significa el mot "pluja". Si algú diu que no sap si ara plou o fa referència a una ignorància vencible (n'hi ha prou amb mirar per la finestra i assegurar-se'n) o nega els fonaments mateixos de la comunicació. Si puc entendre allò que em diuen, llavors l'escepticisme és autocontradictori. La contradicció rau en què si afirmo "sé que no coneixem res", sempre se'm podria demanar "com" ho he sabut.

Molt sovint els partidaris de l'escepticisme pretenen una certesa total per tal de deixar de dubtar –és el que Putnam anomenava «el punt de vista de l'ull diví», que

demana “un” coneixement de la realitat que sigui “el” coneixement de la realitat en sentit ple— i com que això resulta impossible opten pel “tot s’hi val”. Però una teoria de la ciència seriosa no pot acceptar posicions del que s’ha anomenat “anarquisme epistemològic”. La ciència d’una manera estricta no indica “allò que és possible fer” sinó “allò que no és possible o que resulta contradictori fer”. Més que afirmar casos i lleis, rebutja —o “falsa”— determinades possibilitat o opcions. En tot cas, que la fonamentació del coneixement sigui feble no significa, de cap manera, que sigui inexistent. És per això que els pragmatistes han considerat que en realitat el problema de l’escepticisme només seria significatiu si les seves conseqüències ens portessin a la inacció.

4.- ¿Com coneixem? Més enllà del sentit comú

Una vegada plantejat el problema de si és possible conèixer, presentarem a continuació una panoràmica bàsica dels models de coneixement més habituals en la tradició occidental. L’epistemologia tradicional tendeix a ser “fonamentista” en el sentit d’exigir una justificació, mentre les epistemologies contemporànies es limiten, en general, a demanar senzillament criteris coherentistes.

La posició més habitual en aquest àmbit és la que afirma que d’una banda la realitat existeix —és a dir, que hi ha alguna estructura del món en sentit fort, fins i tot més enllà de la nostra capacitat per a dubtar sobre si el seu coneixement està de debò al nostre abast— i que, a més, podríem acostar-nos la realitat d’una manera adient. I tanmateix l’epistemologia sempre ha procurat anar més enllà de la pura suposició que existeix un *sentit comú* universalitzable. La teoria del sentit comú fou defensada al segle XVIII per tota una sèrie de crítics de l’empirisme que consideraven incoherent criticar conceptes com “identitat personal” o “món” quan els individus viuen en un món i tenen, per eixí dir-ho, nom i cognom. Reid i el seu amic William Hamilton —que van tenir, per cert, una influència decisiva en la formació de la filosofia catalana del *seny* a través de Francesc Llorens i Barba al segle XIX— defensava també que conceptes de caire moral com ara l’amor a un mateix i el sentit del deure formaven part del sentit comú en un sentit primari.

Però sembla difícil que, al menys en aquest sentit, ens poguéssim refiar ingènuaument del sentit comú —un concepte, a més, prou difícil de definir i sotmès al relativisme cultural—, malgrat que en general la tradició filosòfica ha considerat que la ment humana és una eina capaç d’un coneixement que, si no és perfecte, resulta com a mínim perfectible i, per tant, adient a la tasca de conèixer. El sentit

comú és un concepte excessivament mancat de límits i tampoc no sembla gaire clar que hi hagi sentits no-comuns que es puguin destriar fàcilment. Suposant que el sentit comú es volgués basar en "fets" seria autocontradictori perquè en molts àmbits hi ha fets suficients per tal de justificar teories estrictament incompatibles entre elles. Són les dades dels sentits i la memòria el que construeix la nostra situació primordial i el nostre enfocament bàsic davant tota mena de problemes (fins i tot davant els problemes més abstractes), però les dades dels sentis no s'han de confondre amb les "teories" que bàsicament el que fan és seleccionar fets i dir quins fets consideren significatius i quins no –i en base a quins criteris.

Hom podria reivindicar el sentit comú només com una forma primària de "situació" de l'home en el món, com ho va intentar G.E. Moore al seu clàssic article: *Una defensa del sentit comú* (1925). Quan es diu que la ciència desafia el sentit comú no es vol dir que nega l'existència del món real sinó que busca formes cada cop més audacioses de conèixer-lo i que trenca els sobreentesos culturals –i àdhuc emocionals– en que molt sovint es fonamenta la tradició rebuda, però de la mateixa manera que estrictament cap humà no "es fa a si mateix", tampoc cap comprensió del món no resulta possible sense una sèrie de presupòsits, entre els quals la primera condició és l'existència mateixa del real.

L'existència del sentit comú només seria gnoseològicament defensable en sentit fort si es parteix de la base que s'identifica amb la gramàtica, no en el d'un sentiment o d'una manera de pensar compartida per tot el gènere humà.

Wittgenstein comenta sobre Moore al *De la certesa* (21): *"El punt de vista de Moore tendeix a ser aquest: el concepte "saber" és anàleg als conceptes "creure", "conjecturar", "dubtar", "estar convençut", en la mesura en què "Jo sé" no pot constituir un error. I, si és així, d'una manifestació es pot concloure la veritat d'una asserció. Però s'hi ha oblidat de la forma "Jo creia saber-ho". – Ara si no acceptem aquesta forma, un error en l'asserció també serà lògicament impossible. I qui coneix el joc de llenguatge se n'adonarà; l'asseveració que ell ho sap feta per un home de confiança no pot contribuir-hi gens."*

Lectures complementàries:

G.E. Moore: *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1972

A. J. Ayer: *Los problemas centrales de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1979

És per això que hom ha buscat altres models més estrictes per tal de resoldre el problema del coneixement. Els que analitzarem en primer lloc són l'inductivisme i

l'holisme, deixant per a més endavant la presentació de la teoria criticista de Kant que demana una explicació més àmplia.

4.1.- El problema de l'inductivisme: pollastres i esquirols

Inductivisme és el procediment o, si es prefereix, el model de raonament que consisteix a inferir les lleis generals a partir de l'anàlisi d'un nombre més o menys extens d'experiències concretes. A partir d'unes poques dades per generalització es pretén que sigui possible generalitzar –o pronosticar– el desenvolupament futur d'un fet o la plausibilitat d'una teoria. D'una manera més específica hom ha afirmat que hi ha una inducció enumerativa –en que la regla s'explica a partir d'uns casos– i una inducció eliminativa –en que determinades experiències concretes fan lògicament impossible una determinada conclusió. En la mesura que podem aprendre de l'experiència, els inductivistes consideren també que resulta possible generalitzar-la. Però una sèrie finita d'experiències singulars mai no pot donar lloc a una afirmació general i irrestricta.

L'inductivisme ha estat una tesi molt discutida i contra ell s'han presentat dues objeccions fortes: d'una banda no resulta reversible, de manera que d'una inducció no es pot derivar una deducció, i de l'altra tota inducció sempre tendeix a resultar incompleta, de manera que hom no pot estar mai segur d'haver exhaurit totes les experiències possibles al voltant d'una hipòtesi lcs. Fins i tot suposant que en el passat totes les experiències corroborin la veritat d'una hipòtesi, mai no podríem estar segurs que ho continuïn fent en el futur, com va argumentar Hume.

Per tal de mostrar els límits més obvis de l'inductivisme, **Bertrand Russell** solia explicar el conte del pollastre inductivista. Un pollastre va arribar a una granja i com que era inductivista es va adonar que cada dia el pagès l'alimentava a les vuit del matí. Ho feia tan si plovia com si feia sol, tant si era dilluns com dimecres o diumenge, tant si estava trist com si estava content; així que el nostre pollastre va elaborar inductivament dues lleis: cada dia m'alimenten a les vuit i el pagès m'estima molt. Però, ai las!, aquesta llei elaborar-la el dia 23 de desembre i amb tan mala fortuna que el dia 24, la pagesa per comptes de péixer-lo, el va matar i el pollastre va anar a parar a la cassola del dinar de Nadal. Mai no et pots fiar d'una inducció, per moltes dades empíriques que recullis!

La inducció té un sentit interessant per al coneixement: actua com a filtre i permet descartar hipòtesis, però no permet confirmar-les. Així si el meu cotxe arranca fàcilment alguns dies però no tots, puc comparar el que succeeix els dies que arranca i els que no, però difícilment establiré una llei vàlida sobre aquest fet. En

aquest sentit, Popper va considerar que la inducció constitueix bàsicament una *propensió*, però no un mecanisme lògic de coneixement.

Caldria distingir, doncs, la inducció com a mecanisme psicològic justificable –és obvi que les experiències anteriors continuades ens porten a actuar d'una determinada manera davant problemes actuals o orienten la nostra acció futura– i la inducció com a metodologia acceptable en l'àmbit del coneixement científic més rigorós.

P.F. Strawson va argumentar, però, que en la inducció hi ha una ambigüïtat constitutiva. Seria correcte mantenir una creença inductiva en alguns casos i no en altres. Podríem dubtar sobre la legitimitat d'una inducció concreta, però no sobre la legitimitat de la inducció en general. En el seu propi exemple podrien dubtar si una determinada acció d'un Estat concret és legal a partir d'observar que en alguns casos una llei provoca més problemes dels que resol; però seria erroni plantejar si és legal el conjunt de lleis d'un Estat perquè mots com Estat i Llei s'impliquen mútuament. Aquest argument deriva del que va plantejar Wittgenstein al *De la certesa*, quan va afirmar que mots com "raó", "evidència" o "justificació" són mots de vida limitada, en la mesura que la seva aplicació significativa està limitada a algunes activitats concretes en les quals podem copsar si una raó és adient o no en la seva justificació. Per contra, allí on no tingui cap sentit discriminar entre usos i justificacions adequades o inadequades d'un terme no es podria usar legítimament aquesta mena de mots.

Molt en resum en la problemàtica de la inducció el que està en joc és la distinció entre una qüestió de fet (la validesa de l'aprenentatge i de l'experiència) i la qüestió de dret. Que una inducció provingui d'una experiència particular (sé que si em punxo em faig mal, que les maragdes són verdes i que si no vaig a treballar m'acomiaran, perquè això ja m'ha succeït en el passat) no significa que sigui arbitrària. De la mateixa manera que només d'una manera molt vague podem suposar que allò que va tenir èxit en el passat continuarà tenint èxit en el futur, podem suposar que l'univers no és definitivament caòtic. No només ens refiem que les nostres induccions siguin correctes, sinó que podem suposar que, cas que es manifestin incorrectes, en podem fer de noves en el futur.

Si per a Russell un inductivista era comparable a un pollastre saberut, Wittgenstein (al *De la Certesa*) comparava l'actitud de l'inductivista a la d'un esquirol que prudentment va fent un petit rebost d'agllans per passar l'hivern amb l'esperança que s'acompleix la llei física que diu que els hiverns són freds i el principi prudent

segons el qual el qui guarda sempre té. Mentre per a Russell l'actitud del pollastre era estúpida, per a Wittgenstein, en canvi, l'actitud de l'esquirol era prudent, senzillament natural i instintivament òbvia. De fet l'inductivista viu en l'esperança que el futur i la natura seran, si fa no fa, uniformes i que allò passat no serà gaire diferent del que ens succeeix avui.

4.2.- El problema de l'holisme

La paraula *holisme* prové del grec "holon" que significa "tot". Si per a un inductivista el coneixement és sempre particular i concret i només podem establir lleis per universalització d'experiències, un holista considera, en canvi, que els fets atòmics només tenen sentit en la mesura que són generalitzables i universalitzables. Un organisme o una estructura no deixa de ser un conjunt de funcions, la totalitat de les quals té unes capacitats de les quals no serien capaces les parts considerades individualment. De fet, tota una epistemologia biologista –i la teoria de l'evolució, molt especialment– només té sentit si es considera globalment. Holisme és, doncs, la teoria oposada a l'atomisme i a l'individualisme metodològic. Si per a un inductivista la dificultat era com passar del cas individual a la llei, per a un holista el problema del coneixement consisteix a explicar com es justifica un fet particular i concret en el conjunt d'una teoria.

Willard van Orman Quine (1908-2000) al seu article «Dos dogmes de l'empirisme» –inclòs al seu llibre *Des d'un punt de vista lògic*– va considerar que una teoria ha de ser considerada com un sistema global, similar a un camp de forces: la filosofia i la ciència no s'enfronten sinó que estableixen una continuïtat. És el sistema global el que dóna sentit a qualsevol afirmació concreta i particular. És la interrelació dels mots (semànticament: la frase) el que dóna sentit i valor veritatiu a cadascun dels mots. Tot enunciat és sempre interpretable i depèn d'un context. Per a la posició holística, el llenguatge no té una única funció descriptiva, sinó que depèn de tota una sèrie de factors que no es limiten a descriure o a enunciar fets. Els aspectes socials, valoratius, etc., del llenguatge són per ells mateixos prou significatius i no poden ser passats per alt.

Diu **Quine**: “Vejo a la filosofía y a la ciencia como tripulantes de un mismo barco –un barco que, para retornar según suelo hacerlo a la imagen de Neurath, sólo podemos reconstruir en el mar y estando a flote en él. No hay posición de ventaja superior, no hay filosofía primera. Todos los hallazgos científicos, todas las conjeturas que son plausibles al presente, son, por lo tanto, desde mi punto de vista, tan bienvenidas para su utilización dentro de la filosofía como fuera de ella. La relatividad ontológica y otros ensayos.” Ed. Tecnos, Madrid, 1974, p. 162

Web recomanada: <http://es.wikipedia.org/wiki/Holismo> (en castellà)
http://es.wikipedia.org/wiki/Willard_Van_Orman_Quine (en castellà)

Lectura complementària: W.O.: Quine: De l'estímul a la ciència Vic:
Eumo Editorial, 1996

Hi ha dos vessants de les teories holístiques: d'una banda un *holisme semantic* – defensat per Quine– que reivindica l'anomenada inescrutabilitat de les referències. Per comprendre una teoria caldria comprendre l'ús dels mots en un context. Per això tota traducció és sempre insatisfactòria, en la mesura que no hi ha equivalències exactes d'una suposada significació mental. (“estimar” inclou significats que no estan a “amar” per exemple). Però hi ha també un *holisme epistèmic*, que reivindica que la totalitat és més que la part i, sobretot, que tota llei (sigui del món físic o social) té tota una sèrie de presupòsits o implícits no declarats però realment fonamentadors. La crítica holística se centra en la impossibilitat d'establir evidències que no pressuposin alhora altres evidències prèvies. Les creences i els significats s'impliquen mútuament.

Lectura complementària, **Donald Davidson: Subjetivo, intersubjetivo, objetivo.** Madrid: Cátedra, 2003

L'holisme constitueix la forma actual més desenvolupada del coherentisme i té el seu principal argument clàssic en la crítica que va intentar Hegel a la Fenomenologia de l'Esperit contra el fonamentisme cartesià. Per a Hegel voler un principi indubtable de coneixement abans de lliurar-se a l'acte mateix de conèixer (el *cogito* cartesià) equivaldria a voler aprendre a nedar abans de llançar-se a l'aigua. Situar-se més enllà del coneixement per cercar un fonament indubtable sense pressuposar res –com va fer Descartes en el dubte metòdic– seria estrictament impossible; i de fet Descartes va haver de suposar la veritat indubtable de les matemàtiques.

En el context de l'Idealisme alemany del segle XIX, i molt especialment en Herder, l'holisme va prendre forma de *historicisme*, entent per tal la suposició que hi ha alguna mena de principis normatius de caire general (lleis històriques, principis o estructures general del psiquisme, etc.), capaços d'explicar globalment l'esdevenir dels humans, com si es tractés de grans principis metafísics. El progrés, la llibertat i, en general, les grans idees de l'universalisme il·lustrat actuarien així com a lleis totalitzadores i racionals alhora. Però plantejada així la hipòtesi resulta ingènua i els fets (que expressen sovint la irracionalitat dels humans per il·lustrats que hom vulgui pintar-los) la desmenteixen fàcilment. La història explicada a la manera romàntica s'assembla massa al Destí cec del pensament mític grec. Quan es presenta la història com a pla del desenvolupament de la llibertat el positivisme històric sempre pot argumentar, en frase del poeta txec Seifert, que s'assembla massa al davantal d'un carnisser. No tenir en compte que ser "home" és fer-se humà en circumstàncies sovint molt complexes i contradictòries aboca necessàriament a una concepció paradoxalment relativista de l'humanisme.

5.- La visió històrica del problema del coneixement: una dificultat prèvia.

La visió històrica del problema del coneixement ens aboca sovint a carrerons sense sortida. Recuperar les respostes, moltes vegades contradictòries, que la tradició filosòfica ha aportat a la Teoria del Coneixement té el perill comparable al de contemplar en un museu de Ciències Naturals els fòssils d'animals tan terribles i admirables com inexorablement extingits. De vegades hom té la sensació que la tradició filosòfica és com un camí perdedor, o que ens porta tan sols a una multiplicitat de respostes bigarrades, sovint tan enginyoses com poc significatives. Però valdrà la pena l'excursió per la història del problema del coneixement si, a grans trets, som capaços de veure en els plantejaments del passat tant els camins que ja no resulta possible recórrer avui com les intuïcions profundes que, expressades en un altre vocabulari –i posades en una perspectiva més dinàmica– ens hem de plantejar també avui perquè al cap i a la fi formen part de la natura humana.

En l'anàlisi històrica del problema del coneixement es presenta una dificultat important i significativa: resulta fàcil adonar-se que lògica, ontologia i psicologia gairebé mai "no van a una". La lògica pretén analitzar i fonamentar estructures formals i universalment vàlides que, massa sovint, no s'adiuen amb els nostres processos cognitius o emocionalment són poc intuïtives (psicologia). D'altra banda (ontològicament) podria ser que el món real i la forma com els humans coneixem

aquest món real tinguin estructuralment diferents i àdhuc, dirien els escèptics, incompatibles. Se sap avui que tot coneixement és una construcció, i no un pur reflex de la realitat. La nostra ment no és un mer receptacle d'impressions i sensacions distintes i la lògica de la realitat és més *fuzzy* que no pas disjuntiva. Podem doncs, preguntar-nos fins on ha estat possible integrar coherentment les diferents aportacions de la lògica, l'ontologia i la psicologia en la Teoria del Coneixement

La resposta que en filosofia s'ha donat a aquest problema és el *mètode*. El mètode és un principi normatiu, una mena d'exigència d'ordre concretat en un conjunt de tècniques de raonament i de principis que sovint tenen un sentit autoevident. La idea de mètode permet, a més, superar un concepte grec molt arrelat també a l'època medieval: la idea de "sort" que per als grecs és "Tyché" i per als llatins "Fortuna". El mètode permet superar l'atzar i instal·lar la necessitat en el coneixement. El mètode de vegades es recolza en una primera veritat (axioma) i, a més, produeix com a efecte secundari el descartar o eliminar algunes experiències que es declaren no-significatives entre el conjunt de dades empíriques. Si es pretén arribar a alguna veritat cal seguir un mètode, però òbviament resulta possible també que una determinada metodologia ens faci incapaços de copsar alguna altra experiència.

S'ha comparat de vegades el mètode del filòsof amb l'art del cuiner que prepara un determinat plat. En tots dos casos cal seguir unes regles clares i en un determinat procés, pas per pas (tals ingredients, tants minuts al foc, etc.) si volem gaudir d'un determinat plat. Òbviament podríem saltar-nos les normes però potser resultaria que el plat es converteix en una gasòfia impossible de menjar. En aquest sentit, mètode és ordre.

Una segona manera d'entendre el paper del mètode és com a *heurística*, mot que en grec significa "càlcul". Tots els éssers dotats de capacitat intel·lectual i que viuen sota condicions d'incertesa calculen probabilitats. El mètode no ens donaria així una certesa total i absoluta, com volia la tradició que va de Descartes a Kant, però ens ajudaria a dirigir l'acció en un món complex.

Wittgenstein, al *Tractatus*, proposà una estranya metàfora per referir-se al paper del mètode en filosofia que és adient recuperar aquí. A parer seu, el mètode era com una escala que cal anar pujant lentament però –i aquí ve l'interessant– un cop feta l'ascensió podem llençar l'escala... i no caiem!

És en aquest sentit que pot resultar interessant la història de la Teoria del Coneixement: no només pels principis que permet fonamentar sinó pel que fa impossible o presenta com a límit de la Raó. Els models històrics que presentem han de ser entesos exclusivament en aquest sentit com a models que integren elements lògics, psicològics i ontològics en la resolució d'un problema

5.1.- El dualisme platònic

El platonisme ha estat el model epistèmic dominant al menys fins a Descartes. Convindria matisar que allò que nosaltres anomenem "platonisme" és una construcció sincrètica feta, a més, amb components neoplatònics, aristotèlics i estoics. Però al menys quatre propostes platòniques han travessat la història del pensament i han constituït el fons cultural de la tradició occidental:

1.- Conèixer és ser capaç de definir el concepte o "idea" de la cosa. En conseqüència no és suficient operar amb conceptes o usar-los coherentment en un context; Per al platonisme són els primers principis de les coses –la seva definició essencial– allò que dóna sentit a la realitat; conèixer-los intel·lectualment vol dir ser capaç de definir, perquè en la definició de la cosa hi ha el seu sentit més profund. Les idees són en la tradició platònica, els constitutius de la realitat en sentit fort. Tres idees (Bé, Eros i Unitat que ell anomena les "arkhai") donen sentit profund a totes les altres la tasca del savi ha d'estar orientada a definir-les amb precisió, en la mesura que el coneixement de la idea articula o fa significativa la realitat. Tota idea correcta ha de ser "una" (i només una) perquè en la pluralitat hi ha el no ser i la dispersió del coneixement que Plató vol estalviar.

2.- Hi ha una distància insalvable entre el saber i l'opinió. L'episteme (en grec "saber" o millor ciència) és u, etern i perfecte; les opinions, en canvi, són plurals i canviant –i com a tal indignes del savi. En l'opinió hi viu, inevitablement, l'error; i aquest dualisme que el porta a suposar la diferència insalvable (*chorismos*) entre el món sensible (coses) i el món intel·ligible (idees), constitueix el drama del coneixement. Els humans aspirem al saber (som filo/sofos, amants de la saviesa) però vivim en el món de les pures opinions. El procés de coneixement o dialèctica ascendent consisteix en l'esforç gairebé sempre fallit per superar les opinions i copsar la perfecció de la Idea pura.

3.- El coneixement és funció de l'ànima i no del cos. Tot allò que és corporal resulta inevitablement mudable i canviant. Per tant en la tradició platònica el

coneixement deriva de l'ànima que té una relació accidental amb el cos, com el cavall i el cavaller o com el pilot i la nau. Només l'ànima coneix les idees i, en conseqüència, serà –com elles– immortal i eterna.

4.- Conèixer és reconèixer. En la mesura que tot coneixement autèntic és perfecte ha de resultar conceptual i resulta en certa manera sobrehumà. Amb el platonisme apareix per primer cop la intuïció que les Idees són innates.

El dualisme platònic, en diferenciar sensible i intel·ligible, idees i coses o cos i ànima, planteja el repte de com explicar la unitat de les idees a partir de la pluralitat de les coses. Amb Plató i amb els seus deixebles tardans apareix i es desenvolupa el concepte d'idea que no és només una mena de "doble" del cos (com a tal potser havia pensat la tradició màgica i xamànica) sinó el concepte que servirà a la tradició occidental per tal de definir el sentit de tot coneixement no purament material.

A partir de Plató una "Idea" és:

1.- El concepte universal d'una cosa, en la definició.

2.- L'essència o el que la cosa és en sentit ple.

3.- L'ideal (l'arquetip o la forma pura) de la cosa.

4.- La causa que fa que una cosa sigui el que és.

5.- La finalitat o el sentit últim i superior d'una cosa.

El concepte d'idea i el realisme metafísic de caire platònic pressuposen la noció d'identitat en sentit fort. El concepte d'idea s'ha revalorat en la Teoria del Coneixement contemporània sota el nom de "designador rígid", proposat per Samuel Kripke. Un designador rígid és aquella categoria lingüística que abasta tota expressió que designa el mateix objecte en tots els móns possibles i que, en conseqüència, posseeix una idèntica propietat (un exemple senzill és el nom propi de cadascú). Seria de caire necessari, però no cal que sigui conegut a priori. Que el concepte d'idea sigui purament convencional (una construcció lingüística) o que designi una realitat essencial continua essent, però, un tema obert i apassionant.

5.2.- L'innatisme cartesià i la crítica empirista

La filosofia de la modernitat és metòdica i en aquest sentit s'ha pogut considerar Descartes com el pare de la filosofia moderna. El debat entre Descartes i

l'empirisme sovint s'ha reduït equivocadament a la contraposició entre raó i experiència. Expressada d'aquesta manera i sense matisacions l'antonòmia és falsa. Tant els cartesians com l'empirisme defensen la raó com a fonament del coneixement humà significatiu, per oposició a la tradició, a la fe i al dogma. En el que difereixen és en la possibilitat de fonamentar-la i en la valoració diferent del paper de la ment en el coneixement. Racionalisme i empirisme són filosofies metòdiques, cadascuna de les quals arranca d'un axioma (una primera veritat indubtable) a partir de la qual extreuen conseqüències d'una manera similar a com els axiomes matemàtics condueixen a postulats i a teoremes.

Antinòmia és un mot grec que significa "contra llei". En filosofia el mot s'usa per designar dos enuncisats contradictoris que poden ser provats com a veritables per mitjà d'arguments aparentment vàlids.

L'axioma bàsic del racionalisme és el de l'existència d'idees innates autoevidents, que no poden ser negades sense contradicció. L'axioma bàsic de la lògica tradicional (aristotèlica i medieval) era el principi d'identitat $A=A$ i implícitament donava cobertura a l'argument de l'existència de Déu en la mesura que només en Ell essència i existència s'identifiquen. Aplicat a altres àmbits, però, resulta fins i tot banal (una pedra és una pedra, un llapis és un llapis...). Descartes proposa un altre axioma: Penso i en tant que penso existeixo, (*Cogito ergo sum*, en llatí). Pensar i existir es necessiten mútuament. En termes contemporanis es pot rellegir aquest axioma com l'afirmació que el ser (pensar) s'identifica amb el llenguatge (a través del qual existeixo). El llenguatge serà per a la filosofia contemporània l'acte del ser en sentit ple.

L'axioma bàsic de l'empirisme, en canvi, no és de caire mental sinó profundament factual. Es tracta del que s'ha anomenat "dogma de la immaculada percepció" o – amb menys ironia– *principi de la còpia*: tot coneixement significatiu prové de l'experiència sensible i, en conseqüència, les idees són còpies o imatges més o menys esvaïdes de la sensibilitat. Si no sabem de quina impressió prové una idea (cosa que succeeix, per exemple, amb conceptes com "substància" o "causa") cal considerar que aquesta idea és falsa.

Per a Descartes que "jo penso, jo existeixo" és una evidència capaç de superar la prova del dubte. Puc dubtar de l'existència del món, de la tradició, del coneixement adquirit, etc. Però metòdicament, el dubte sobre el fet mateix de pensar és inconsistent (per pensar que estic errat cal pensar i per pensar que no penso també

em cal pensar!) i, en conseqüència, podem afirmar com a mínim la primera veritat universal que és el *cogito*. Convé insistir que “jo penso” no deriva d’un sil·logisme (que seria: “Tot el que pensa existeix/ jo penso/ ergo, jo existeixo), sinó que és una veritat de caire existencial: pensar és la forma a través del qual el jo és. El cogito cartesià seria, a més, la fonamentació última de la ciència: en la mesura que hi ha una primera veritat, totes les altres en derivarien gairebé *more mathematico*.

Però Descartes, al cap i a la fi home del Renaixement i humanista, no concep la possibilitat d’un dubte existencial. No se li acut una experiència que, després de Freud, és fins i tot banal: mai no es qüestiona sobre la coherència del propi jo. Dubta sobre el món però no sobre la seva pròpia capacitat de conèixer el món. Tampoc no va considerar una dificultat lògica molt important, que modernament s’ha anomenat *fal·làcia naturalista*: del “jo penso” només se’n pot derivar que “sóc pensant” però no que jo existeixo, perquè una cosa pensada o pensant no necessàriament ha de ser existent.

L’alternativa al racionalisme és l’empirisme que parteix d’una concepció genètica del coneixement. Si hom vol saber quina idea és vertadera cal plantejar-se prèviament quin origen té aquesta idea, o el que és el mateix, com ha arribat a la nostra ment. Descartes havia defensat que una idea “clara i distinta” havia de ser de caire innat; però resulta fàcil veure que algunes idees que ell considerava innates (Déu, o el Món, per exemple) no ho són en absolut per a un escèptic i fins i tot el “jo” constituït per opinions i estats mentals canvia profundament al llarg de la vida de cadascú. En conseqüència per a Locke i Hume, els principals filòsofs empiristes, van considerar que només l’experiència sensible és clara i distinta i, per tant, veritable. Tots els empiristes són **antimentalistes** (els continguts mentals són secundaris respecte a l’experiència) i **antiinnatistes**: defensen que quan naixem la ment és una “tabula rasa” (un quadre en blanc) que es va elaborant a partir de l’experiència. Mentre per a Descartes la ment no s’identifica necessàriament amb el cos, en canvi per a Hume, la ment neix de l’acte de la percepció i és inseparable d’aquest acte. La teoria empirista defensarà bàsicament cinc grans tesis:

1.- **Consideren que l’experiència és, ahora, la font i el límit del coneixement.** Fora de l’experiència sensible els estats mentals són sempre confosos i indefinibles.

2.- **En conseqüència neguen l'existència de les idees innates.** Tots els continguts mentals s'adquireixen. Sense aprenentatge del món no hi ha acció.

3.- **Cal rebutjar les nocions metafísiques de substància, ànima i essència,** (i específicament tot el que Descartes considerava provat com a idees innates) perquè no estan fonamentades en cap experiència sensible.

4.- **L'únic criteri de veritat és la sensibilitat.** Només el que és concret, mesurable, sensible... és real. Tot el que sé, ho conec en un temps concret i ningú no em garanteix que demà no pugui canviar. Per tant, tota teoria del coneixement serà bàsicament una teoria de la ment o una psicologia.

5.- **No hi ha cap criteri de veritat que pugui oferir-nos validesa universal.** Com que la realitat és canviant, també ho són les nostres impressions i idees. D'aquí que tot coneixement empíric ens porti a la necessitat de l'escepticisme.

Per a un empirista hi haurà sempre dues menes de coneixement: el matemàtic, de caire indubtable –que Hume anomena *relations of ideas*– i que es fonamenta en el càlcul, i el que prové del món sensible –constituït pel que Hume designa com a *matter of facts*– que és necessàriament canviant i que només té com a garantia els mecanismes psicològics de l'associació d'idees. La principal aportació de l'empirisme en Hume és la crítica al concepte de "causa" i al de "jo". Que un fet A sigui causa d'un fet B només perquè A apareix abans que B resulta difícilment sostenible si no és per algun mecanisme psicològic.

La causalitat és tan sols un mecanisme de repetició fonamentat en la memòria d'experiències anteriors, però res no garanteix, per exemple, diu Hume, que algú que no havia vist mai jugar al billar sigui capaç d'anticipar el moviment de les boles. Creure que demà sortirà el sol és, així, una conseqüència dels nostres mecanismes intel·lectuals, però no una evidència. De la mateixa manera per al filòsof escocès el "jo" constitueix un feix d'impressions i idees i no una realitat substancial. La ment serà per a Hume una mena de teatre filosòfic en què es van elaborant diverses experiències però ningú no té una identitat perfectament elaborada i eterna.

Diu Hume al **Tractat de la Naturalesa Humana**. – Introducció. Ed. Nacional, Madrid, 1976, (2 vols.), p.81 i ss:

... Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y en la observación (...)

Me parece evidente que al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades, sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de las causas –y de las más simples– es, con todo, cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.

Webs recomanades sobre cartesianisme: www.alcobero.info/planes/descartes.htm
Sobre empirisme clàssic, vegis també: www.alcoberro.ifo/planes/empirisme.htm (en català i castellà).

En un esquema necessàriament molt elemental la contradicció entre racionalisme i empirisme podria presentar-se així:

CONEIXEMENT	RACIONALISME	EMPIRISME
Font del coneixement	Raó teòrica / Intel·lecte	Raó fonamentada en la sensibilitat / Experiència
Garantia del coneixement:	Idees innates	Idees adquirides, i validades per l'ús
Model de coneixement que es cerca	Idees clares i distintes	Idees simples (còpia d'impressions) i compostes (elaborades per la ment a partir de les anteriors).
Criteri de veritat:	Claredat i distinció (no contradicció).	Experiència validada o "comerç amb el món".
Realitat ontològica:	Dualisme ment/matèria	Conjunt de percepcions – "Principi de la còpia" – Hume
Es descobreix a través de:	Intuïció intel·lectual	Intuïció sensible. Invenció i/o creença.

La contradicció entre cartesianisme i empirisme va trobar una resposta en la teoria kantiana, que inaugura una tercera via: l'enfocament transcendent, en què es concedia al racionalisme l'existència de les idees innates (que Kant anomena "formes a priori" en la sensibilitat i "transcendentals" en l'enteniment), però només les considerava significatives si eren omplertes d'experiència, alhora que declarava impossible el coneixement "noümenic" o de les idees pures, en si, al marge de la sensibilitat. ningú no té una identitat perfectament elaborada i eterna.

Web recomanada sobre racionalisme clàssic:

<http://www.ub.es/histofilosofia/gmayos/racionalisme.htm>

5.3.- El criticisme kantian

L'obra d'Immanuel Kant representa una revolució per a la filosofia en la mesura que obliga a replantejar d'una manera global el significat de l'acte mateix de pensar. Amb Kant es consolida el "gir copernicà" en la Teoria del Coneixement. De la mateixa manera que Copèrnic va mirar d'explicar els moviments del sistema solar canviant el punt de vista de l'observador, Kant considera el problema del coneixement des del subjecte que coneix i no des de la cosa coneguda. En els humans hi ha sensibilitat (a través de la qual tenim intuïcions) i enteniment (capacitat d'elaborar conceptes o categories). Mentre la sensibilitat canvia (i per exemple, no és el mateix un infant que un adult), l'enteniment lliga a través del concepte la diferència de la sensibilitat (i així, infant i adult són "persona" com a substància).

Respondre a la pregunta "com és possible conèixer?" significa plantejar-se les condicions que fan possible que sensibilitat i enteniment col·laborin en l'elaboració d'un concepte de raó i no resultin contradictòries entre si. Només quan la sensibilitat i l'enteniment treballen conjuntament podem fer ciència (matemàtiques, física...) perquè donem un concepte a una intuïció sensible.

Com a il·lustrat, Kant considera que és un escàndol que el seu segle, que s'anomena, una mica pomposament, "Segle de les Llums" o Edat de la Raó, tingui dos conceptes de raó perfectament contradictoris: el que les fa derivar de les idees innates (com seguint Descartes, consideraven Leibniz i Wolff) o el que prové de l'experiència sensible i de les lleis psicològiques (com Hume).

Kant en un article de 1794 molt conegut, **Què és la Il·lustració?**, proposa la seva famosa sentència: **atreveix-te a pensar** ("sapere aude"). En això consisteix el projecte il·lustrat i complir-lo exigeix ser capaç d'elaborar un concepte de racionalitat que valgui universalment, que no sigui **dogmàtic** com el de les idees innates cartesianes, ni **escèptic** com l'empirisme. Aquest és el sentit darrer de les tres grans **Crítiques** i específicament de la primera, la **Crítica de la raó pràctica**, dedicada al problema del coneixement i la impossibilitat de la metafísica com a ciència.

En la concepció de la **Crítica** kantiana, Descartes té raó en un cert aspecte (hi ha idees a priori en l'enteniment), tot i que no el tingui en d'altres (les idees innates no serveixen si no s'apliquen a la percepció sensible, en l'espai i en el temps) i Hume té també raó en un cert aspecte (el coneixement s'origina en la sensibilitat) tot i que no en tingui en un altre (a més de la sensibilitat passiva ens cal l'enteniment actiu). El projecte kantianista és, doncs, el de superar les limitacions dels conceptes de raó que proposaven racionalisme i empirisme i posar amb la **Crítica** el fonament d'una racionalitat pròpiament il·lustrada.

Kant defensarà que la raó s'elabora a partir de dos elements: els a priori i l'experiència sensible, articulada per les categories de la raó. Sense la col·laboració d'ambdós elements cap coneixement no és possible.

Els elements a priori són espontanis (la raó els coneix de manera immediata i tenen les seves pròpies lleis) **i formals** (és a dir, donen la seva forma al coneixement que arriba de la sensibilitat). Com a tal són condició de possibilitat del coneixement. Els **a priori** són constitutius de l'objectivitat: no hi hauria coneixement possible si no es referís a una capacitat prèvia capaç d'estructurar el coneixement i formen part de les nostres facultats: en aquest sentit són universals i necessaris. Són **a priori** l'espai i el temps en la sensibilitat i dotze categories en l'enteniment. Qualsevol coneixement sensible que poguéssim tenir només pot comprendre's realment si som capaços de situar-los en un espai i en un temps i si els podem donar alguna categoria de l'enteniment (per exemple, si afirmem o neguem, si els considerem substància o causa, etc.). Com a tal les dades de l'experiència serien no res si no tenim una categoria capaç d'articular-les.

Per l'espai i el temps se'ns obre la capacitat d'intuir i d'imaginar que és prèvia a i fa possible el coneixement. **Però només coneixem realment quan som capaços d'elaborar un concepte, i els conceptes són possibles per l'existència d'una sèrie de categories en l'enteniment.** Per a Kant "categoria" és una condició de

possibilitat d'un fenomen. Les categories fan possible l'experiència sense formar part de l'experiència; són les condicions de possibilitat de la nostra comprensió dels fenòmens. Una proposició a la qual no es pogués atribuir una categoria seria absurda. En certa manera, el que Kant ens proposa és un "relativisme transcendental". No diu que l'espai i el temps o les categories siguin l'únic que existeix (això no ho podrem saber mai de cert), sinó que és l'únic que podem arribar a conèixer.

Per a Kant, "conèixer" no és altra cosa que aplicar les categories de l'enteniment a les intuïcions (sensibles i diverses) de la nostra experiència. Kant resol l'escepticisme humeà dient que l'experiència ens arriba per la sensibilitat, però la comprensió d l'experiència només és possible per l'enteniment. Comprendre és una capacitat intel·lectual que pressuposa l'existència de la sensibilitat. Ni sensibilitat sola, ni enteniment tot sol, no poden resoldre el problema del coneixement. El coneixement sensible (dels objectes) necessita del coneixement transcendental.

Diu **Kant**: "Anomeno *transcendental* tot coneixement que s'ocupa no tant dels objectes com de la nostra manera de conèixer-los, en tant que tal mode ha de ser possible a priori. Un sistema d'aitals conceptes s'anomenaria *filosofia transcendental*". (**Crítica de la raó pura**, B 25).

Però d'altra banda, i –aquest és un dels punts més "forts" del kantisme– trobem l'afirmació que aquesta "cosa en sí" no pot ser mai coneguda en tant que tal; perquè conèixer és aplicar el motlle de l'enteniment humà a una experiència determinada (és a dir, a unes determinades intuïcions). Kant serà el crític més radical de la metafísica en la mesura que aquest tipus de saber proposa un impossible: el coneixement de la idea pura al marge de les condicions de la sensibilitat. En altres paraules, mai no podrem arribar a conèixer "què és l'ésser en sí", perquè no podem copsar res que no pertanyi al nivell del sensible. La sensibilitat vol dir que només coneixem "en" l'espai i "en" el temps. Si alguna cosa (un noumen) està més enllà d'espai, temps i categories, se'ns torna incognoscible.

Conèixer és, doncs, fer relativa la cosa en sí, arrabassar-li el seu caràcter absolut. Un noumen és quelcom que existeix més enllà de l'espai i més enllà del temps; és quelcom "pur" i que, en conseqüència, mai no estarà a l'abast de l'esperit humà, perquè els humans tenim, en tant que tal, una limitació en la nostra capacitat cognoscitiva: només podem conèixer allò que està en l'espai i en el temps.

Conèixer quelcom és per a un humà descobrir la cosa en la seva aparença i no en el seu ésser pur. "Fenomen" en grec significa: "aparença". I això és justament l'únic que pot assolir l'home: les aparences (i no les "idees pures") de les coses. Vet aquí la raó per la qual l'idealisme de Kant difereix de l'idealisme empirista de Hume. Per a Hume, tot es redueix a fenòmens i a estructures psicològiques, per a Kant en canvi el procés de coneixement implica distingir dos nivells, sensibilitat i enteniment. Si l'un o l'altre ens manquen no hi ha coneixement possible. I per això mateix la metafísica mai no pot ser ciència: perquè no hi ha un coneixement sensible i el noumen o idea pura no el podem conèixer en ell mateix.

Lectura complementària: **Lluís Alegret (ed.): *Al voltant de Kant***. Barcelona: La Busca, 2006.

Activitat: Visualitza la pel·lícula **Matrix** (Ann i Larry Wachowski, 1999) i identifica els elements platònics, cartesians, empiristes i kantians de la Teoria del Coneixement que hi estan implícits. Els germans Wachowski van definir el seu film com una *intellectual action movie*. De fet el filòsof francès Jean Baudrillard és a l'origen de la famosa frase *Benvinguts al desert del real*, les paraules amb què Morpheus explica a Neo Anderson que el món que ell coneix és una il·lusió informàtica i que la "realitat" és un planeta inhabitable controlat per àquines (intel·ligències artificials autònomes). Baudrillard va rebutjar fer un *cameo* al film i en una escena Neo dissimula un disquet prohibit en el llibre "Simulacres i Simulacions".

La productora Warner manté una plana web sobre la filosofia de Matrix, amb articles (en anglès): http://whatisthematrix.warnerbros.com/rl_cmp/phi.html i la versió en dvd ofereix extres sobre el tema. Existeix també una abundosa bibliografia en paper sobre el tema. Vegi's: Glenn Yeffeth – David Gerrold: **Tomar la pastilla roja: ciencia, filosofía y religión en Matrix**. Madrid: Obelisco, 2005; Concepción Perez García: **Matrix: filosofía y cine**. Oviedo: Madú, 2005.

Altres films ja clàssics i significatius per a la Teoria del Coneixement són: **La Taronja Mecànica**, (Stanley Kubrick, 1971), **El cel sobre Berlín**, (Wim Wenders, 1987) o **El show de Truman**, (Peter Weir, 1998).

5.4.- La hipòtesi fenomenològica i hermenèutica

A finals del segle XIX, la Teoria del Coneixement de model kantià va rebre una important sotragada amb la teoria de l'evolució (que obligava a replantejar la suposada singularitat del coneixement humà), amb els experiments psicològics de Wundt i amb la crítica nietzschiana del concepte de veritat. Explicat d'una manera esquemàtica, per a Darwin el coneixement consisteix, bàsicament, en una eina de supervivència. Les operacions mentals, un cop convertides en hàbits, maximitzen

les possibilitats que tenen els organismes complexos en un entorn necessàriament inamistós. En aquest sentit, la ciència, que no deixa de ser un reduccionisme respecte al món real, és una eina i no, de cap manera, l'expressió de la veritat, sinó una construcció atzarosa, i sobretot, **conscient** –mot introduït per l'etòleg contemporani Edward o. Wilson, que significa "integradora" o capaç de connectar experiències diverses.

També la psicologia experimental trencava una comprensió ingènua de l'associacionisme, amb què encara combregaven Hume i Kant, mostrant que les idees no deriven de les impressions sinó que són construïdes per la ment d'una manera molt més complexa. Finalment Nietzsche amb la seva concepció de la veritat perspectivista, negant que cap veritat pogués ser substancial i identificant-la amb la metàfora que els humans podem suportar, trencava també la concepció substancialista de la realitat.

En aquest context apareix la fenomenologia com una proposta de repensar el sentit del coneixement des del que se suposa que són "les coses mateixes". Amb Husserl, la fenomenologia intenta conèixer les coses en la pura i simple presentació a la consciència del subjecte pensant. Per a un fenomenòleg en el coneixement hi ha una primacia de la consciència, però el món no s'adapta a la capacitat cognoscitiva del subjecte d'una manera immediata, sinó que se li manifesta. Dit d'una altra manera: les coses no són exactament com la consciència voldria fer-les (contra Kant), sinó que per captar-les hem de ser capaços de passar per sobre dels nostres prejudicis, de les nostres interpretacions, per tal de copsar allò universal del fenomen particular.

En el nucli de la hipòtesi hermenèutica hi ha la **epokhé** (mot grec d'origen escèptic que significa "suspensió del judici"). Per als clàssics grecs, la epokhé consisteix en "l'estat de repòs mental ... pel qual ni afirmem ni neguem" (Sext Empíric: **Hipotiposis pirròniques**, I, 10) i constituïa una necessitat per a qualsevol que cerqui la felicitat o **ataràxia** (etimològicament: "no pertorbació"). Husserl va reprendre el mot per referir-lo a una situació en què, contra el que anomena "tesi natural" segons la qual la ment busca la comprensió de la cosa i la consciència se situa "davant" el món com si es tractés de dos pols contradictoris, la ment es capaç de posar entre parèntesi no només la capacitat d'acció, sinó la pròpia realitat. L'epokhé fenomenològica no és una situació de dubte sinó de suspensió, en què hom pretén actuar d'una manera no imperativa davant el món, sinó deixar-se guiar intuïtivament pel que les coses marquin. No pot estranyar que aquesta teoria

constructivista del coneixement hagi interessat particularment els teòrics de l'estètica. Per a l'estètica moderna és el procés de construcció i de creació de símbols el lloc privilegiat de l'experiència estètica i el que decanta el valor de l'obra d'art com a constructora d'un món propi des del món comú. El problema d'aquesta posició és, òbviament, el subjectivisme absolut al què ens aboca i la total impossibilitat de destriar el valor de les diverses experiències. En la tradició fenomenològica (i sobretot amb Dilthey) és habitual, a més, diferenciar entre el que s'anomena "explicació científica" de caire objectivista i la "comprensió històrica" en què cada present històric reinterpreta el passat. Això a ulls d'una estricta teoria del coneixement porta implícit el perill de caure en una mena de doble veritat, altament sospitosa de subjectivisme.

Per tal de sortir del cul-de-sac al qual ens aboca la fenomenologia, després de la II Guerra Mundial aparegué l'hermenèutica, de Hans-Georg Gadamer, deixeble de Heidegger, per a qui tota experiència fenomenològica és essencialment històrica. Ja no s'accepta que puguin existir fets nus, purs, sinó que allò que existeix són interpretacions. La consciència és una construcció històrica, condicionada pel llenguatge (no debades Heidegger descriu el llenguatge com a "casa de l'ésser"). Comprendre un fet és així un fet d'interpretació (en grec: *hermeneia*). Així els prejudicis, les lectures històriques, més o menys adients o inadequades, formen part també de la comprensió del fet. La dimensió de les coses, més o menys insondable, no es troba mai pura i perfecta, sinó que està subjecta a una "narrativitat", en què el camí recorregut forma part també del coneixement de la cosa. Mai no podríem, ni tampoc no hauríem, d'eliminar la tradició rebuda, el pes del llenguatge que construeix món o els models cognoscitius que ens permeten pre/veure que veiem. Amb l'hermenèutica s'ha volgut, doncs, revaloritzar el paper del símbol i s'ha obert una concepció constructivista en el coneixement

5.5.- Wittgenstein i el gir lingüístic

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) simbolitza en certa manera el gir lingüístic de la filosofia al segle XX. La consciència de que la ment està lingüísticament constituïda havia anat madurant des del Romanticisme i s'elaborà en el *positivisme lògic* del Cercle de Viena (des de 1925), però és Wittgenstein, en certa manera, l'autor que porta aquesta intuïció al seu cim, bàsicament en polèmica amb el seu mestre Bertrand Russell (1872-1970). En certa manera tota la teoria wittgensteiniana es pot entendre en polèmica amb tres tesis russellianes.

En primer lloc, Russell havia defensat l'anomenada "tesi del "llenguatge pintura"; segons la qual hi havia un isomorfisme o simetria entre llenguatge i realitat. El llenguatge és un símbol de la realitat perquè totes les realitats materials significatives poden ser reduïdes a construccions lògiques. Al mateix temps, Russell havia afirmat que una proposició que vulgui ser significativa només pot tenir sentit enunciatiu i mai no pot ser descriptiva. Finalment per a Russell cal distingir entre proposicions verificables (les que tenen correspondència amb l'experiència –és a dir, amb tot allò que un subjecte concret) i proposicions vertaderes (aquelles que tenen correspondència amb algun fet –és a dir, amb alguna tot allò que té existència en el món). Tot i que seria injust reduir les aportacions russellianes a aquestes tres tesis, és bàsicament contra elles que reaccionà Wittgenstein.

Wittgenstein, fill de banquers jueus vienesos, persona de psicologia complexa i torturada, s'interessà sobretot per aquells aspectes del coneixement lingüístic que se situen més enllà del "llenguatge pintura": Serà precisament aquell llenguatge que, com el de la metafísica, el de la religió, o el del art, "se'n va de vacances" el que ens obliga a pensar sobre el paper i l'estructura del coneixement. Després d'un primer període de vacil·lacions, paleses al *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Wittgenstein acabarà per assumir que enunciació i descripció no són funcions diferents del llenguatge. Si el llenguatge és comunicatiu, sempre resulta descripció d'alguna cosa. Finalment, Wittgenstein elabora una concepció de la veritat no substancialista que deriva de la seva concepció teoria dels jocs de llenguatge.

Durant uns anys ha estat clàssic distingir entre un Wittgenstein I (el dels anys al voltant de la Primera Guerra Mundial, concretats en el *Tractatus*) i un Wittgenstein II (recollit a les pòstumes *Investigacions filosòfiques* del 1953, i al *De la certesa*); però darrerament sembla imposar-se una línia que veu més continuïtats que diferències entre ambdós períodes, tot i que el propi autor els diferenciava –i fins i tot entre un i altre moment va arribar a abandonar la filosofia treballant de mestre de primària, entre altres feines.

El Wittgenstein del *Tractatus* semblava no tenir resposta a la pregunta sobre com coneixem conceptes com ara els de la religió, la moral o l'art, en la mesura que no tenen un significat essencial, però ja intueix que la recerca del "significat del significat" (que tan interessava al Cercle de Viena i a Russell) és una feina inútil, perquè es fonamenta en la concepció, profundament errònia, segons la qual el "significat" seria quelcom separat del llenguatge. No té sentit preguntar-se per l'essència de l'art (o de la religió), ni preguntar-nos de quina manera existeix

aquest concepte en la ment. L'important és que la paraula "art" l'emprem per tal de referir-nos a activitats i a artefactes prou diversos que, tanmateix, comparteixen "semblances de família". Com diu al *De la certesa* (65): "*Quan es canvien els jocs de llenguatge es canvien els conceptes i, amb els conceptes, els significats de les paraules.*" El significat del llenguatge és el seu ús. I tothom usa bé el llenguatge, independentment que compleixi, o no, amb les regles acadèmiques que el configuren formalment.

Web recomanada:

www.defezweb.net

Materials Wittgenstein

Aquesta idea que el llenguatge està constituïda per una sèrie de "jocs lingüístics" és molt significativa per a una Teoria del Llenguatge de caire constructivista. No hi hauria, finalment un llenguatge privat (ni una ment o una consciència purament privada, com pretenia el cartesianisme). La ment és comunicació i construcció de sentit, no essència ni ontologia.

6.- Conclusió

Hem vist, al llarg d'aquest mòdul que el coneixement humà s'articula sobre una triple hipòtesi: que els humans són capaços de comprendre el món, que el món no és incoherent o absurd, sinó que pot ser descrit lingüísticament, i que entre el món i els humans hi ha una certa coherència lògica. Aquestes hipòtesis han estat objecte, però, d'un llarg debat i en certa manera, potser degut a la mateixa estructura de la ment humana, reapareixen a cada època de la filosofia. Que la nostra ment sigui capaç d'entendre el món a través del llenguatge i que poguéssim establir hipòtesis cada cop més audacioses i significatives està vinculat a la nostra pròpia possibilitat de sobreviure construint un món humanitzat.

Glossari

- Antinòmia
- Coherentisme
- Coneixement
- Creença
- Dogmatisme
- Dualisme
- Empisteme
- Epokhé
- Escepticisme
- Fonamentisme
- Gnoseologia
- Historicisme
- Holisme
- Idea
- Inductivisme
- Innatisme
- Irracionalisme
- Mentalisme

- Mètode
- Ontologia
- Opinió
- Pirronisme
- Racionalisme
- Relativisme
- Saber

Activitats d'autoaprenentatge

1.- Activitats de lectura i comprensió

Us proposem que complementeu el Mòdul amb algunes lectures de clàssics de la Història de la Filosofia que han marcat l'àmbit de la Teoria del Coneixement.

- **Plató: *Llibre VII de la República***. Assenyala quins elements d'aquest text es poden identificar amb les posicions del fonamentisme i del dualisme. El mite de la caverna i altres temes sobre aquest llibre estan comentats al web. **www.alcoberro.info**
- **Descartes: *II Meditació metafísica – IV part del Discurs del mètode***. Observa quines són les característiques del coneixement indubtable segons Descartes. Per què et sembla que jo i el cos no s'identifiquen segons aquest autor?
- **Hume: *Resum d'un llibre publicat recentment titulat Tractat de la naturalesa humana***. Explica per què els arguments de Hume condueixen a l'escepticisme. Quin és el paper de la sensibilitat en el coneixement segons el text? El text està comentat al web. **www.alcoberro.info**
- **Nietzsche: *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral***. Mostra per què els seus arguments es poden identificar amb el perspectivisme i el coherentisme. Explica per què la concepció de la veritat com a "mentida suportable" ha estat tan important en la modernitat. El text està comentat al web. **www.alcoberro.info**

2.- Activitats de comentari d'un text

Comenta aquests textos de RUSSELL i WITTEGENSTEIN sobre la inducció i explica quina actitud els inspira.

Ludwig Wittgenstein – *De la certesa*. Ed. 62, Bcn, 1983

23.9.50

287. L'esquirol no conclou per inducció que també el proper hivern necessitarà reserves. I nosaltres no necessitem tampoc una llei d'inducció per tal de justificar les nostres accions i les nostres prediccions.

Bertrand Russell – *Los problemas de la filosofía*, cap VI. Ed. Labor, Bcn 1995, p.61

Los animales domésticos esperan su alimento cuando ven la persona que habitualmente se lo da. Sabemos que todas estas expectativas, más bien burdas, de uniformidad, están sujetas a error. El hombre que daba de comer todos los días a un pollo, a la postre le tuerce el cuello, demostrando con ello que hubiesen sido útiles al pollo opiniones más afinadas sobre la uniformidad de la naturaleza.

Comenta aquest text de Michel de Montaigne (1533-1592)

Fantasiejava ara mateix, com faig sovint, sobre quant la raó humana és un instrument lliure i vague. Veig habitualment que els homes, en els fets que els proposen, s'entretenen més tost a cercar-ne la raó que no pas a cercar-ne la veritat: deixen les coses de banda, i s'entretenen a cercar-ne les causes. [Divertits xerraires! La coneixença de les causes pertany solament a qui té el regiment de les coses, no pas a nosaltres que sols en tenim l'endurança, i que en tenim perfectament el ple ús, segons la nostra natura, sense penetrar-ne l'origen i l'essència. I el vi no és pas més agradable a qui en coneix les propietats originàries. Al contrari; el cos i l'ànima infringeixen i alteren el dret que tenen de l'ús del món mesclant-hi la pretensió de ciència. El determinar i el saber, com el donar, pertanyen a la regència i a la sobirania; a la inferioritat, a la subjecció i a l'aprenentatge pertany el fruit, l'acceptar. Tornem al nostre costum] Passen per damunt els fets, però n'examinen acuradament les conseqüències. Solen començar així: Com és això? –Però és?–caldria dir. La nostra raó és capaç de bastir cent altres móns i de trobar-ne els principis i la contextura. No li calen ni matèria, ni base; deixeu-la córrer: ella basteix tant sobre el buit com sobre el ple; i de la inanitat com de la matèria:

Dare pondus idonea fumo
[*"Capaç de donar pes al fum"*. Persi, V, 20]

*Trobo gairebé per tot arreu que caldria dir: No és ben bé això; i em serviria sovint d'aquesta resposta; però no hi goso pas, puix que criden que és una desfeta produïda per feblesa d'enteniment i per ignorància. I em veig obligat habitualment a fer el xarlatà amb els altres, tot tractant temes i contes frívols en els quals no crec en absolut. A això cal afegir que de debò resulta una mica dur i litigiós de negar en sec una proposició de fet. I pocs se n'abstenen, especialment en les coses difícils de creure, d'afirmar que ho han vist, o d'al·legar testimonis l'autoritat dels quals frena la nostra objecció. Seguint aquest costum, sabem els fonaments i les causes de mil coses que no existiren mai; i el món escaramussa per mil qüestions el pro i el contra de les quals són falsos [Ita finitissima sunt falsa veris, ut in praecipitem locum non debeat se sapiens committere – *"La falsedat és tan veïna de la veritat que el savi no ha d'arriscar-se per un congost tan perillós"*. Ciceró, *Academica*, II, 21).*

Montaigne: Assaigs; llibre III, "Dels coixos". Barcelona: Edicions 62, 1984.

1.- En aquest text, Montaigne fa una crítica de la raó i una justificació de l'escepticisme. Assenyala els principals arguments que utilitza.

2.- Quins arguments va proposar Descartes per combatre l'escepticisme de Montaigne?

Comenta aquest text de C.S. Lewis (1898-1963)

És inútil intentar "veure a través" els principis últims. Si un intenta veure a través de tot, aleshores tot és transparent. Però un món transparent és un món invisible. "Veure a través" de totes les coses és el mateix que no veure res.

C. S. Lewis: La abolició del home. Madrid: Encuentro, 1990.

1.- Què opina l'autor sobre l'evidència dels primers principis en una Teoria del Coneixement?

2.- Amb quina posició estudiada al Mòdul identificaries aquest text.

3.- C.S. Lewis era fou escriptor anglès, d'origen irlandès, que es va convertir al cristianisme d'adult. Quines et sembla que serien les diferències bàsiques entre un escepticisme ateu, un de caire agnòstic i un de creient?

Identifica les posicions que representen les frases següents en Teoria del Coneixement i comenta-les:

- a) El nostre coneixement pot conèixer l'essència immutable de les coses i d'aquesta manera assolir l'etern.
- b) Tot és segons com el color del cristall amb què es mira
- c) Jo sóc jo i la meva circumstàcia (Ortega y Gasset)
- d) No existeix res. Si existís alguna cosa no la podríem conèixer. Suposant que existís alguna cosa i la poguéssim conèixer, no la podríem comunicar (Gòrgies).

3.- Activitats de reflexió – escriptura

Una vella *chanson* francesa de Anne Sylvestre, que en català cantava Gullermina Motta (en adaptació de J. Teixidor) porta per títol: *M'agrada la gent que dubta* i és una mena d'himne a l'escepticisme existencial:

*"Em plau la gent que dubta/ i abans de tot consulta/
el seu cor indecís/*

M'agraden els que diuen/ els qui es contradiuen/ molt sovint d'improvís/

*Em plau la gent que oscil·la/ que constantment vacil·la/
que no s'instal·la enlloc/*

*Confusa pel que passa/ que en part pensa que és massa/
i en part pensa que és poc (...)*

*Detesto els esquemàtics/ em plauen els llunàtics/
els qui són com pannells/*

*Aquells que amb la cadena/ per no fer massa pena/
fan só de cascavells/*

*Aquells que són capaços/ de dur el pes en braços/
del seu propi revés (...)*

*M'agrada el qui no gosa/ apropiat-se cap cosa/
i menys els seus semblants/*

*Em plau la gent prou destra/ per a ser una finestra/
per als ulls dels infants..."*

- Escriu un elogi del dubte a partir del que has estudiat al Mòdul.

- Escriu una refutació de l'escepticisme a partir del que has estudiat al Mòdul.

BIBLIOGRAFIA:

Josep Lluís Blasco, Tobies Grimaltos: *Teoría del conocimiento*. València: Publicaciones de la Universitat de València, 2004

Jonathan Dancy: *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1993

J. Dancy i E. Sosa (eds): *A Companion to Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell, 1992

Jacobo Muñoz y Julián Velarde (ed): *Compendio de Epistemología*. Madrid: Trotta, 2000

J..L.: Pollock: *Contemporary Theories of Knowledge*. New Jersey: Rowman & Littlefield, 1986

Sergio Rábade: *Teoría del conocimiento*. Madrid: Akal, 1995