

■ article

REVISTA D'HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA CATALANA,
Número 3, 2012 | Print ISSN 2014-1572 / Online ISSN 2014-1564
DOI 10.2436/20.3001.02.49 | P. 55-78
Data de recepció: 4/10/2011 / Data d'admissió: 12/12/2011
<http://revistes.iec.cat/index.php/JOCIH>

L

a filosofia de Josep Lluís Blasco. La mirada transcendental

Víctor J. Luque Martín

Facultat de Filosofia. Universitat de València
vicluqmar@hotmail.com

resum

En aquest article fem un recorregut per l'obra i vida de Josep Lluís Blasco, antic catedràtic de Teoria del Coneixement de la Universitat de València. Veurem la seva relació amb el marxisme i la política en els anys de la Transició, l'impacte del positivisme lògic i l'obra de Wittgenstein contra la metafísica en enllestir la seva tesi, les impressions de l'obra de Quine i els reptes del seu naturalisme, etc. Tot plegat, presentem el canvi de visió de Josep Lluís Blasco des de la filosofia analítica cap al transcendentalisme d'arrel kantiana.

paraules clau

Transcendentalisme, metafísica, Wittgenstein, positivisme lògic, Quine, filosofia analítica, naturalisme, Kant.

La filosofia mai no ha tingut bona fama a les nostres terres. I, la veritat, no és gens estrany, ateses les circumstàncies històriques. Ja abans del franquisme s'havia imposat en els àmbits universitaris la metafísica escolàstica més rànica que hom pugui imaginar¹. Si la filosofia necessita d'alguna cosa, és de treball honest, de recerca, de comparació, de debat i de crítica. En una paraula, és un treball acadèmic, un «afer de càtedra», en paraules de Fuster. La filosofia, sense una

1 És famosa –legendària, diu Pla–, l'anècdota del professor Arana de Dret Natural, el qual interrogava els alumnes (normalment sense gaire idea del tema, pendents més de l'ajuda dels *apuntadors*, és a dir, d'altres alumnes que els anaven xiuxiuejant les respostes) respecte a qualsevol teoria que estiguessin donant –Kant, Rousseau, etc.–, però només exigia saber-ne la refutació. Pla cita: «–No ha sabido usted la teoría, pero ha dicho algo para refutarla. No está mal... [i continua Pla, amb la seva característica ironia] No crec que mai enlloc l'alta cultura hagi arribat a una elevació com la que assenyalen aquests fets verídics i incontrastables» (J. PLA, *El quadern gris*, Barcelona: Destino, 1997, p.332). I això s'esdevenia l'any 1919.

acadèmia que treballi curosament i es relacioni amb les altres acadèmies, resta gairebé com la pitjor forma de coneixement. I això, si fa no fa, és el que es trobà Josep Lluís Blasco quan va ingressar a la Universitat de València al final dels anys cinquanta i començaments dels seixanta, agreujat encara més pel franquisme.

Tot i aquestes mancances *estructurals*, en començar la seva carrera filosòfica, el jove Blasco tenia en ment dues idees que resultaven tan difícils de portar a terme com ingènues –o precisament per la seva dificultat eren ingènues. Ens referim a l'aposta que féu Blasco per enllestir una tesi doctoral on es tractés la idea de totalitat en Whitehead, Heidegger, Marx, Wittgenstein i el neopositivisme. S'ha de constatar la magnitud del treball que es proposava fer Blasco. Però, no només això, sinó que pretenia elaborar una filosofia pròpia. El problema, com molt aviat s'adonà, era que un valencià als anys seixanta no tenia cap possibilitat de dur a terme aquesta tasca dins de l'àmbit universitari. Tanmateix, els interessos filosòfics de Blasco no van desaparèixer i va dirigir la seva mirada cap a les línies de pensament que, precisament, volgueren eliminar a la filosofia com a saber autònom o com a saber en si.

Blasco i el marxisme

Hi ha un element fonamental, biogràfic, que marca la vida intel·lectual de Blasco. El 1974 s'aboca cap a la vida política com a dirigent del PSAN (Partit Socialista d'Alliberament Nacional). Cal constatar que el partit era de clara tendència marxista. El marxisme era la moda ideològica del moment entre els universitaris dels anys seixanta i setanta. Curiosament, aquesta moda marxista ens equiparava, per primera vegada des de feia dècades, amb la resta de països europeus. Tanmateix, la diferència continuava, perquè els altres països havien tingut més temps per pair el marxisme i totes les seves variants. Certament, la força del comunisme a Europa no havia disminuït i havia revifat amb fenòmens com el *Maig del 68* a París o l'anomenat *Estiu de l'amor* a Estats Units (especialment a Califòrnia), però sí que fets com les massacres comeses per Stalin (tretes a la llum per Jrushchov en el conegut procés de desestalinització) o les repressions d'Hongria, el 1956, i Praga, el 1968, havien propiciat les primeres desconfiances cap al *paradís* socialista.

Entre tots aquests enrenous, Blasco va haver de fer de pont entre els marxistes i els analítics. Els marxistes acusaven els analítics de capficar-se en assumptes sense importància, en tecnicismes que oblidaven els problemes reals de la societat. De la banda contrària, els analítics acusaven els marxistes de falta de rigor analític, lògic i científic i de capficar-se en teoritzacions pseudocientífiques (el marxisme dialèctic). I en mig d'aquesta disputa es trobà Blasco. Com a defensor de la filosofia analítica no pogué fer res més que estar d'acord amb les acusacions dels analítics; com a polític de tendència marxista, tingué clara la preocupació per una consciència social.

El materialisme dialèctic volia ser el nou saber que resolgués els problemes de la humanitat. Els grans progressos durant el segle dinou de la ciència (especialment en la física i la química) feren d'aquesta el model a què tot saber, o que es volgués titllar com a tal, havia d'aspirar. Això és el que volia Marx (i ho portarà a cap Engels) per al materialisme dialèctic: convertir-lo en una ciència; més encara, convertir-lo en l'única ciència. El problema és que conjuminava dos termes irreconciliables. El materialisme és hereu de les idees il·lustrades (especialment d'Holbach) on l'únic que existeix és la matèria. La dialèctica, per contra, és herència directa de Hegel i el pensament idealista, i és la base del motor de la història, del seu canvi. La conjuminació dels dos termes en materialisme dialèctic no pot considerar-se mai ciència, ja que aquesta és un saber quantitatiu, de càlculs i prediccions, mentre que la dialèctica sempre és qualitativa.

En un conegut pròleg a *Lògica materialista* de Galvano della Volpe, Blasco exposa els errors d'un marxisme convertit en ciència i en lògica, en l'única ciència, en l'única filosofia i l'única lògica alhora. Aquest corrent marxista volia acabar amb la filosofia com a saber autònom, volia eliminar-la.

Della Volpe creia que la lògica matemàtica era una invenció dels positivistes lògics i, per tant, derivada de la seva posició filosòfica. Aquesta visió és errònia, no només històricament, sinó perquè la lògica, ens diu Blasco, és «una ciència que substitueix tot contingut per símbols i que analitza les estructures a les quals se sotmeten aquests símbols segons certes operacions que poden efectuar-se entre ells (...) es tracta d'una ciència tan neutral com la matemàtica»². Si la lògica és un constructe abstracte que utilitza símbols, no té res a veure si són positivistes lògics, wittgenstenians, existencialistes, trotskistes o maoistes els que treballen en aquest camp. El problema és que Della Volpe, donant la raó a les acusacions dels analítics, confon conceptes i els barreja. Entén per *lògica* tant la lògica formal com la teoria del coneixement, fins i tot la metodologia científica. L'ús de la dialèctica, en el camp polític i social, està molt bé. El problema és intentar fer una lògica dialèctica, una dialèctica científica. «Hi ha relacions dialèctiques entre l'amo i l'esclau, entre l'Estat i el poble, entre les classes socials... però no veig la possibilitat d'emprar el terme dialèctica per a caracteritzar les relacions entre “p” i “¬ p” o entre “2” i “¬ 2”»³.

El saber científic es caracteritza per poder realitzar experiments i prediccions, i, per tant, implica que ha de tenir alguna forma de verificació, de grau de confirmació o, com a mínim, de falsació de les proposicions exposades. El problema de la dialèctica científica és que afirma ser lògica, epistemologia i

2 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 64.

3 J. L. BLASCO, *Op. cit.*, p. 66.

ciència empírica a la vegada. La lògica és un constructe abstracte, formal i, com a tal, es regeix «pel principi que podríem anomenar de la *tautologicitat interna*, basat en les definicions i regles de què parteix un sistema formal»⁴. Qualsevol aplicació de la lògica com a lògica del món (sigui dialèctica o no) caurà en el dogmatisme metafísic del isomorfisme (com veurem més endavant en tractar Wittgenstein). Confondre el món amb la teoria que intenta copsar-lo és un error que condueix al dogmatisme. En paraules de Blasco:

«La dialèctica pot ser el mètode d'estudi del paper contradictori que juga la ciència en el moment present del desenvolupament de la societat (és un mitjà d'alliberament, però controlat per la classe dominant...), un estudi que aboca fonamentalment a la praxi, i exigeix una praxi encaminada a la superació de les contradiccions presents. Però la lògica de la ciència no és una lògica de la praxi, ni menys encara una lògica de la contradicció; i, en conseqüència, la física, contrastant hipòtesis (siga de verificació, siga de refutació), predient fets..., sense que en la seua lògica interna siguin tingudes en compte les contradiccions del moment social»⁵.

Amb el marxisme que es preocupa dels problemes socials del homes (Blasco l'anomena «marxisme antropocèntric»), Blasco no té cap problema. De fet, com hem comentat abans, ell en política se situa en l'òrbita del pensament marxista, però, com a bon analític, no barreja les coses. En parlar d'epistemologia, lògica, ciència, etc., se situa sense cap mena de dubte en la filosofia analítica, i en parlar de política se situa en aquell «marxisme antropocèntric». Per dir-ho de forma visual: amb l'epistemologia, Blasco es posa el vestit d'analític; amb la política, el vestit marxista.

La dialèctica no pot ser lògica ni metodologia científica, ni les dues coses alhora. «No és contra la lògica de la ciència que ha de lluitar la dialèctica, sinó contra un present històric que no permet a la ciència de ser allò que per la seua lògica hauria de ser: un instrument de lluita contra tot tipus d'opressió»⁶.

Tot i que el materialisme històric (és a dir, el materialisme dialèctic aplicat a qüestions socials i històriques) ha estat dogmàtic i ha quedat, per a Blasco, obsolet, ha servit per donar «una lliçó d'humilitat a la filosofia: el pensament filosòfic no dirigeix la societat (...) sinó que és una resposta teòrica,

4 *Ibidem*, p. 69.

5 *Ibidem*, p. 71.

6 *Ibidem*, p. 73.

ja que la naturalesa humana gaudeix d'una demanda natural d'especulació, de teorització sense límits, dels problemes que la complexa evolució de la societat presenta»⁷.

El marxisme no va poder mai construir una epistemologia consistent, encara que el marxisme dialèctic volgué presentar-se com a ciència. Aquesta tendència de reduir el quefer filosòfic a ciència no va ser pretensió exclusiva dels marxistes. Com veurem més endavant, alguns positivistes lògics i Quine defensaren posicions similars. Els marxistes confrontaren el terme *ciència* amb el d'*ideologia*. El perill que comportava era que volia ser una ciència que no permetia cap revisió d'ella mateixa, cap revisió sobre el seu mètode. D'aquesta manera, la *ciència marxista* esdevenia igual de dogmàtica que la resta de les ideologies, ja que no permetia la crítica interna. El mètode esdevenia intocable i, per tant, totes les seves conclusions eren indiscutibles, eren veritats absolutes. Una ciència que no podia ser revisada. Una ciència que es convertia en dogma.

El problema que assenyalava Blasco era que els marxistes no diferenciaven entre raó teòrica i raó pràctica. Transformar el món no és pas feina de la teoria i els errors d'aquesta són superables. Els errors de la pràctica, per contra, són irreparables. I si no es fa aquesta diferència entre raó teòrica i raó pràctica, s'acaba amb una raó «mecànica» de la praxi i la doctrina esdevé oficial, raó suprema indubtable aplicada per un governant infalible. Esdevé l'única veritat. La tasca de la filosofia no ha de ser transformar el món, com encoratjava Marx en la famosa onzena tesi sobre Feuerbach, sinó que per a Blasco «el pensament filosòfic és i ha de ser esclau de les passions de la societat»⁸.

Com hem apuntat, aquesta pretensió de reduir la filosofia a ciència porta el perill, assenyalat repetidament per Blasco, de caure en el dogmatisme, de no poder realitzar cap crítica fora d'ella que permeti una anàlisi acurada de la ciència, que n'esbrini els seus fonaments i límits. Aquesta tasca és la que està reservada per a la filosofia.

Blasco i el positivisme lògic

L'interès de Blasco pels positivistes lògics prové del fet que aquests representen l'intent d'enderrocar la metafísica, l'epistemologia com a problema principal en la fonamentació del coneixement. Com que van ser un dels grups més influents en el pensament filosòfic del segle XX, Blasco els analitza per cercar els

7 *Ibidem*, p. 360.

8 *Ibidem*, p. 360.

seus errors, però també els seus encerts. Hi ha una cosa que s'ha de deixar clara: l'anàlisi sobre el Cercle de Viena no era una preocupació important en la resta del pensament europeu i nord-americà en la dècada dels setanta i els vuitanta. I no ho era perquè aquell moviment ja els havia influït i l'havien entès, adaptat o refusat, en tots els llocs amb uns centres de pensament dignes. Ací tenim un dels problemes amb què es va haver d'enfrontar Blasco i tota la seva generació. La vida intel·lectual del país, especialment la universitària, havia estat devastada pel règim franquista i l'omnipresència de l'escolàstica (si és que aquella estofa de tomisme i nacionalisme espanyol es pot anomenar així). A Anglaterra no calia explicar què era el positivisme lògic ni les seves propostes, perquè ja les havien estudiades: Carnap i d'altres ja hi anaren a explicar els seus punts, ja Russell i Wittgenstein havien discutit i refusat (algú diria, inclòs Blasco, refutat) les seves idees. Però això en aquestes latituds era un somni impossible.

Per aquesta raó ens trobem Blasco escrivint un llibre com ara *Significado y Experiencia*, un monogràfic del neopositivisme, ni més ni menys que l'any 1984. Es troba fent la tasca que havia fet Ayer a Anglaterra als anys trenta i quaranta⁹, però amb la diferència que mentre Ayer és un defensor i seguidor del positivisme lògic, Blasco n'és un crític ferotge. I per què parlar del neopositivisme si el considera erroni? Doncs perquè Blasco, seguint la seva tendència d'escèptic que defensa la raó però que no la dogmatitza, considera que les aportacions de Carnap, Neurath i la resta del Cercle són de gran importància per al pensament contemporani, especialment per a la filosofia analítica que serà aquella per la qual, finalment, es decantarà (però no com a única filosofia possible).

Mentre que a d'altres llocs el positivisme lògic no és res més que un reducte més o menys interessant, ja dintre dels cànons, dels programes departamentals de la filosofia universitària, junt amb Aristòtil, Descartes o Kant; ací ens trobem que parlar d'Schlick era més estrany que parlar xinès. En una època a l'Estat espanyol monopolitzada pels escolàstics en el tema filosòfic i pels marxistes (sempre en la clandestinitat, però com a moda universitària de l'època) en el tema polític, l'entrada del corrent analític era aire fresc en les arnades ments de l'època. Si Fuster deia de Bertrand Russell que més que un filòsof era un desinfectant, el mateix podríem dir del pensament analític: preconitzen l'anàlisi rigorosa, l'ús de la lògica i les matemàtiques, la precisió i la crítica com a armes. Tots aquests trets són valuosos *per se*, però en l'època dels seixanta i els setanta

9 La figura i influència d'Ayer a l'hora d'estudiar el positivisme lògic és fonamental, i Blasco no és una excepció. Només cal recordar la semblança entre el títol d'un llibre d'AYER, *Llenguatge, veritat i lògica*, (la traducció al català del qual fou feta pel mateix Blasco), i el de BLASCO titulat *Llenguatge, filosofia i coneixement*.

tenien una importància crucial i seran valors que mantindrà i defensarà Blasco la resta de la seva vida.

Tanmateix, si els positivistes lògics realment li interessaren fou perquè reflexionaren i feren una crítica sense escrúpols sobre el problema del coneixement, l'ontologia, l'epistemologia i la justificació del nostre saber. Per això retornà a ells.

El primer problema en parlar del Cercle de Viena és que, pel fet de tractar-se d'un grup heterogeni de físics, lògics, matemàtics i filòsofs –Philip Frank, Kurt Gödel, Karl Menger, Hans Hahn, Herbert Feigl, Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap, etc.–, les línies de pensament poden variar bastant¹⁰. Tanmateix, que siguin coneguts com a positivistes lògics o empiristes lògics ens dóna una idea del tret fonamental del grup: el seu decantament cap a l'empirisme com a font de coneixement o, almenys, com a valedor o confirmador d'aquest coneixement. A més a més, es caracteritzà per no ser un grup tancat, sinó que establí relacions realment pròximes amb altres pensadors: Reichenbach, Hempel i la resta del cercle de Berlín; els lògics de Varsòvia, com ara Lukasiewicz i Tarski; Bohm i l'escola de Copenhaguen de la mecànica quàntica; etc. Situant-se en la tradició empirista, segueixen el consell flamíger donat per Hume:

«Si convençuts d'aquests principis donem un cop d'ull a les biblioteques, quins estralls haurem de fer! Si agafem, per exemple, qualsevol volum de teologia o de metafísica escolàstica, preguntem-nos: *¿és que conté algun raonament abstracte sobre la quantitat o en nombre?* No. *¿És que conté algun raonament experimental sobre qüestions de fet o d'existència?* No. Tireu-lo doncs al foc, perquè no pot contenir sinó sofisteria i il·lusió»¹¹.

Veiem com una de les característiques més importants va a ser l'atac constant i sense contemplacions contra la metafísica. Això és important perquè la metafísica és una reflexió sobre l'ontologia i l'epistemologia, sobre què hi ha al món, com és i com es pot conèixer. Encara que el mot *metafísica* no era agradable a l'oïda de Blasco ni a la de cap estudiant de l'època franquista –ja que l'escolàstica que s'hi ensenyava era titllada com a metafísica i, per tant, tenia aquell caire arnós, dogmàtic i sense pes intel·lectual que l'hauria condemnada al

10 Per exemple, no és el mateix el fenomenisme defensat per Schlick que el fiscalisme de Neurath (o els canvis de parer d'alguns d'ells, com ara Carnap, que passarà del fenomenisme de 1928 en el seu llibre *La construcció lògica del món*, cap a posicions fiscalistes, amb totes les seves conseqüències epistemològiques i ontològiques.

11 D. HUME, *Investigació sobre l'enteniment humà*, Barcelona: Edicions 62, 1998, [traducció J. M. Sala-Valldaura, edició V. Camps] p. 205.

foc humeà—, la metafísica parla d'ontologia i d'epistemologia, els dos temes més importants per a Blasco.

Els positivistes lògics, en decantar-se per l'empirisme, van a intentar portar a terme la tasca de demostrar que la metafísica, el seu discurs, manca de sentit. Per tant, la seva reflexió anava encaminada cap a l'anàlisi del llenguatge i pretenia esbrinar quin és acceptable, correcte (i se'l pot anomenar discurs), i el que no ho és. El sentit és entès exclusivament com a sentit enunciatiu, aquell que ens informa del món, que té valor cognitiu. No neguen que poden existir altres sentits com l'emotiu o l'estètic, però aquests no tindran cap valor cognitiu, no estaran en cap àmbit de coneixement. Aquest és el conegut *criteri empirista del significat*, que intenta establir un criteri de demarcació clar i precís. La metafísica, si vol presentar-se com a un àmbit de coneixement, haurà de ser capaç de demostrar la correspondència de cadascun dels seus enunciats amb algun fet de la realitat i mostrar així que el seus enunciats tenen sentit.

Els empiristes lògics, com que només accepten dos tipus d'enunciats (els tautològics o analítics, que no informen sobre el món, i els sintètics o empírics que sí ho fan) posen a la metafísica en aquesta cruïlla: com les seves proposicions no són analítiques, aleshores només queda l'àmbit empíric, però com que no disposa de cap mena de procediment empíric per determinar el seu valor de veritat, llavors les seves proposicions manquen de sentit. Els enunciats metafísics es tornen o es veuen, gràcies a l'anàlisi del llenguatge dels neopositivistes, com el que realment són: pseudoenunciats que no tenen cap connexió amb l'experiència, que manquen de tot valor cognoscitiu.

Veiem que la tasca de la filosofia ha quedat reduïda a una activitat, a l'esclariment de proposicions, les de la ciència, a través de la seva anàlisi lògicointètica que ens permeti veure la seva estructura formal. La influència del *Tractatus* de Wittgenstein en aquesta tesi és palesa¹².

La filosofia deixa de ser coneixement per convertir-se en anàlisi¹³. Com a grup heterogeni que era, tots els que formen el Cercle de Viena no actuaran

12 Per exemple: «La finalitat de la filosofia és la clarificació lògica dels pensaments. La filosofia no és cap doctrina, sinó una activitat» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona: Laia, [traducció i edició J. M. Terricabras], 1981, aforisme 4.112). El problema és que els positivistes interpreten de manera errònia les tesis del *Tractatus*. Quan llegeixen que la metafísica manca de proposicions, no significa que Wittgenstein negui o renegui d'ella, sinó que la situa en el pla del que no es pot dir, de tota una sèrie de consideracions ontològiques, gnoseològiques, i en Wittgenstein també ètiques i estètiques (místiques), que són indestruïbles de la seva obra. Tota la importància que dóna Wittgenstein a la metafísica seria refusada per tots els neopositivistes.

exactament d'aquesta manera. Per exemple, Schlick, sent el més proper a Wittgenstein, es va permetre teoritzar sobre la filosofia com a recerca de significats i no de veritats. Carnap, per la seva banda, va entendre que aquesta activitat d'anàlisi tenia una acció terapèutica: en fer veure que la metafísica no era res més que pseudoenunciats sense sentit, aleshores tots els antics problemes metafísics quedaven, no resolts, sinó dissolts.

Una de les tasques de la filosofia, la reflexió sobre els límits del coneixement, no és que s'hagi resolt, és que s'ha eliminat dita recerca. Blasco, recordant les paraules de Hume, ens diu: «Aquesta radicalitat ignia que proposa de cremar tot raonament que no siga lògic o empíric acaba per no tenir sentit, en la mesura que nega un discurs sobre el sentit: si el fet de raonar sobre els límits del sentit manca alhora de sentit, cap discurs no podrà ser significatiu»¹⁴.

El més radical de tots, Neurath, és el que exemplifica millor els problemes del neopositivisme. El seu fiscalisme, i al cap i a la fi el de la resta dels empiristes lògics (com hem albirat abans), es caracteritza per les anomenades proposicions protocolars¹⁵, les quals són destriables precisament per la seva forma lingüística¹⁶. Així, a través del mètode inductiu, les proposicions anirien sent substituïdes per un sistema de determinacions fiscalistes en una recerca del llenguatge fiscalista el més científic possible, substituint el llenguatge fiscalista trivial —en el qual es requerien la presència dels noms propis per garantir el caràcter observacional de la proposició¹⁷. El seu afany per eliminar qualsevol discurs metafísic el porta a eliminar fins i tot la filosofia. Si per a Wittgenstein d'allò que no es podia parlar calia guardar-ne silenci, Neurath admet que hi ha que guardar-ne silenci, però no perquè hi hagi alguna cosa de la qual no es pugui parlar (que no tingui sentit), sinó perquè no hi ha res de què parlar. Neurath, al més pur estil inquisitorial, prohibeix tot ús de paraules no reductibles a sintaxi lògica¹⁸.

14 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, p. 150.

15 Hi ha tant proposicions protocolars com proposicions no protocolars, però totes són proposicions fàctiques per a Neurath.

16 Com ara: «Protocol d'Otto a les 3.17: (la forma lingüística del pensament d'Otto a les 3.16 era: (a les 3.15 hi havia en el quart una taula percebuda per Otto)» (A. J. AYER (comp.), *El positivisme lògic*, Mèxic: FCE, [traducció L. Aldama i altres], 1965, p. 208).

17 J. ECHEVERRÍA, *Introducción a la metodología de la ciencia; La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Madrid: Càtedra, 1999. Especialment capítols 1 i 2.

18 Les al·lusions de Blasco al dogmatisme de Neurath (i al capdavant, de tot el positivisme lògic, però molt més accentuat i portat fins a les últimes conseqüències per Neurath) són constants i contundents.

La coherència de Neurath el condemna al foc humeà ja que la tasca del positivisme lògic és la d'una filosofia científica, analítica, aclaridora del llenguatge, que fila tan prim que s'elimina ella mateixa. Aquest quefer l'acaba d'eliminar. I aquesta és la contradicció del pensament neopositivista. En intentar eliminar tot discurs no empíric ni tautològic (experiencial o lògic), eliminen tota possibilitat de sortida filosòfica, caient o en el solipsisme o en l'eliminació de la validesa del coneixement científic. La seva famosa metàfora de la nau¹⁹ exemplifica la impossibilitat de la seva tasca antimetafísica. Si el vaixell és un tot on no hi ha proposicions de verificació privilegiades, s'ha perdut el principi de verificació, ja que no es pot apel·lar al món real –el dic sec on reparar la nau–, sinó que tots els enunciats formen part de la nau i no hi ha forma de destriar els verificables dels mancats de sentit. Els intents de solució per part de Carnap l'obligaren a acceptar, a mitjan dels anys cinquanta, que hi havien zones de la teoria no verificables per l'experiència²⁰, ja que els enunciats més importants de les teories físiques acceptades no satisfan les exigències de l'empirisme lògic. És a dir, Carnap és veié obligat a acceptar teories generalitzadores respecte a les dades de l'experiència i de la resta del saber científic. Com que havien definit la metafísica com a discurs que no té cap sentit enunciatiu ni cap referència en la realitat, en acceptar Carnap una part del discurs no experiencial, cau en la teranyina metafísica.

La idea de considerar que el significat d'un enunciat es pot determinar de forma aïllada, independent de la resta dels enunciats, ha estat un dels majors problemes de l'empirisme tradicional fins al Wittgenstein del *Tractatus* o el Russell de l'atomisme lògic. Aquest error és un dels dogmes de l'empirisme que tant ha pregonat Quine. En paraules de Blasco: «Clar i ras, no hi ha en els llenguatges naturals ni en els llenguatges científics proposicions elementals»²¹. Tots els enunciats estan relacionats en una forma de xarxa on el significat d'un depèn de la posició que ocupa ell i la resta dels altres enunciats dins de la mateixa xarxa.

En intentar eliminar tot discurs metafísic, cauen en la seva pròpia trampa, perquè aquesta declaració ja és metafísica, ja que incorpora una ontologia i una teoria del coneixement concretes. Així, si el discurs neopositivista fos

19 «Som com navegants que han de transformar llur nau en alta mar, sense mai poder desballestar-la en dic sec i reconstruir-la amb els materials més bons. Només els elements metafísics poden ser eliminats sense deixar rastre. D'una manera o d'una altra, sempre resten “conglomerats lingüístics” imprecisos com a components de la nau. Tot i que podem fer minvar la imprecisió en un lloc, aquesta pot ressorgir augmentada en uns altres» (O. NEURATH, «Proposiciones protocolares», a AYER (comp.), *El positivismo lógico*, 1965, p. 206-207).

20 Fins i tot derivant, més endavant, cap a la lògica probabilitària.

21 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, p. 145.

correcte, seria «el jutge que se sentencia a si mateix a declarar invàlides totes les seves sentències. I això no és ni més ni menys que una paradoxa: si la sentència és vàlida, llavors és invàlida, i si és invàlida resulta que és vàlida»²².

La clau del Cercle de Viena per a Blasco és que retorna la importància per l'anàlisi rigorosa del llenguatge i l'ús de les eines lògiques i matemàtiques més punteres al servei de la tasca filosòfica. La seva influència es deixarà sentir especialment en l'àmbit anglosaxó, on saltarà el moviment fins a la filosofia del llenguatge produïda a Anglaterra –Òxford i Cambridge– i la seva posterior extensió als Estats Units. La paradoxa, assenyalada per Blasco, és que aquest moviment sorgit del centre profund d'Europa no tingués cap repercussió en la filosofia continental. Així, la filosofia continental romandrà marcada per les corrents marxistes d'arrel hegeliana, per una banda, el pensament de Heidegger, per l'altra, i, finalment, per les diferents modes franceses (existencialisme, personalisme, deconstrucció, etc.)²³.

Blasco i el segon Wittgenstein

El contacte de Blasco amb Wittgenstein no es va produir fins a més de la meitat de la carrera universitària²⁴. En aquella època –anys seixanta–, la filosofia analítica del llenguatge ordinari s'havia establert en el món anglosaxó. Com a descendent directe dels escrits (que es publicaran al llarg dels cinquanta, ja mort Wittgenstein) i de les classes de Wittgenstein a Cambridge, el corrent analític –dividit entre les escoles d'Òxford i Cambridge–, s'imposava i el pensador vienès no parava de sonar en tots els àmbits filosòfics de prestigi.

Tot i que la dificultat per accedir al pensament de Wittgenstein a la València de l'època era considerable, Blasco aconseguí fer-se amb l'obra del vienès. L'impacte de l'obra de Wittgenstein fou immediat:

«[Q]uan vaig acabar la tesina jo ja tenia treballada la idea de totalitat en Whitehead i en Heidegger i vaig voler llavors estudiar el que deien sobre això Wittgenstein i els membres del Cercle de Viena. En arribar

22 J. L. BLASCO, *Significado y experiencia*, Barcelona: Península, 1984, p. 106.

23 Efectivament, Blasco no sent molta simpatia per la filosofia francesa de l'últim segle –«diferents modes franceses, sempre canviants», (Ibíd, p.6)– ni de la dita postmoderna: «L'anomenada postmodernitat no passa de ser, en filosofia, un producte dels *mass media*». (J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 360).

24 Va ser el mateix Blasco, en començar tercer de carrera, qui va demanar a Carlos París, aleshores catedràtic de Fonaments de la Filosofia i Història dels Sistemes Filosòfics, que expliqués Wittgenstein a la seva classe.

en aquest punt s'aturà el meu treball sobre la idea de totalitat: havia ensopegat amb una línia filosòfica que no entrava en els meus esquemes, perquè era una línia que rebutjava de ple tota especulació metafísica i considerava sense sentit la pregunta sobre l'ésser (...). En fi, aquell descobriment va fer que abandonés el meu projecte primitiu, completament metafísic, i comencés a treballar en una tesi sobre Wittgenstein i la filosofia analítica»²⁵.

La vida de Wittgenstein, malgrat ser un tòpic, sí que fou de pel·lícula. Fill d'una de les famílies més riques i influents d'Europa, la vida no semblava més que deparar-li fortuna. El negoci familiar (la seva família era la propietària de la major indústria d'acer i ferro d'Europa) va permetre a la família Wittgenstein viure en les millors condicions que es podien imaginar al final del segle XIX. Com a mecenes a la Viena de l'època, la seva família va fer-se amb la flor i nata de la vida cultural austríaca. Per les seves sales desfilaven compositors, pintors, escriptors (Brahms, Mahler, Klimt...). La vida de Ludwig es va desenvolupar al voltant de genis i la idea de geni el perseguirà la resta de la seva existència.

Aquestes dades biogràfiques de Wittgenstein no són gratuïtes. L'obra del pensador vienès conté una gran quantitat de misteri, de punts difícils de copsar, impenetrables de vegades, fruit tant de la seva forma de pensar com de la manera d'expressar-se. La seva tendència a l'hermetisme i als aforismes li dóna aquella aura de misteri que és tant característica dels genis com fascinant per als que no ho som. Així, no és inusual de trobar en els escrits de Blasco afirmacions com ara: «la foscor i ambigüitat de Wittgenstein»²⁶, «reflexionar sobre Wittgenstein és un repte a la imaginació filosòfica»²⁷, o que parli del «sibil·lí Wittgenstein»²⁸. No és d'estranyar que, veient aquesta foscor, Blasco anés sempre amb compte i modèstia²⁹.

Malgrat aquesta *foscor*, ja des de ben jove Blasco es va proposar la tasca de passar d'aquella forma aforística de tractar la filosofia de Wittgenstein cap a una noció més constructiva de la mateixa.

25 X. SERRA, «Josep Lluís Blasco (1940-2003)», *Afers*, XVIII: 44, 2003, p. 211.

26 J. L. BLASCO, *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona: Ariel, 1973, p. 109.

27 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 225.

28 J. L. BLASCO, *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona: Ariel, 1973, p. 202.

29 «Per a la primera via [la de suggerir sobre l'obra de Wittgenstein], hi és necessària una capacitat de filosofar de la qual no dispose; i, en la segona [sistematitzar conceptes d'aquella], hi còrrec el perill de l'empobriment i la traïció» (J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 225).

En la seva primera obra, el *Tractatus*, Wittgenstein aboca tot el seu pensament en aforismes numerats i, a través d'una anàlisi lògica del llenguatge, es proposa establir els límits del llenguatge i, per tant, del coneixement i del pensament. El llenguatge i el món comparteixen la mateixa estructura. L'isomorfisme implica que si l'estructura del llenguatge és reductible a formes lògiques, aleshores el món té forma lògica. La lògica és l'essència del llenguatge i del món. La lògica és transcendental³⁰.

Els problemes d'aquesta posició ja els hem comentat abans, en tractar el positivisme lògic. No és possible destriar enunciats aïlladament, sinó que el seu significat ve donat per la relació amb els altres termes. Un altre punt interessant és que la defensa d'aquest essencialisme del llenguatge porta cap al solipsisme sense remei (advertit directament per Wittgenstein³¹).

El replantejament de les seves posicions filosòfiques portà de nou Wittgenstein a l'anàlisi del llenguatge. Però ara el llenguatge passarà a ser considerat com quelcom històric, social, manifestat més clarament en el seu ús, en la praxi. El llenguatge ja no és una estructura lògica inamovible sinó tota una sèrie diferent d'usos explicitats en l'acció humana. Per tant, correspondrà portar l'anàlisi cap a aquests usos, cap a l'acció humana, oblidant tota pretensió apriorística i a-històrica. El significat de les paraules ja no vindrà donat per la seva estructura (sintaxi) interna, sinó per l'ús que tinguin en cada circumstància. Aquests diferents contextos d'ús serà el que anomenarà Wittgenstein *jocs de llenguatge*.

El llenguatge, ens diu Wittgenstein, és com una caixa de ferramentes: cadascuna es troba ordenada segons el seu ús. L'error dels filòsofs era traure les paraules del seu context d'ús, dels seus *jocs de llenguatge*. Els problemes filosòfics vénen quan desordenem les paraules, quan aquestes perden el seu lloc i són usades en jocs de llenguatge que no els pertocuen. La tasca del filòsof serà, per aquesta segona línia del pensament de Wittgenstein, indicar la forma correcta d'ús de cada eina, o traure a la llum el mal ús que se'n fa. «La filosofia és una lluita contra l'embruixament del nostre enteniment fet a través dels mitjans

30 Veiem com la influència de Wittgenstein en els neopositivistes fou decisiva. Vam fer referència al fet que el positivisme lògic defensava el que anomenaven *crteri empirista del significat*. L'anàlisi lògica del llenguatge permet destriar el llenguatge amb sentit (el discurs científic), del que no en té (el discurs metafísic), el verificable del que no ho és. Però, com hem apuntat abans, l'interès de Wittgenstein recau precisament en allò que no es pot *dir*, sinó *mostrar*: en la metafísica. Aquesta, malgrat ser insensata, serà ineludible. La filosofia ha quedat reduïda a una activitat, a establir les proposicions vertaderes-falses del discurs, però no ens diu res de la realitat. A la filosofia no li queda res per *dir* sobre el món, sinó el *mostrar*.

31 «I és que allò que el solipsisme vol *dir* és totalment correcte, només que no es pot *dir*, sinó que es mostra» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona: Laia, [traducció i edició J. M. Terricabras], 1981, aforisme 5.62.

del nostre llenguatge»³², ens recalca el pensador austríac. Per tant, sembla que la filosofia té una funció terapèutica, assenyalar els mals usos i mostrar com, en realitat, no hi ha cap problema, ja que la filosofia «ho deixa tot tal com és»³³. Blasco accepta sense problemes que, certament, hi ha una part terapèutica en Wittgenstein³⁴, però es mostrarà força crític amb els filòsofs del llenguatge ordinari de Cambridge, perquè ho redueixen tot a aquesta visió terapèutica i, a més a més, a una única teràpia, a una mena de psicoanàlisi (com, per exemple, Wisdom). Recolçant-se en els mateixos textos de Wittgenstein³⁵, Blasco defensa l'existència de diverses formes de teràpia i que aquestes no tenen res a veure amb la psicologia, sinó que es tracta de teràpies lògiques, conceptuals.

Per alguns seguidors wittgensteinians, assolida la tasca terapèutica, la filosofia desapareixeria. Blasco, per contra, defensarà que hi ha una part constructiva en el pensament de Wittgenstein. Seguint la línia de l'escola d'Oxford (Austin, Strawson, Ryle), Blasco es situarà en aquesta posició constructiva de la filosofia analítica, ja que, defensa, no pot haver-hi teràpia sense diagnòstic i, per tant, cal una anàlisi prèvia. És el pas que donarà des de la *gramàtica profunda*, de Wittgenstein, cap a l'*anàlisi categorial*.

Tot i que és un clar defensor de la línia filosòfica encetada per Wittgenstein, no pot deixar de ser crític, especialment amb la negativa del pensador vienès a elaborar qualsevol construcció teòrica. «Wittgenstein pretén dir que no hi ha cap tipus específic de problemes filosòfics, com hi ha de problemes físics o matemàtics, que admeten solució. Els problemes filosòfics, segons el filòsof vienès, no es resolen sinó que es dissolen»³⁶. En reduir Wittgenstein tota la tasca filosòfica a descriure i no a explicar³⁷, poc queda per construir. Si la filosofia no resol problemes sinó que els *dissol*, poca cosa li queda a la filosofia, impeding una teorització filosòfica potent. La visió extremadament ascètica de la filosofia

32 L. WITTGENSTEIN, *Investigacions filosòfiques*, Barcelona: Edicions 62, [traducció i edició J. M. Terricabras], 1997, paràgraf 109.

33 *Ibidem*, paràgraf 124.

34 Seria difícil, sinó impossible, no acceptar la visió terapèutica després de llegir paràgrafs com aquest: «El tractament que el filòsof fa d'una qüestió, és com el tractament d'una malaltia» (Ibid. paràgraf 255).

35 «No existeix un mètode en filosofia, sí, però, que existeixen mètodes, com qui diu, teràpies diverses» (Ibid. paràgraf 133).

36 J. L. BLASCO i T. GRIMALTOS, *Teoria del coneixement*, València: PUV, 2003, p. 57.

37 «Han de desaparèixer totes les explicacions i ser reemplaçades només per descripcions» (L. WITTGENSTEIN, *Investigacions filosòfiques*, Barcelona: Edicions 62, [traducció i edició J. M. Terricabras], 1997, paràgraf 109).

per part de Wittgenstein, i duta a les últimes conseqüències per alguns dels seus seguidors, porta a la filosofia als límits de la seva supervivència.

Blasco i Quine

La figura de Quine, juntament amb la de Wittgenstein i Kant, serà central en les reflexions i estudis que Blasco portarà a terme les tres últimes dècades de la seva vida. El contacte amb la filosofia quineana pren força a començaments dels anys setanta. En aquella època, a València, es va formar un bon grup d'estudiants al voltant de la figura de Manuel Garrido. De les dues iniciatives més importants que durà a terme –la creació de la revista *Teorema* i l'organització dels Simposis Internacionals de Lògica i Filosofia de la Ciència– serà aquesta última la que ens interessarà. El 1974 s'organitza el simposi amb el tema de la filosofia i pensament de Quine. La peculiaritat és que el mateix Quine assistirà a les conferències i farà un petit comentari o resposta. Aquesta característica és el que donava un aire superior als simposis organitzats a València. La presència del convidat a tractar (van passar no només Quine, sinó també Strawson, Pears, Hasenjäger, entre d'altres, fet que dóna una idea de l'ambiciós projecte i de l'aposta per la filosofia puntera del moment) és una situació tan suggestiva com inusual.

En el congrés dedicat a Quine, Blasco hi va fer una de les ponències. En ella ja es veu l'esperit crític (en aquest cas dirigit cap a la relativitat ontològica i el compromís òntic quineà) que seguirà durant tota la seva vida. Tot s'ha de dir, més que crítiques, en aquest primerenc paper³⁸, Blasco assenyala els possibles problemes que hi troba, però mai s'instal·la en una superioritat demagògica, sinó en la posició escèptica, antidogmàtica, que tot pensament seriós ha de tenir³⁹.

L'interès per Quine prové del fet que la seva obra es dirigeix fonamentalment cap al problema ontològic, cap al problema del *què hi ha* i de com ho podem conèixer. El problema ontològic i l'epistemològic van units, i qualsevol resposta metafísica que vulgui ser acceptada haurà de satisfer-los tots dos. Després dels atacs sense miraments per part dels positivistes lògics a la metafísica, Quine retorna la mirada filosòfica cap a l'ontologia i de forma original i provocativa.

38 Primerenc, però no és la primera vegada que surt la figura de Quine en l'obra de Blasco. El filòsof nord-americà ja es citat en la bibliografia de la tesina de Blasco el 1965.

39 Ja ens diu a *Significado y experiencia* «L'autocrítica és una virtut d'esperits lliures» (p. 68). I reitera: «La filosofia seriosa sempre està començant i per això tot filòsof ha de ser escèptic»; «El perill del dogmatisme (...) té un antídote ja consagrat en la història del pensament: l'escèpticisme en qualsevol de les seues formes i manifestacions» (J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 359 i p. 307, respectivament).

La temàtica del pensament de Quine és tan àmplia com interessant però ens centrarem en les seves reflexions sobre l'ontologia, la filosofia i, en definitiva, allò que el mateix Quine anomenarà *naturalisme*. El naturalisme és l'intent de Quine de donar un estatus de científicitat a la filosofia. Consisteix a considerar els problemes cognitius com a processos psicofisiològics, i a analitzar-los com a tals. Parteix de la premissa, indiscutible de totes formes, que el coneixement és una funció natural de l'ésser humà, com ésser biològic que és, i, per tant, el coneixement ha de ser tractat com la resta dels problemes físics i biològics.

Aleshores, un problema que era considerat filosòfic –l'epistemologia o la teoria del coneixement– queda reduït a un problema psicofisiològic que haurà de ser respost pel camp científic corresponent. La filosofia i la ciència s'equiparen, són un continu, que és el mateix que dir que la filosofia desapareix en la xarxa de la ciència. Quine ho deixa ben clar:

«La tasca del filòsof, per tant, difereix de la dels altres [els científics] en els detalls, però no d'una manera dràstica com suposen els qui imaginem per al filòsof una posició avantatjosa fora de l'esquema conceptual que pren al seu càrrec. No hi ha exili còsmic. El filòsof no pot considerar ni revisar l'esquema conceptual fonamental de la ciència i el sentit comú sense tenir algun esquema conceptual, el mateix o un altre no menys necessitat d'escrutini filosòfic, des del qual treballa. El filòsof pot escrutinar i perfeccionar el sistema des de dins apel·lant a la coherència i la simplicitat, però aquest és en general el mètode del teòric. El filòsof té el recurs de l'ascens semàntic, però això mateix té el científic. I si el científic teòric, en les seves remotes vies, està obligat a salvar les eventuais connexions amb l'estimulació no verbal, el filòsof, en les seves remotes vies, està obligat a salvar-les també. És cert que no podem esperar cap experiment que estableixi un resultat ontològic, però això és degut solament al fet que tots els resultats estan connectats amb les irritacions de les superfícies sensibles de maneres multidiverses a través del laberint de la teoria que intervé»⁴⁰.

Hi ha dues idees bàsiques, ens diu Blasco, en l'anterior text: «la primera és que no hi ha exili còsmic, la filosofia no és una contemplació externa del món i del seu coneixement per part de l'home, la filosofia està dins del món i necessita de tanta revisió com tots els esquemes conceptuals (científics o de sentit comú) amb els quals interpretem el món. La segona és que les tasques del filòsof i del científic difereixen en els detalls, però no en la metodologia: tots dos han d'apel·-

40 W.V. O. QUINE, *Palabra y Objeto*, Barcelona: Labor, [traducció Manuel Sacristán], 1968, p. 275-276.

lar a la coherència i la simplicitat (dues regles d'or de la metodologia científica) i salvar la connexió amb les dades sensorials per remotes que siguen»⁴¹.

Aquest intent de naturalitzar l'epistemologia va unit a la seva concepció holista del significat. Com hem comentat en parlar del neopositivisme, un dels problemes que no semblava tenir solució era el mateix *criteri empirista del significat*, que assignava a cada enunciat aïlladament, perquè tingué sentit, una relació directa amb un objecte del món. Quine rebutja aquest posicionament, ja que defèn que el significat d'un enunciat està relacionat amb el dels altres enunciats propers i que, per tant, no era possible establir significativitat de forma aïllada, un a un. Aquesta *inescrutabilitat de la referència*, com l'anomena Quine, té com a conseqüència que el significat vindrà donat per tot el conjunt teòric, per un holisme semàntic. Aquell dogma de l'empirisme (el sistema fonamentista del coneixement), juntament amb la diferenciació analític/sintètic, serà refusat per Quine a favor d'una concepció holista de la semàntica i, per tant, de l'epistemologia i de l'ontologia.

Aquesta concepció holista, insisteix Blasco, «permet a Quine introduir en l'epistemologia la tesi de Tarski, almenys en un punt fonamental: la relativitat de la veritat d'un enunciat al llenguatge al qual pertany; i això perquè la coneguda definició tarskiana («p' és vertader en L si, i solament si p») defineix el terme «vertader» sempre relativament a un llenguatge; per això «vertader» és un predicat metalingüístic»⁴². I d'això se'n deriva «1) l'evidència és rellevant solament des d'una teoria (o una «visió») ja constituïda; no hi ha, doncs, evidències absolutes, ni té sentit parlar-ne; 2) de l'holisme se'n deriva el principi de «conservadorisme»: a menys que surten dificultats insalvables tendim a conservar les «visions», les «teories»; 3) res en l'esquema conceptual d'una persona no és immune a la revisió; i 4) el conservadorisme i la simplicitat, que són els principis d'elecció de teories, són principis pragmàtics»⁴³.

Si la unitat de significació empírica és el tot de la ciència, com li agrada dir a Quine, aleshores l'epistemologia cau dins d'aquella, i queda reduïda, com hem dit abans, a pura psicologia, a tot estirar a neuropsicologia dels elements psicofisiològics que són els responsables del coneixement. No hi ha possible reflexió fora de la ciència mateixa. Quine ho explicita així:

«Jo veig la filosofia no com una propedèutica a priori o tasca fonamental per a la ciència, sinó com un continu amb la ciència. Veig la filosofia

41 J. L. BLASCO i T. GRIMALTOS, *Teoria del coneixement*, p. 29.

42 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 210.

43 *Ibidem*, p. 211.

i la ciència com a tripulants d'un mateix vaixell –un vaixell que, per retornar, segons que acostumo a fer, a la imatge de Neurath, només podem reconstruir en la mar i surant amb ell. No hi ha una posició d'avantatge, no hi ha una filosofia primera. Totes les troballes científiques, totes les conjectures científiques que són plausibles ara com ara, són, per tant, al meu parer, benvingudes tant per a la seva utilització dins de la filosofia com a fora d'ella»⁴⁴.

Tanmateix, aquesta tesi comporta dos problemes de difícil solució. El primer és el de la circularitat. Efectivament, si tot el coneixement queda reduït a la ciència, inclosa la filosofia en la seva vessant epistemològica, resulta difícil de justificar el coneixement científic sense caure en la circularitat, ja que és el mateix coneixement científic el que justifica la validesa del seu coneixement. Reduir l'epistemologia, i per tant la filosofia, a una àrea del saber científic produeix aquest tipus de paradoxes. La ciència pot o podrà descriure la forma de conèixer (els *in-puts*) en elements psicofisiològics, però l'explicació, la justificació del coneixement que surt (els *out-puts*), vindrà de l'epistemologia.

El segon problema, íntimament relacionat amb el primer, és el caràcter normatiu de l'epistemologia. Si l'epistemologia es naturalitza, com vol Quine, aleshores perd tota la capacitat normativa d'indicar els límits i d'ordenar la raó en la seva recerca. En paraules de Blasco:

«La normativitat epistemològica suposa una reflexió exterior al mateix coneixement científic. Reduir l'epistemologia a ciència natural és eliminar-la com a epistemologia. Aquesta reflexió exterior, però, no implica cap recerca de fonaments absoluts: la nau pot no entrar mai en dic sec, però el filòsof, el teòric del coneixement, ha de poder contemplar-la des de fora per propiciar-ne una anàlisi de conjunt sobre el funcionament i poder així elaborar *consells* (normes epistemològiques) perquè la nau no s'enfonse»⁴⁵.

Blasco, Kant i el primer Wittgenstein

La visió de la filosofia de Blasco fa un trajecte molt curiós: des de l'escola analítica d'arrel wittgensteniana, passant més endavant per l'holisme de Quine, fins el transcendentalisme kantian i wittgenstenià. L'allunyament progressiu del pensament de

44 W.V. O. QUINE, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, [traducció M. Garrido i J. L. Blasco], 1974, p. 162.

45 J. L. BLASCO i T. GRIMALTOS, *Teoría del coneixement*, p. 35.

Quine (els intents de conciliar el naturalisme quineà amb les primeres derives transcendentalistes de Blasco al començament dels vuitanta⁴⁶) fins al rebuig explícit (anys noranta⁴⁷) li fa retornar la mirada cap a l'obra de Wittgenstein. No és d'estranyar que totes les crítiques que anirà realitzant a l'obra de Quine des dels vuitanta, durant les seves indagacions sobre el transcendentalisme, seran recolzades amb arguments i textos del pensador vienès. Així, veiem la necessitat de Blasco de considerar la filosofia des del punt de vista transcendental com l'única eixida a l'atzucac intel·lectual a què l'ha portada el naturalisme quineà.

Tot i que mai rebutja que puguin existir, i que de fet ho fan, diverses formes de filosofia⁴⁸, per a Blasco hi ha una dimensió de la filosofia inherent a ella: «la filosofia és, del seu origen ençà, anàlisi: anàlisi del pensar i de l'ésser, i de les condicions de l'un i de l'altre»⁴⁹. I aquesta anàlisi porta a l'epistemologia, a la teoria del coneixement, i més concretament a la justificació del pensament especulatiu. Perquè pugui ser efectiva la filosofia, en la seva vessant epistemològica, ha de mantenir la seva autonomia. I la filosofia continua tenint autonomia d'acció per una raó:

«Aquests problemes [els epistemològics i els ontològics] no es poden eliminar. La ciència partirà sempre de pressupòsits sobre entitats que hi ha al món i sobre els nostres mitjans per a conèixer-les. La reflexió sobre aquests pressupòsits és necessària. El que es pot eliminar, en canvi, és la mala filosofia, la filosofia dogmàtica»⁵⁰.

A la filosofia, per tal d'exercir aquest quefer propi, li caldrà un mètode transcendental que no es vegi impossibilitat per les reduccions ni per les circularitats argumentatives i que li permeti reflexionar sobre els límits del coneixement i la seva justificació. És a dir, una epistemologia normativa, transcendental. Per aquesta raó, Blasco conduirà la seva atenció cap a un dels defensors més importants del transcendentalisme, i el seu introductor: Immanuel Kant.

46 Exactament l'any 1982, amb l'article «El sentit de l'ontologia en W.V. O. Quine», dins de *La nau del coneixement*.

47 Xavier Serra el situa el 1993, quan Blasco va professar el curs titulat «¿És possible naturalitzar tota l'epistemologia?» en un seminari sobre Intel·ligència Artificial i Filosofia celebrat a València.

48 «[L]a filosofia no és una qüestió d'escoles ni menys encara de bàndols: els mètodes i els problemes han de ser intercanviables i s'ha de tornar a l'àgora on tots dialoguem i siguem conscients que *parlem sobre el mateix*» (J. L. Blasco, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 32).

49 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 275.

50 Xavier SERRA, «Josep Lluís Blasco (1940-2003)», *Afers*, XVIII: 44, 2003, p. 215.

Una lectura dels escrits de Blasco permet copsar de forma ràpida els seus interessos i inquietuds: noms com Wittgenstein, Quine, Strawsons, etc., sorgeixen i es repeteixen d'una forma natural en algú que ha optat per la filosofia analítica. Però hi ha un nom que sobrevola tots els escrits, quasi sempre citat o mencionat de passada, i és el de Kant. És, sobretot, al final dels seus escrits on es fa palesa la importància i l'estudi directe del pensament kantian, en especial per la seva defensa de la reflexió transcendental.

Blasco establirà vertaderes connexions amb el seu pensament (amb la necessitat de la reflexió sobre el coneixement, el marcar límits a la raó, l'establiment de condicions a priori, etc.) però de forma crítica i escèptica. La seva transcendentalitat serà no inamovible com la kantiana, sinó que:

«Propose, per tant, una noció de discurs transcendental molt més flexible, històrica i constituent que el rígid model apodíctic i necessari de Kant (...) [Una] «lògica transcendental» com a intent d'aplegar en un sol discurs els fonaments epistèmics de la sintaxi (metasintaxi) i els de l'experiència (metaempereia), [que] pot establir un camp de reflexió (gairebé impossible, com reconeixia Wittgenstein) en el qual aplegar les condicions lògiques i les condicions empíriques del coneixement»⁵¹.

Aquesta aposta pel transcendentalisme encetat per Kant –per fer una *epistemologia de l'epistemologia* com li agradava dir a Blasco citant Sosa– el conduirà a visitar el *Tractatus* i a una relectura del segon Wittgenstein. Com hem vist, el pensament de Wittgenstein va triomfar en el món anglosaxó creant diverses escoles i tendències. Les més representatives –Òxford i Cambridge– pugnaven per la interpretació més adient als quasi sempre foscos textos de Wittgenstein. Ja des de bon començament Blasco es va situar en la posició constructiva, l'escola d'Òxford, enfront de la simple activitat terapèutica de l'escola de Cambridge.

Tanmateix, Blasco situava el pensament de Wittgenstein en una visió analítica –per suposat–, lluny del transcendentalisme. Efectivament, ja en la seva primera obra –*Lenguaje, filosofía y conocimiento*– Blasco rebutja el transcendentalisme en l'obra del segon Wittgenstein⁵². No serà fins a la meitat dels anys

51 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 291.

52 «Tot el nostre coneixement es desenvolupa en el marc de les nostres estructures lingüístiques, per tant, l'anàlisi d'aquestes estructures és en algun sentit a priori respecte de les activitats cognitives humanes: "Es pot també donar el nom de 'filosofia' a allò que és possible abans de tots els descobriments i invencions". (Ph. U., 126) No tracte d'afirmar que la filosofia tingui, per a Wittgenstein, caràcter transcendental, però sí, almenys, que Wittgenstein no destrueix la filosofia, com acostuma a afirmar-se generalment» (J. L. BLASCO, *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona: Ariel, 1973, p. 175).

vuitanta quan Blasco retorni la seva mirada a Wittgenstein i, ara sí, trobi el transcendentalisme que adés no havia vist, o no havia pogut veure.

La transcendentalitat en l'obra del primer Wittgenstein era un element clar per a tots els seus lectors. El *Tractatus* convidava a una visió transcendental de la vida i del quefer filosòfic, on un *jo* solipsista marcava els límits del conèixer i del món. Un *jo* transcendental. Un *jo*, en definitiva, d'arrel kantiana. El *Tractatus* ens portava per un viatge cap a les altures, on finalment, el lector de les seves proposicions «a través d'elles -pujant-hi- s'ha enfilat més amunt d'elles. (Per dir-ho així, ha de llançar l'escala després d'haver-s'hi enfilat). Ha de superar aquestes proposicions; llavors veurà el món correctament»⁵³.

Veure el món correctament és veure'l per damunt, des de dalt. Qui vulgui veure correctament el món haurà d'eleva-s'hi per sobre d'aquest. Agafar l'escala del *Tractatus* i enfilat-s'hi.

Aquesta interpretació de la primera i única obra publicada en vida per Wittgenstein era i és indiscutiblement acceptada. Però a les *Investigacions filosòfiques* i la resta de les obres de la segona etapa de Wittgenstein podem trobar aquesta mateixa visió transcendental. És clar que es produeix un tomb importantíssim en el seu pensament, en l'enfocament dels problemes. On el primer Wittgenstein apel·la a la lògica i la sintaxi, el segon apel·la a la pragmàtica i a l'ús. Com apuntarà posteriorment Blasco⁵⁴, la posició epistemològica de Wittgenstein serà, a l'igual que en el *Tractatus*, transcendental; una posició transcendental de la filosofia (almenys en el sentit lat del terme). No només es tracta de resoldre els problemes que comporta el llenguatge (la teràpia), sinó que també «serveixen per esclarir la gramàtica profunda dels termes»⁵⁵.

Resulta obvi que, en sentit estricte, el transcendentalisme del segon Wittgenstein no és igual que el del primer. On el *Tractatus* es cerca el fonament d'universalitat i necessitat de les condicions logiocotranscendentals; les *Investigacions filosòfiques* cerquen l'examen crític de les condicions prèvies (no empíriques) del discurs cognitiu intersubjectiu. Tanmateix, continua sent una posició transcendental i relacionada amb la noció de Kant en la *Crítica* (i, per cert, una mateixa noció terapèutica del quefer filosòfic). En definitiva, Wittgenstein abandona el transcendentalisme pur del *Tractatus* però la perspectiva transcendental continua.

53 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona: Laia, [traducció i edició J. M. Terricabras], 1981, aforisme 6.54.

54 En l'article «El sentit de l'epistemologia conceptual» dins de *La nau del coneixement*.

55 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004, p. 233.

En les *Investigacions filosòfiques* podem llegir:

«Una de les fonts principals de la nostra incomprensió és que no abraçem amb la mirada l'ús de les nostres paraules. –A la nostra gramàtica li falta panoramicitat–. La representació panoràmica proporciona aquella comprensió que consisteix justament en el fet que “veiem connexions”. D'aquí la importància de trobar i d'inventar *membres intermedis*.

Per a nosaltres, el concepte de representació panoràmica és d'una importància fonamental. Designa la nostra forma de representació, la manera com nosaltres veiem les coses. (¿Es tracta d'una “cosmovisió”?»)»⁵⁶.

Wittgenstein parla d'*abraçar amb la mirada*, de la visió sinòptica. Més exactament, ens parla d'*übersehen*. És a dir, una visió general, global, des de dalt. La filosofia és una tasca de visió global⁵⁷. El filòsof, per a ser un veritable filòsof, ha de ser capaç de distanciar-se.

«El filòsof no és un ciutadà de cap comunitat de idees, i això és el que el converteix en filòsof»⁵⁸.

El filòsof és aquell que pot allunyar-se dels seus iguals per a realitzar la seva tasca. Per a Blasco, el filòsof no ha d'anar tan lluny com per deixar de ser part de la seva comunitat, com pretén Wittgenstein. No li cal un exili còsmic. Però sí que li cal, perquè la seva tasca es pugui portar a bon terme, poder agafar distància. Certament, Blasco està d'acord amb Quine que el filòsof i el científic viatgen en el mateix vaixell però en ell «podria haver-hi helicòpters que ens permetessen observar les avaries de la nau cognitiva des de dalt i sense fer “filosofia primera”, ja que l'helicòpter és una nau que necessita revisió»⁵⁹.

56 L. WITGENSTEIN, *Investigacions filosòfiques*, Barcelona: Edicions 62, [traducció i edició J. M. Terricabras] 1997, paràgraf 122.

57 Trobem el mateix ací: «Genealogia dels fenòmens psicològics: no vaig a la recerca de l'exactitud, sinó de la visió sinòptica». L. WITGENSTEIN, *Zettel*, Mèxic: UNAM, [traducció O. Castro i U. Moulines, edició G. E. M. Anscombe], 1979, Paràgraf 464.

58 *Ibíd.* paràgraf 455.

59 J. L. BLASCO i T. GRIMALTOS, *Op. cit.*, p. 33. La metàfora està agafada d'aquest text de Dancy, el qual, curiosament, tampoc s'atura a ampliar-la:

«Aquesta és la raó per la qual Quine es mostra tan complagut amb la paràbola de Neurath del mariner obligat a reconstruir el seu vaixell alhora que ha de mantenir-se surant sobre ell. Hem de mantenir el vaixell de la ciència intacte, en línies generals, mentre l'examinem i reparem les seues parts més defectuoses. No podem amarrar-lo a un port segur i eixim d'ell, ni podem suposar que el descobriment de contradiccions en el si de la ciència haja de permetre'ns elevar-nos per sobre d'ella i abandonar el vaixell a bord d'una espècie d'helicòpter hegelianà». (J. DANCY, *Introducció a la epistemologia contemporània*, Madrid: Tecnos, [traducció J. L. Prades], 1993, p. 265).

La coincidència amb la visió de la filosofia, de la tasca del filòsof, per part de Blasco és sorprenent. Més sorprenent encara és la similitud de les imatges que usen tant Blasco com Wittgenstein: pujar l'escala i enfilars'hi, visió sinòptica, mirar des de dalt, l'helicòpter que permet al filòsof aixecar-se i veure el vaixell des de dalt. En una altra coincidència sorprenent, Wittgenstein ressalta que «el pensament, per dir-ho així, pot *volar*, no necessita caminar»⁶⁰.

Retornant a les paraules de Blasco, citades ja abans:

«[L]a nau pot no entrar mai en dic sec, però el filòsof, el teòric del coneixement, ha de poder contemplar-la des de fora per propiciar-ne una anàlisi de conjunt sobre el funcionament i poder així elaborar *consells* (normes epistemològiques) perquè la nau no s'enfonse»⁶¹.

Aquesta és la tasca que té el filòsof: situar-se per sobre per determinar quins problemes hi ha a la nau i advertir-ne d'altres possibles que puguin donar-se en el futur. Al filòsof li pertoca exercir el transcendentalisme, on delimiti els camins de la raó en la recerca del coneixement, normativitzar i establir els límits del coneixement del científic i no reduir-se a ser una part de la ciència.

«La raó [remarca Blasco] té el singular destí d'haver de decidir els seus ideals i de fixar les normes que li permeten d'assolir-los»⁶².

Per aquest destí de la raó, aquells *consells* que ha de donar el filòsof seran sempre temporals, revisables, històrics, condicionats també pels avanços científics, ja que, no ho oblidem, l'helicòpter aterra i es repara en la nau. Però el filòsof és l'únic que pot enlairar-se i veure tota la nau sinòpticament: *abraçar-la amb la mirada*. El filòsof és l'únic que pot veure la nau des de dalt.

Bibliografia

- AYER, A. J. (comp.), *El positivismo lógico*, Mèxic: FCE, [traducció L. Aldama i altres], 1965.
- BLASCO, J. L. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona: Ariel, 1973.
- *Significado y experiencia*, Barcelona: Península, 1984.
- *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, 2004.

60 L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, Mèxic: UNAM, [traducció O. Castro i U. Moulines, edició G. E. M. Anscombe], 1979, paràgraf 273.

61 J. L. BLASCO i T. GRIMALTOS, *Teoria del coneixement*, p. 35.

62 J. L. BLASCO, *La nau del coneixement*, Catarroja: Afers, p. 290.

- BLASCO, J. L. i GRIMALTOS, T. *Teoria del coneixement*, València: Publicacions Universitat de València, 2003.
- DANCY, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid: Tecnos, [traducció J. L. Prades], 1993.
- ECHEVERRÍA, J. *Introducción a la metodología de la ciencia; La filosofía de la ciencia en el siglo XX*, Madrid: Càtedra, 1999.
- HUME, D. *Investigació sobre l'enteniment humà*, Barcelona: Edicions 62, [traducció J. M. Sala-Valldaura, edició V. Camps], 1998.
- NEURATH, O. «Proposiciones protocolares», en Ayer (comp.) 1965, p. 205-214.
- PLA, J. *El quadern gris*, Barcelona: Destino, 1997.
- QUINE, W.V. O. *Palabra y Objeto*, Barcelona: Labor, [traducció Manuel Sacristán], 1968
- *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, [traducció M. Garrido i J. L. Blasco], 1974.
- SANFÉLIX, V. «Wittgenstein: ¿filósofo puritano?», p. 455-472, XIVè Congrés Valencià de Filosofia, 2002.
- SERRA, X. «Josep Lluís Blasco (1940-2003)», *Afers*, XVIII: 44, p. 207-221. 2003.
- «L'evolució filosòfica de Josep Lluís Blasco», *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 35, p. 175-184. 2005.
- *Història social de la filosofia catalana*, Catarroja: Afers, 2010.
- WITTGENSTEIN, L. *Zettel*, Mèxic: Universidad Nacional Autónoma de México, [traducció O. Castro i U. Moulines, edició G. E. M. Anscombe], 1979.
- *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona: Laia, [traducció i edició J. M. Terricabras], 1981.
- *Investigacions filosòfiques*, Barcelona: Edicions 62, [traducció i edició J. M. Terricabras], 1997.