

# Llenguatge i veritat

Luis Sáez Rueda

PID\_00155356



Universitat Oberta  
de Catalunya

[www.uoc.edu](http://www.uoc.edu)



*Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca>*

# Índex

|                                                                                                                                                                    |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introducció.....</b>                                                                                                                                            | <b>5</b>  |
| <b>1. La filosofia analítica del llenguatge com a teràpia de pseudoveritats.....</b>                                                                               | <b>7</b>  |
| 1.1. L'ordre lògic, universal i indicible del món (Wittgenstein I) .....                                                                                           | 8         |
| 1.1.1. Teoria figurativa de la representació lingüística .....                                                                                                     | 9         |
| 1.1.2. La indicible "forma lògica": impossibilitat de conèixer la realitat profunda .....                                                                          | 10        |
| 1.1.3. Teràpia: destrucció de la filosofia com a cerca de la veritat del tot .....                                                                                 | 11        |
| 1.2. Interludi. L'elogi neopositivista i línies de força de la crítica al logicisme i al positivisme (por, desarrelament, voluntat de domini i supèrbia) .....     | 13        |
| 1.3. El gir pragmàtic: la veritat disseminada en la pluralitat .....                                                                                               | 18        |
| 1.3.1. Significat com a ús en jocs de llenguatge .....                                                                                                             | 19        |
| 1.3.2. La sociabilitat de l'home: impossibilitat d'un llenguatge privat .....                                                                                      | 20        |
| 1.3.3. Una nova forma de teràpia: no transgredir la gramàtica profunda del joc .....                                                                               | 21        |
| 1.3.4. La irreductible heterogeneïtat entre jocs .....                                                                                                             | 21        |
| 1.3.5. El pluralisme, un relativisme de la veritat i de les pràctiques en la vida? .....                                                                           | 22        |
| <b>2. Llenguatge, veritat i interpretació.....</b>                                                                                                                 | <b>24</b> |
| 2.1. Teoria analítica dels actes de parla (Austin, Searle) davant la fenomenologia continental de la parla (Heidegger, Merleau-Ponty) .....                        | 24        |
| 2.2. Parlar és interpretar. Interpretació des de la perspectiva de "tercera persona" (Davidson) enfront d'interpretació per participació i escolta (Gadamer) ..... | 27        |
| 2.2.1. El vincle de Gadamer amb la fenomenologia de la parla heideggeriana: poder destructiu de la representació i força alliberadora del dir .....                | 27        |
| 2.2.2. Perspectiva analítica sobre el problema de la interpretació (D. Davidson) .....                                                                             | 29        |
| 2.2.3. Perspectiva continental sobre el problema de la interpretació: H. G. Gadamer .....                                                                          | 30        |
| <b>3. Llenguatge i filosofia de la ment.....</b>                                                                                                                   | <b>34</b> |
| 3.1. El funcionalisme computacionalista: D. Dennett .....                                                                                                          | 35        |
| 3.1.1. Trets generals. El projecte d'intel·ligència artificial .....                                                                                               | 35        |

|                           |                                                                                                              |    |
|---------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 3.1.2.                    | Funcionalisme computacional radical:<br>eliminacionisme (D. Dennett) .....                                   | 37 |
| 3.2.                      | Posicions no reductivistes: el naturalisme biològic de J. Searle<br>i el monisme anòmal de D. Davidson ..... | 40 |
| 3.2.1.                    | Naturalisme biològic (J. Searle) .....                                                                       | 40 |
| 3.2.2.                    | Monisme anòmal (D. Davidson) .....                                                                           | 42 |
| 3.3.                      | Contrastos amb la posició continental. Elements per a la<br>reflexió .....                                   | 42 |
| 3.3.1.                    | En llenguatge analític, el continental del nostre segle<br>seria monista i no reductivista .....             | 43 |
| 3.3.2.                    | Per al continental, el pròpiament mental és el<br>conjunt d'actes, no de continguts informacionals .....     | 43 |
| 3.3.3.                    | Un exemple continental d'ontologia hermenèutica<br>en clau de filosofia de la ment: E. Tugendhat .....       | 45 |
| 3.3.4.                    | El vincle entre subjecte parlant, veritat i poder .....                                                      | 46 |
| <b>Bibliografia</b> ..... |                                                                                                              | 49 |

## Introducció

L'estudi de les concepcions filosòfiques del llenguatge en la nostra època és fonamental, ja que des del final del segle XIX i principi del XX ens trobem en el que s'ha anomenat *gir lingüístic*. Es tracta d'un gir copernicà en filosofia. En la història de la filosofia, ha predominat una concepció instrumental del llenguatge, segons la qual aquest es devalua en ser considerat només com un mitjà de l'expressió del pensament (que seria prelingüístic). Aquesta concepció es va generalitzar als segles XVII i XVIII, per mitjà de la suposició, tant de racionalistes com d'empiristes, d'una nítida distinció entre representacions mentals i unitats lingüísticosemàntiques. Tanmateix, mitjançant aquest gir, les funcions del llenguatge s'identifiquen amb les del pensament. El llenguatge ha passat a ocupar un lloc transcendental, epistèmicament i ontològicament, ja que s'ha redescobert com el substrat últim del pensament sobre el real i, d'aquesta manera, de la comprensió mateixa de l'ésser del real.

Habitualment, s'associa aquest gir amb la tradició analítica de pensament, de trajectòria bàsicament anglosaxona. Tant és així que es pot dir que, en aquest cas, la filosofia s'ha convertit, expressament, en filosofia del llenguatge, ja que la tendència general és la d'analitzar els problemes de caràcter filosòfic per mitjà dels problemes que sorgeixen de la conformació lingüística en la qual s'expressen. Tanmateix, no es pot dir que la tradició continental sigui aliena al gir lingüístic, perquè s'ha enfrontat igualment a la noció instrumental del llenguatge i l'ha equiparat a la textura del pensament i de l'experiència. Avui potser es pot parlar de tradició analítica d'una manera específica perquè aquesta va tendir, des d'un principi, a atribuir a la **teoria del significat** el caràcter de la disciplina filosòfica per excel·lència i a assumir, com a punt d'arrencada de la investigació, un estudi exprés de la naturalesa del llenguatge, mentre que en els corrents continentals el començament de la reflexió filosòfica no és, expressament i necessàriament, l'anàlisi de les formes lingüístiques de plasmació dels problemes.

Aquesta distinció entre tradicions no vol dir que siguin, cada una en el seu àmbit, homogènies interiorment, de la mateixa manera que, en l'àmbit continental, hi ha una varietat de posicions i perspectives en la tradició analítica. La unitat en aquesta última resideix, com diem, en aquesta prioritat concedida a l'anàlisi de les expressions lingüístiques, una anàlisi que desplaça l'epistemologia tradicional, per tal com els processos de significació s'ofereixen ara com a substitutius de termes clàssics com *esperit* o *consciència*. En suma, s'aborden les qüestions centrals clàssiques des del domini de l'anàlisi semàntica.

Cal advertir que, en la tradició analítica, hem de distingir dues fases. Una primera, que hem estudiat en el primer capítol, en la qual l'anàlisi, encara que necessités una teoria del significat, es considerava primordialment com una activitat, una activitat terapèutica dirigida a resoldre les confusions de la filosofia tradicional (que es va denominar, globalment, *metafísica*). La segona fase, que s'estén a partir de la segona meitat del segle XX, conserva l'interès terapèutic, i alhora preval la seva tasca com a teoria dels processos de significació. En el segon capítol, introduïm problemes centrals en aquest sentit. A aquestes dues fases se n'ha afegit una última, desplegada des de les últimes dècades del segle XX i avui dominant. És una transformació de la teoria del significat en una teoria dels estats mentals. La filosofia del llenguatge es converteix, per raons que desenvoluparem en el tercer capítol, en filosofia de la ment.

Doncs bé, en el recorregut que ens proposem fer per aquestes tres fases, intentarem inserir concepcions fonamentals de la tradició continental. Ens hi condueix no solament la necessitat de fer justícia a totes dues tradicions, mostrant els rostres respectius, sinó l'intent de dur a terme, al mateix temps i durant el nostre estudi, un exercici comparatiu entre totes dues. La línia de força del contrast resideix en la diferència entre una ontologia naturalista i una ontologia de l'esdeveniment. En la primera, característica de la línia analítica, el veritable i el real es vinculen a facticitats representables, almenys en principi, és a dir, a fets fàctics o estructures reglables i objectivables. La inspiració del mètode de les ciències naturals, encara que experimenta modulacions, es manté constant. S'està relativament d'acord en el fet que el procés sencer de la tradició analítica constitueix una "naturalització del significat", la qual cosa vol dir, com de manera paradigmàtica expressava Fodor recentment, un requisit ontològic general segons el qual els fenòmens de significació són explicables, o bé com a realitat de l'ordre fisiconatural, o bé com a realitat en continuïtat amb aquest ordre (Fodor, *The Elm and the Expert*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1993, pàg. 5). Com voldríem anar mostrant al fil dels contrastos, la concepció continental segueix el rumb del que podríem anomenar *mundanització del sentit*. Des de la fenomenologia, el real conté una dimensió (el sentit) que no és explicable mitjançant representacions legaliformes, sinó només comprensible experiencialment, i és, a més, una dimensió vertical d'"esdeveniment" (els epígrafs 2.1 i 3.3 són especialment significatius en l'aclariment d'aquest "hiat").



Obra de Guillermo Baranda Deisler

## 1. La filosofia analítica del llenguatge com a teràpia de pseudoveritats

La fase fundacional de la filosofia analítica va adoptar la forma fonamental d'una indagació lingüística sobre els límits del nostre llenguatge i de les il·lusòries "veritats" que el fet d'ultrapassar aquestes fronteres genera en el curs del pensament. En aquest context, la figura més destacada és, sens dubte, **L. Wittgenstein**, a qui ja es té per un dels filòsofs més genials del segle xx. Va ser ell qui va impulsar, de manera definitiva, aquest nou mètode d'anàlisi del llenguatge, i l'empremta va ser tan profunda que ha arribat fins als nostres dies.

Encara que va dur a terme la seva tasca docent a Anglaterra i va morir, el 1951, essent ciutadà britànic, havia nascut a Viena, el 1889. En la seva obra se solen distingir dues etapes: una primera, marcada pel seu *Tractatus Lógico-Philosophicus* (traduït amb aquest mateix títol), publicat quan tenia trenta anys, i una segona, en la qual destaquen les *Philosophische Untersuchungen* (*Investigacions filosòfiques*), de 1953, separades per una interrupció en la seva tasca filosòfica, entre la publicació del *Tractatus* i 1929, i per una època de transició fins a 1933. Al llarg d'aquest temps, a més de les obres fonamentals anteriors, destaquen les següents: *Notebooks* (*Quadern de notes*), de 1914-1926; *Philosophische Bemerkungen*, de 1964; *The Blue and Brown Books* (*Quadern blau i marró*), de 1958; *Zettel*, de 1967, i *On Certainty* (*Sobre la certesa*), de 1969.



Ludwig Josef Johann Wittgenstein

Podríem dir que la importància que té el coneixement de la filosofia wittgensteiniana resideix, almenys, en les raons següents:

a) Les seves formulacions han estat l'impuls principal del que hem anomenat *gir lingüístic*, que ja es començava a forjar en autors com Frege i Russell. No s'ha de preguntar què és el coneixement, sinó quines condicions lingüístiques ens permeten dir que sabem que...; no què és la realitat, sinó què significa l'afirmació que alguna cosa és real, etc.

b) Encara que ha donat lloc a posicions científistes o positivistes, el seu substrat és susceptible de ser interpretat en oposició a aquests desenvolupaments. Per això, malgrat el desafiament que aquest "mètode" ha representat respecte a tota la tradició continental, moltes de les seves intuïcions i força pressupòsits de la seva reflexió han arribat a connectar amb pensadors continentals de la nostra època. Com veurem, hi ha, per exemple, grans afinitats amb la crítica de Heidegger a la metafísica occidental i amb l'hermenèutica, i ha propiciat nocions i perspectives que arriben fins a la filosofia postestructuralista.

c) Ha influït intensament en molts àmbits, com en la teoria matemàtica, la lingüística, l'etnologia, la psicologia, les ciències de la comunicació i en l'autocomprensió de les ciències de la naturalesa.

Com s'ha assenyalat, la trajectòria de Wittgenstein s'ajusta a dues etapes que han marcat dues concepcions del llenguatge i de la veritat. La primera, representada pel *Tractatus* (d'ara endavant, T), constitueix el model logicista. D'aquest s'extreu la imatge d'una realitat completament ordenada per una rígida estructura de fons. La segona, el text emblemàtic del qual és *Investigacions filosòfiques* (d'ara endavant, IF), va operar un gir contra aquest biaix parmenídic i, endinsant-se en la dimensió pragmàtica del llenguatge, convida a pensar el món com una pluralitat de perspectives sense regla comuna.

Totes dues fases han generat les complicacions i efectes esmentats en l'escenari de la filosofia del present. Però el tret més visible, que les connecta i que més ha servit per a situar Wittgenstein en la història de la filosofia analítica, és l'al·ludit estil desemascarador i terapèutic. Les qüestions filosòfiques centrals en el patrimoni del pensament són, per al nostre autor, inquietants i fins i tot turmentadores. Són "molèsties" o "afliccions intel·lectuals" comparables a algun tipus de malaltia. Els filòsofs formulen aquestes preguntes per tenir "una vaga intranquil·litat mental" semblant a la dels nens que pregunten *per què*. Tanmateix, són insolubles, ja que les respostes només són possibles utilitzant un llenguatge ple d'il·lusions, encara que amb aparença correcta i racional. Per això, l'anàlisi ha de servir la tasca d'alliberar el pensador de l'engany o "embruix" produït per l'estructura ocultament deformadora de les afirmacions amb les quals expresseu les nostres conviccions.

A continuació, abordarem les dues concepcions, introduint entre totes dues algunes reflexions crítiques sobre les conseqüències del logicisme.

### Citació

"Els problemes no es resolent aportant nova experiència, sinó agrupant allò que es coneix des de fa molt de temps. La filosofia és una lluita contra l'embruixament del nostre enteniment fet per mitjà del nostre llenguatge" (IF, 109). "El tractament que el filòsof dona a una qüestió és com el tractament d'una malaltia" (IF, 255). "Quina és la teva meta en filosofia? –Mostrar, a la mosca, com sortir de la campana atrapamosques" (IF, 309).

## 1.1. L'ordre lògic, universal i indicible del món (Wittgenstein I)

En primer lloc, ens ocupem de la concepció logicista del llenguatge que constitueix la primera fase del pensament de Wittgenstein. Com hem dit, això està contingut bàsicament en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1919). Es tracta d'un text de profunditat i composició sorprenents. En les aproximadament vuitanta pàgines que el componen, formades per sentències numerades i jerarquitzades (en total, set), es condensa tota una idea de la manera en què el món és simbolitzat i conegut.

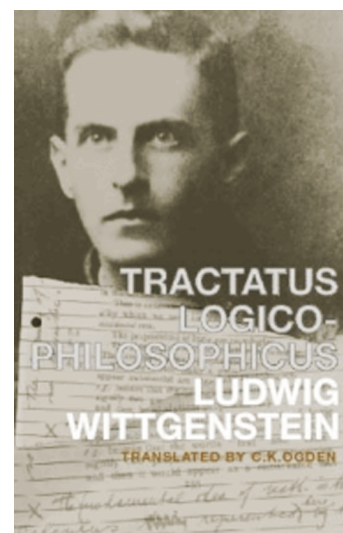
El pròleg ja revela l'objectiu fonamental: investigar els límits del pensament, que coincideixen amb els del llenguatge, perquè el que concebem sobre el real és allò que formulem lingüísticament. Tanmateix, aquest motiu "terapèutic" es basa en una convicció central afirmativa: que el món és un tot limitat i travessat per una estructura subjacent única i ferma, coincident amb l'estructura lingüística profunda, que és de caràcter lògic. Com ell mateix confessa més tard, ambicionava aquí un saber radical, consistent en el reconeixement de l'ordre *a priori* comú al món i al llenguatge (IF, § 97).

Ara, resumim les tesis fonamentals del logicisme wittgensteinià.

### 1.1.1. Teoria figurativa de la representació lingüística

És evident que, mitjançant el llenguatge, podem parlar sobre el món, i que per a això formulem proposicions. D'aquí s'extreu la primera apreciació rellevant: el llenguatge és concebut com "la totalidad de las proposiciones" (T, 4.001). Doncs bé, com pot adquirir significat una proposició? No oblidem que el que interessa Wittgenstein és la forma del pensament. Un pensament, presentat en una proposició, descriu el món, diu com és. Però una proposició (amb subjecte, verb i predicat) no es refereix a una cosa, sinó a quelcom que ocorre. D'aquí ve l'impactant començament del llibre: "la totalitat de les proposicions" (T, 4.001), "el món és tot el que s'escau." "El món és la totalitat dels fets, no de les coses." (T, 1 i 1.1), afirmació que pot ser justificada independentment. I és que és essencial a les coses ser part dels fets, ja que "una cosa es pot escaure o no" (T, 1.21). Així concebuts, llenguatge i món mantenen una relació de correspondència en què cada element del primer "refereix" i correspon a un altre en el segon.

Ara bé, resulta sorprenent que, essent tan dispars, món i llenguatge puguin connectar-se com a descripció i referència. Com es pot entendre? A aquesta pregunta respon la concepció figurativa esmentada. La resposta és la següent: la proposició és una "figura" del fet. En el *Quadern de notes* (7), Wittgenstein explica que havia tingut notícia que, en els tribunals de París, es reconstruïen els accidents automobilístics mitjançant joguines i ninots. Això ens donaria una figura, una pintura o model de l'accident. Wittgenstein estimava que aquest procediment feia llum sobre la teoria de la representació i de la proposició. Com és possible aquesta representació? En primer lloc, cada element del simulacre s'ha de correspondre amb un altre de la realitat. Però el fonamental és en la manera, en el com de la representació, ja que l'essència d'aquesta és la disposició dels elements. De la mateixa manera, el que és comú al fet i a la proposició és la disposició dels elements. Aquesta disposició és la dimensió lògica de la figura. Per la semblança entre aquesta forma de representació del llenguatge i la de la pintura representativa, Wittgenstein sol dir que, mitjançant les proposicions, ens fem **figures** o **pintures** dels fets (T, 2.1), ja que tots dos



Portada del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein

#### Citació

*Els límits del meu llenguatge signifiquen els límits del meu món. La lògica omple el món; els límits del món són també els seus límits* (Wittgenstein, *Tractatus*, 5.6 i 5.61).

sentits estan recollits en el terme alemany, *Bild*. En conseqüència amb la comprensió logicista que amara aquest pensament, el filòsof compara l'expressió lingüística amb la projecció en geometria (T, 2.1).

**"Silencio", de P. Neruda**

"Yo que crecí dentro de un árbol  
tendría mucho que decir,  
pero aprendí tanto silencio  
que tengo mucho que callar  
y eso se conoce creciendo  
sin otro goce que crecer,  
sin más pasión que la substancia,  
sin más acción que la inocencia,  
y por dentro el tiempo dorado  
hasta que la altura lo llama  
para convertirlo en naranja."

"Silencio", de P. Neruda

**1.1.2. La indicible "forma lògica": impossibilitat de conèixer la realitat profunda**

La teoria figurativa que aclareix l'isomorfisme entre llenguatge i món té una conseqüència de radical importància i que ha estat considerada pel mateix Wittgenstein com el seu pensament principal. Atès que el que permet que descrivim el món mitjançant el llenguatge és la seva estructura o disposició dels elements comuna, de manera que la proposició, prenent aquesta estructura com a base, constitueix una "figura", existeix una articulació lògica profunda que és comuna a tots dos. De cap altra manera no podríem afirmar que una proposició és vertadera o falsa. Ara bé, l'articulació comuna esmentada no és la que es pot veure en superfície, és a dir, en els fets observables i en les proposicions que podem emetre; més aviat és la condició completament profunda de la correspondència o de la representació. És el conjunt de les propietats "projectives" que permeten la figuració. A aquesta constitució lògica comuna al llenguatge i al món el filòsof la va anomenar *forma lògica*.

Una conseqüència fonamental, inclosa en aquest aclariment de l'essència del llenguatge, és que la forma lògica del llenguatge i del món, l'estructura profunda del real, no es pot representar amb sentit per mitjà del llenguatge. Que el lector s'imagini un món sense miralls: l'ull permet veure, però ell mateix no es pot veure. Les condicions de la descripció permeten referir el món descrivint-lo, però no poden, elles mateixes, ser descrites, no poden ser objecte d'una referència lingüística.

Sovint Wittgenstein explica aquesta tesi amb la seva famosa distinció entre **dir** (que equival a representar) i **mostrar**. Així com una pintura no pot pintar la seva pròpia forma de figurar la realitat, les condicions lingüístiques de la representació no poden formar, al seu torn, part del que és possible dir mitjançant el discurs. Però justament perquè hi resten com a forma significativa i possibilitant o, per dir-ho d'una altra manera, com el seu revers, es mostren mitjançant la representació. La figura no pot figurar la pròpia forma de figuració, sinó mostrar-la per mitjà d'ella mateixa. No poden ser dites sinó mostrades, per exemple, la diferència estructural entre proposicions (T, 4.0312), les lleis causals bàsiques del món, si n'hi hagués (T, 6.36), les propietats internes dels fets o dels objectes (T, 4.112) i, d'una manera genèrica, l'estructura comuna al món i al llenguatge. En definitiva, en termes wittgensteinians, "el que es pot mostrar no es pot dir" (T, 4.121). Si ho volguéssim expressar en una terminologia més continental, es podria assenyalar que, per a Wittgenstein, hi ha una realitat i una veritat profunda del món, que articula l'estructura del llenguatge, però aquesta és inaccessible al coneixement i a qualsevol esforç de la nostra inquietud pel saber.



*La trahison des images*, de René Magritte

Aquest quadre d'R. Magritte ha estat objecte de moltes interpretacions, com per exemple, la que fa M. Foucault a *Esto no es una pipa* (Barcelona, Anagrama, 2004). Que el lector consideri la interpretació següent. És obvi que la pipa pintada no és la pipa que anomenem *real*. Menys obvi, però més concorde amb la profunditat del pensament wittgensteinian, seria considerar que ni en la més realista de les representacions d'una pipa així anomenada *real* no pot quedar representat l'ésser substancial mateix d'una pipa. El real, en sentit metafísic, no és representable.

### 1.1.3. Teràpia: destrucció de la filosofia com a cerca de la veritat del tot

Una manera senzilla d'aclarir el resultat terapèutic de la filosofia wittgensteiniana del *Tractatus* és la següent: els límits lògics del nostre llenguatge i el caràcter irrepresentable de la forma lògica impliquen que podem parlar amb sentit només sobre elements interns al món, parts d'ell, fets, però no sobre el món en la seva totalitat. Qualsevol afirmació, qualsevol pensament en aquest últim cas, adopta la forma aparent d'una proposició acceptable, però, en el fons, és una pseudoproposició, ja que deforma allò que permet la gramàtica lingüística, en contenir termes o expressions que es refereixen al real com un tot, és a dir, a la forma lògica, la qual cosa manca de sentit. Igualment il·lustratiu és imaginar-se l'epistemologia de Wittgenstein com si diguéssim que no podem sortir del món per a referir-nos-hi amb una visió justa i completa. No existeix alguna cosa com un exili còsmic, contemplació *ad aeternitatis* o visió des del punt de vista de l'ull de Déu.

### Wittgenstein com a crític de la modernitat

Wittgenstein, malgrat la seva propensió naturalista i cientista, anticipa la forta crítica que en la segona meitat del segle XX es fa a la modernitat cartesiana, en particular respecte a la consigna postestructuralista de la mort del subjecte. En efecte, la impossibilitat de representar l'essència global del real implica una relació entre subjecte i objecte que l'autor ha manifestat amb innegable bellesa. En efecte, un subjecte concret pot descriure fets concrets. Però el món *omnicomprensiu* pot, pel cap alt, expressar-se per mitjà de l'interior de tals descripcions. I per això sentència: "El món i la vida són u" (T, 5.621).

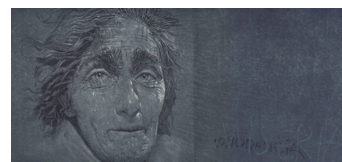
I d'acord amb això s'entén que el subjecte concret, que actua i viu, sigui molt diferent del subjecte (de tall cartesià) que pretén representar i descriure el món com a tal: "El subjecte que pensa i es representa coses no existeix. El subjecte no pertany al món, sinó que és un límit del món" (T, 5.631 i 5.632).

Però el que aparta el *Tractatus* de la crítica actual a la modernitat és la seva persistent teoria del significat com a referència. La referència no és el sentit qualitatiu d'una expressió o la interpretació d'un esdeveniment, sinó el fet quant a un "estat de coses" objectiu, accessible a una representació comprovable.

En aquest teixit, s'insereix una teoria representacional i referencial de la veritat. És necessari distingir entre *sentit* i *veritat*. Atès que l'essència del llenguatge és descriure o representar el món, una proposició té sentit si té la forma d'una figura, és a dir, si virtualment exemplifica un estat de coses intern al món i representable. Per a això, no necessita ser vertadera. Una proposició amb sentit ha de poder ser vertadera o falsa. Ara bé, només algunes de les proposicions amb sentit serien vertaderes efectivament. Per això Wittgenstein diu que "entendre una proposició significa saber què s'escau quan és vertadera (la podem entendre, per tant, sense saber si és vertadera)" (T. 4.024).

En negar el sentit del llenguatge que escruta el tot del món, Wittgenstein nega la possibilitat d'un coneixement essencial. Així, per exemple, sobre les qüestions sobre el sentit hem de callar, ja que "el sentit del món ha de trobar-se fora del món" (T, 6.41); també sobre les qüestions ètiques, ja que el problema de si la és vida digna de viure's, o la pregunta sobre el valor absolut, el fi últim, s'esvaeixen quan es dissipa la inclinació a plantejar la qüestió (T, 6.52); la solució de l'enigma de la vida en l'espai i el temps és fora de l'espai i el temps (T, 6.4312); la mort no és un tema propici, ja que "no és un esdeveniment de la vida" (T, 6.4311). Tot aquest espai de qüestions forma part del que només es pot mostrar, la qual cosa constitueix el místic. El místic, no en el sentit d'un més enllà aprehensible mitjançant el sentiment o alguna experiència transcendent, sinó en el del més aquí profund que és l'esfera sencera de la "forma lògica" interna al món i al llenguatge.

Però aquest límit implica un repte a tota la filosofia tal com s'ha concebut en la història. Des del món grec, s'indaga el *logos*, que significa alhora raó i llenguatge, justament el que prohibeix el *Tractatus*: tant si es defineix el *logos* com l'etern fluir heracliteà, l'ésser immòbil parmenídic, el món de les idees platònic; com si es defineix el més íntim del real com a voluntat (Schopenhauer)



El místic com a allò que només es pot mostrar. Per exemple, la possible actitud ètica a la qual ens conduiria la contemplació del rostre de la misèria o de la indigència no es pot dir en el llenguatge d'una moral, sinó que és una cosa que es deixa mostrar. Potser, per mitjà de la contemplació d'una imatge com aquesta.

o com a dialèctica de la raó (Hegel), en tot cas l'anhel occidental de totalitat ha estat un desvariament enorme per a fer representable el que només pot ser mostrat.

I a què queda reduïda la filosofia, llavors? A un mètode d'aclariment, que permet tan sols la ciència natural i revela l'error de la pruija metafísica:

"El mètode correcte de la filosofia seria pròpiament el de no dir res més que allò que es pot dir, o sigui, proposicions de la ciència natural –una cosa, per tant, que no té res a veure amb la filosofia–, i després, quan algú altre volgués dir alguna cosa metafísica, demostrar-li sempre que en les seves proposicions no havia donat cap significat a certs signes. Aquest mètode seria insatisfactori per a l'altre –no tindria la sensació que li estàvem ensenyant filosofia–, però *aquest* seria l'únic mètode estrictament correcte." (T, 6.53)

#### Citació

"D'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci" (Wittgenstein, T, 7).

Sens dubte, és un resultat poc encoratjador. Esfondra l'esperança filosòfica i deixa espai lliure a l'expansió de la ciència natural com a únic saber permisible. Però el pensament de Wittgenstein ens guarda moltes sorpreses. I no solament pel seu gir pragmàtic, sinó, com veurem tot seguit, per la seva ferma resolució contra la fe cega en el mètode de la ciència natural, inserida ja en la rebotiga del *Tractatus*.

#### Janick i Toulmin

Janick i Toulmin han demostrat que l'interès principal de Wittgenstein no eren la lògica, les matemàtiques i la ciència, sinó el sentit místic de l'existència, més a prop del llenguatge del saber rigorós. I això expressa una desconfiança en el llenguatge que era omnipresent a la Viena finisecular i decadent en què Wittgenstein es va educar, la de Kraus, Musil, Freud, Mahler... Potser la part més important del *Tractatus* resideix en el que no s'hi ha escrit. En callar és quan, potser, comença el realment important, l'àmbit de l'ètica, del sentit i, en general, de la vida. Ell mateix va donar testimoni de la seva decebedora conclusió. Wittgenstein va deixar la universitat, la societat, i es va convertir en mestre rural i jardiner de convents. El seu silenci filosòfic, que pràcticament coincideix amb el període d'entreguerres (va participar voluntàriament en totes dues, en la primera com a soldat i en la segona com a infermer), es trenca el 1929 amb la seva reincorporació a Cambridge. I la seva última filosofia, la que el va empènyer a aquest retorn, torna la confiança al llenguatge només a condició de considerar-lo com una "forma de vida".

### 1.2. Interludi. L'elogi neopositivista i línies de força de la crítica al logicisme i al positivisme (por, desarrelament, voluntat de domini i supèrbia)

L'etapa logicista de Wittgenstein ha repercutit, enormement, en la història posterior. El primer que cal destacar és que, entre la teoria semàntica més recent, no s'ha abandonat sinó que fins i tot predomina, com veurem a propòsit de la filosofia de la ment, la consideració lògica dels problemes en la tradició analítica. En segon lloc, ha influït de manera determinant en la filosofia de la ciència.

Va ser mitjançant el neopositivisme lògic com es van desplegar, d'una manera immediata, les conclusions del *Tractatus*. Aquest moviment va ser dut a terme per l'anomenat Cercle de Viena, un corrent científic i filosòfic format per M. Schlick en aquesta ciutat, el 1922, i dissolt definitivament el 1936, i al qual van pertànyer autors com R. Carnap, B. Russell, Otto Neurath i A. J. Ayer.

## Positivisme

El positivisme és un corrent filosòfic que pren el coneixement científic com l'únic saber genuí. Deriva de l'epistemologia sorgida a França, al principi del segle XIX, amb el pensador francès Auguste Comte i el britànic John Stuart Mill. Estenent-se per la resta d'Europa la segona meitat del segle esmentat, promou la idea que tota la investigació s'ha d'efectuar, únicament, en el marc d'una anàlisi de fets verificables per l'experiència. Sobre aquesta base, Comte va arribar a formular una teoria del progrés històric segons la qual aquest avança en tres fases o estadis: el teològic (infantesa de la humanitat), el metafísic (que substitueix les explicacions màgiques per sistemes d'explicacions abstractes inverificables) i el científic (el definitiu), que basa el saber en l'observació i en l'experiència.

En el neopositivisme lògic, són crucials les tesis següents, coherents amb els antecedents positivistes en la història del pensament:

**a) El criteri verificacionista de la veritat, que té dos principis bàsics:**

- "Un enunciat té significat únicament si és verificable."
- "Comprendre una oració és saber com es verifica."

**b) La crítica de la metafísica i l'exaltació de la ciència natural**

La majoria dels components del grup va identificar la metafísica amb una perversió del llenguatge. Constituïnt la ciència natural el camí per al vertader coneixement de la realitat, la metafísica, que utilitza nocions no constatables empíricament o demostrables mitjançant la lògica, s'ha de valorar com una espècie de pseudoart, imperfecte i matusser que serveix, pel cap alt, com a narració d'experiències subjectives sense valor de veritat.

**c) L'ideal d'una ciència unificada**

La "fe" en el potencial d'anàlisi que es pensava que es podia obtenir en unir els mètodes analítics logicomatemàtics i els d'investigació empírica va fer germinar el programa (a molt llarg termini) consistent a construir un edifici teòric universal que inclogués totes les branques del saber científic humà, des de la matemàtica i la física a les ciències humanes, com la psicologia o la sociologia.

En l'actualitat, el terme *cientisme* es vincula amb l'ideal d'una ciència unificada. El terme *cientisme* expressa el propòsit que el mètode de les ciències naturals empíriques, o el de les exactes, sigui extrapolat a tots els sabers. El conductisme en psicologia –desenvolupat per Skinner en la primera meitat del segle XX– n'és un exemple. El seu lema és que el comportament humà és reductible a regles estímulo-resposta. Sobre aquesta base, Skinner va arribar a suposar com a possible la construcció d'una societat utòpica organitzada mitjançant les operacions que es deriven d'un saber conductista. La primera i prototípica formulació d'aquest ideal va aparèixer en la seva novel·la *Walden II*. *Walden II* és la "comunitat utòpica experimental". Es tractaria d'una societat en la qual

no existiria el fracàs, l'avorriment, la duplicació d'esforços, etc., ja que es podria condicionar un ésser humà per a ser feliç i sentir-se lliure.

El cientisme comporta, alhora, una confiança en el poder del progrés científicotècnic, com si amb aquest es poguessin resoldre tots els problemes de l'ésser humà. Aquesta convicció s'expandeix fortament a Occident des del principi de segle XX. Així, per exemple, en els anys que van precedir la Primera Guerra Mundial, els futuristes italians (com l'ideòleg i poeta F. T. Marinetti, el pintor i escultor Umberto Boccioni i l'arquitecte Antonio Sant'Elia) van escriure diversos manifestos en els quals van glorificar la tecnologia moderna d'una manera tan radical que fregava el grotesc:

"Busquem –deia Marinetti– la creació d'un tipus no humà per a qui s'hagin abolit els patiments morals, la bondat de cor, l'afecte i l'amor, aquests verins corrosius d'energia vital, interruptors de la nostra poderosa electricitat corporal."

Marinetti (1972). "Multiplied man and the reign of the machine". A: R. W. Flint (comp.). *Marinetti, selected writings* (pàg. 90-91). Nova York: Farrar, Straus i Giroux.

Aquest modernisme és subjacent en els models de modernització de científics socials nord-americans de postguerra, que desitjaven exportar les seves idees al Tercer Món. L'himne a la fàbrica moderna del psicòleg social Alex Inkeles podria servir d'exemple:

"Una fàbrica guiada per una política de gestió i de personal donarà als seus treballadors un exemple de conducta racional, equilibri emocional, comunicació oberta i respecte a les opinions, els sentiments i la dignitat del treballador, que pot ser un ús poderós de les pràctiques i els principis de la vida moderna."

A. Níkeles (1966). "The modernization of man". A: M. Weiner (comp.). *Modernization: the dynamics of growth* (pàg. 149). Nova York: Basic Books.

#### d) L'ideal de formalització del llenguatge natural

L'ideal neopositivista de la unificació dels sabers necessitava la troballa d'un "llenguatge formalitzat". L'opinió generalitzada era que només hi havia un tipus de formalització, utilitzable com a "llenguatge teòric" universal, el de la lògica, entesa com a sistema axiomatitzat. Des d'aquest punt de partida, el neopositivisme no solament es va proposar una anàlisi lògica dels conceptes i enunciats utilitzats per les ciències, capaç de desocultar-ne la sintaxi lògica, sinó que va considerar factible formalitzar el llenguatge natural o quotidià, traient a la superfície la seva estructura lògica profunda, i construir un llen-

guatge propi minuciosament precís que desallotgés tota ambigüitat i error. Per aquest motiu, el Cercle de Viena va tendir a prioritzar el sistema lingüístic de la física i l'ús de l'instrumental matemàtic.

### Saber rigorós

El somni d'un saber rigorós i universal com el de la ciència està unit a una dimensió de la modernitat en general. Ja Descartes, considerat pare de la modernitat, va proposar com a meta del saber una *mathesis universalis*, "ciència de l'ordre i la mesura" respecte a la qual la matemàtica coneguda és tan sols l'expressió més fidel trobada fins ara (Descartes, *Regles per a la direcció de l'esperit*, IV). La idea leibniziana d'un *calculus ratiocinator* va ser represa, al començament del segle XIX, per Boole i Jevons. Frege perfecciona els intents d'aquests autors per permetre, en el llenguatge artificial, la interpretació dels seus símbols elementals, i dóna l'oportunitat així a la construcció de llenguatges amb contingut. El títol del seu llibre, *Conceptografia. Un llenguatge de fórmules, semblant al de l'aritmètica per a l'expressió del pensament pur*, ja resulta significatiu per si mateix. El projecte va progressar en Russell i Whitehead per mitjà del seu *Principia Mathematica*.

En aquest context, juntament amb l'elogi del logicisme i de la ciència, seria interessant mostrar amb quin èmfasi consideren la majoria dels corrents continentals de pensament els perills i enganys que aquests encobreixen. Seria assumpte de tot un tractat, però aquí n'hi haurà prou d'indicar la direcció central en què s'encaminen les crítiques:

#### a) Des de la postmodernitat, hereva del mètode genealògic d'F. Nietzsche: la fe cientista com a por de la vida

Un desafiament pot trobar-se en el desemascarament nietzschian de l'ideal científic com a fe en la veritat immutable que caracteritza l'home "dèbil", una fe que encobreix, en primer lloc, la falta de valor per a internar-se en l'esdevenir de la vida, confiant en ella, i, en segon lloc, la necessitat d'un retir ascètic que serveixi com a calmant o bàlsam respecte a la problemàtica de viure:

"Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno [...], a saber, sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad [...]. Descansa la ciencia sobre el mismo terreno que el ideal ascético: un cierto empobrecimiento de la vida [...] –los afectos enfriados, el tempo retardado, la dialéctica [como pura búsqueda de rigor lógico] ocupando el lugar del instinto, la seriedad grabada en los rostros y los gestos [...]. Examínense las épocas de un pueblo en las que el hombre docto aparece en el primer plano: son épocas de cansancio, a menudo de crepúsculo, de decadencia –la fuerza desbordante, la certeza vital, la certeza del futuro, han desaparecido."

F. Nietzsche (1987). *La genealogía de la moral* (tractat tercer, § 25). Madrid: Alianza.

#### b) Des de la fenomenologia, germen de l'hermenèutica: el positivisme com a desarrelament

Des del principi del segle XX, la fenomenologia (i la seva herència hermenèutica) denuncia el **desarrelament** pressuposat en l'absolutització del positivisme. La clau és, per a E. Husserl, en el fet que aquesta absolutització oblida el "món de la vida", que és la vivència experiencial del món en la qual arrela qualsevol representació (la ciència, en sentit positivista, pressuposa una manera entre altres d'experimentar el real, però no ho té en compte). D'aquesta manera, la mateixa existència de l'home perd el seu sentit:

### Lectura recomanada

La filosofia d'Alfred North Whitehead (1861-1947) i la seva filosofia del procés sovint és analitzada i comentada en relació amb el taoisme, el budisme o corrents de filosofia contemporànies de la Xina i el Japó.

David L. Hall (1978, juliol). "Process and Anarchy: A Taoist Vision of Creativity". *Philosophy East and West* (vol. 28, núm. 3, pàg. 271-285).

Masao Abe (2003). "Philosophy, Religion and Aesthetics in Nishida and Whitehead". A: S. Heine (ed.). *Zen and the Modern World* (pàg. 88-97). Honolulu: University of Hawaii Press.

"La exclusividad con la que en la segunda mitad de siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la 'prosperidad' hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. El viraje en la estima y valoración públicas resultó inevitable sobre todo después de la guerra, y en la generación más joven dio de sí, como es bien sabido, un sentimiento claramente hostil. En nuestra indigencia vital –oímos decir– nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana."

E. Husserl (1999). *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona: Altaya.

### c) Des de la tradició il·lustrada. L'escola de Frankfurt: **lògica i poder**

Com s'ha aclarit en un altre mòdul d'aquests materials, els autors de l'escola de Frankfurt van comprendre la civilització sencera i la nostra època present, en particular, com el sistema d'una "societat administrada" en la qual l'autonomia del subjecte queda a la mercè d'una racionalitat estratègica, que no afirma objectius, sinó que es dedica a la cerca dels mitjans més eficaços per a la mera supervivència, i que genera mecanismes cecs que esclavitzen l'home. Doncs bé, aquesta raó estratègica té moltes expressions. Una és la pretensió de la lògica d'erigir-se en clau de l'explicació del real. Amb aquesta, l'home no pretén el saber per si mateix, sinó més aviat utilitzar-la per a convertir-se en senyor de la naturalesa, per a dominar-la i sotmetre-la als seus interessos subjectius. D'aquesta manera, a més, el mite reapareix en la il·lustració: el principi mític de repetició en "legalitat", el "destí" en "lleí". Vegeu *Dialéctica de la ilustración*, d'M. Horkheimer i Th. W. Adorno (pàg. 67, Madrid: Trotta).

Però la lògica també és vista com a forma de **domini de l'home per l'home en el capitalisme**. Si, d'una manera senzilla, entenem el concepte d'identificació en Adorno com la subordinació de tot a una lògica universal qualsevol i, en un sentit ampli del terme, una subordinació que iguala i homogeneïtza el singular, llavors entendrem que per a aquest filòsof el capitalisme es basa en aquest procediment de domini, és a dir, en l'anihilació de l'autonomia i irrepetibilitat dels homes de carn i os, que queden convertits en "coses" o exemplars substituïbles d'una regla estratègica, com una peça de recanvi:

"El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquél; el cambio hace conmensurables, idénticos, a seres y a acciones aislados que no lo son."

Th. W. Adorno (1986). *Dialéctica negativa* (pàg. 150). Madrid: Taurus.

### d) Des del mateix Wittgenstein: **els fets no són l'important**

Finalment, és necessari adonar-se que un pensador de la talla de Wittgenstein difícilment hauria caigut en el cientisme. Els neopositivistes glorifiquen la ciència i el poder de la lògica. Es diria que, per a ells, ciència i lògica expliquen realment el món tal com és. Tanmateix, no s'ha d'oblidar que l'essencialment real per a l'autor del *Tractatus* és la "forma lògica" irrepresentable. El tema d'aquest text fonamental de la filosofia no és solament delimitar el que es pot dir d'una manera representativa, sinó deixar espai al que es pot mostrar. El terme alemany *Sinn* (sentit) té dos antònims, *Sinnlos* (que es podria traduir per *mancat de significat*) i *Unsinnig* (absurditat), i aquest últim s'acostuma a traduir en categories valoratives, d'una manera pejorativa, com a *absurd*. En realitat, tots els problemes metafísics, ètics, psicològics, etc. que excedeixen els límits de la lògica, per a Wittgenstein, manquen de sentit perquè no poden ser objecte de representació o objectivació –de la qual Descartes i pràcticament tot l'escenari que anomenem *modernitat* fan apologia–, però no són absurds, per la qual cosa pot ser interpretat, fins i tot, com un pensador crític de la modernitat quant a voluntat de fer present i cosificar l'ésser íntim del món (una crítica que, salvant les distàncies, coincideix amb la d'M. Heidegger a tota la història d'Occident). No es tracta, en rigor, d'una apologia de la ciència empírica o exacta, sinó, ben pensat, d'una prova dels seus límits i, en certa manera, de la seva insignificància. Potser la seva observació –en el prefaci del *Tractatus*– "el valor d'aquest treball consisteix ara, en segon lloc, en el fet que mostra que poca cosa s'ha aconseguit havent solucionat aquests problemes", no obeïa a aquest motiu? L'inexpressable també és el més important i, encara que no es pot dir, en la transparència cristal·lina de la ciència rigorosa, es pot mostrar. Aquesta tendència a transcendir el que es pot dir no ha estat ridiculitzada per Wittgenstein, sinó que sovint ha estat aplaudida davant del que li sembla un excés de supèrbia. "No ridiculitzo –diu a Schlick, a propòsit de la seva conferència sobre ètica, pronunciada el 1930– aquesta inclinació humana. Em descobreixo davant d'ella. [...] Els fets manquen d'importància per a mi". Ara bé, ja en el mateix *Tractatus* havia advertit sobre la insignificància dels èxits de la ciència.

#### Citació

"Tenim la sensació que fins i tot quan *totes les possibles preguntes* científiques s'han contestat, encara no s'han tocat gens els nostres problemes vitals" (Wittgenstein, T, 6.52).

### 1.3. El gir pragmàtic: la veritat disseminada en la pluralitat

Una de les fites més fascinadores de la filosofia d'aquest segle és, sens dubte, la protagonitzada pel gir que el mateix Wittgenstein va experimentar des d'una posició logicista a una de pragmatista. Des de 1929, després del seu retir, Wittgenstein va sentir que podia tornar a fer un treball creatiu i, a més dels seus nous escrits, va anar recopilant un autèntic mosaic de notes que avui componen les *Investigaciones filosóficas*, obra d'una profunditat que encara continua generant interpretacions i d'un estil fragmentari i sentenciós comparable als grans textos de Nietzsche. El resultat més vistós està contingut en la negació d'un ordre aprioric del llenguatge i el món.

#### Pel·lícula recomanada

Derek Jarman (1942-1994), realitzador cinematogràfic, el 1993 va fer un retrat personal sobre Wittgenstein. *Wittgenstein*. Direcció: Derek Jarman. Guió: Derek Jarman, Ken Butler, Terry Eagleton. Fitxa artística: Clancy Chassey, Jill Balcon, Sally Dexter. Producció: British Film Institute (1993).

Ara desplega la idea de l'existència d'una xarxa de llenguatges i de mons de significació, en constant canvi, generació, hibridació o desaparició i no susceptibles d'una commensuració universal. En el context d'una cultura en la qual la ciència i la tècnica estan en alça, aquesta perspectiva impacta contra corrent.

Explicitarem les idees principals d'aquest nou codi filosòfic, valent-nos també d'altres escrits, en especial, de *De la certesa* (d'ara endavant, SC).

### 1.3.1. Significat com a ús en jocs de llenguatge

En la seva primera fase, Wittgenstein concebia l'ús com un aspecte no essencialment constitutiu al llenguatge, i ni tan sols mediador en la referència al món. Distingint entre significat "intensional" (sentit interpretatiu i expressiu de les expressions) i significat "extensional" (referència), es pot dir que l'autor del *Tractatus* va reduir el primer al segon.

Al contrari, les *Investigaciones* estan elaborades sobre la idea nuclear que el significat dels termes està constituït pel seu ús en un context d'activitats practicovitals, i que l'anàlisi de les diferents formes d'ús lingüístic constitueix una tasca netament filosòfica.

Entre la dimensió pragmàtica del llenguatge i el món de la vida dels parlants, Wittgenstein va establir un vincle que ha estat la font de moltes discussions. Que el significat estigui determinat per l'ús (IF, § 43, 138) implica que la figuració de la realitat no pot ser concebuda en funció d'una estructura immutable, sinó diferenciada en contextos situacionals (per exemple, § 139, 141). Cada un d'aquests contextos relaciona la parla del llenguatge amb activitats extralingüístiques; l'ús dels termes està associat a conductes o comportaments d'una certa comunitat que acullen una manera de viure i de fer que Wittgenstein anomena *forma de vida*.

Wittgenstein utilitza el terme, de poder imaginatiu innegable, *jocs de llenguatge* (*Sprachspiele*) per a referir-se a la pluralitat d'usos possibles, cada un dels quals implica un "entreteiximent" entre ús lingüístic, praxi conductual, pensament i forma de vida.

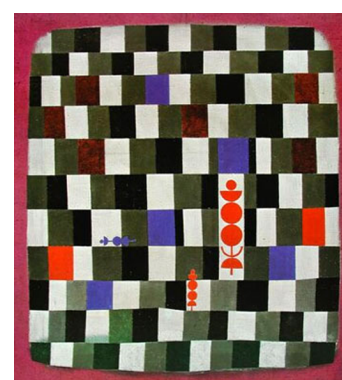
El significat de les expressions depèn de les regles d'un joc lingüístic, però saber com seguir regles en un joc lingüístic és adquirir una habilitat, participar en una pràctica, per la qual cosa, en rigor, el joc lingüístic ha de ser considerat com un tot en el qual les expressions estan entreteixides amb un complex àmbit d'accions pràctiques, actituds i també convencions. Wittgenstein va anomenar *gramàtica del joc lingüístic* la regla o regles així enteses, és a dir, no com a algorismes, axiomes o estipulacions merament lògiques, sinó més aviat pràctiques.



Joc lingüístic infantil

### Llenguatge i creació

Que un **joc lingüístic** tingui una gramàtica de fons, unes regles, no implica que la praxi humana estigui determinada. Potser l'important consisteix a adonar-nos que el mateix terme *joc* suscita la idea que l'activitat humana depassa l'ajust a normes, que és creativa i que el seu valor més elevat resideix en el poder per a enginyar-se-les en la trobada amb la problemàtica. Que el lector s'imagini el joc d'uns nens (potser la tasca docent del nostre filòsof el va influir en aquest sentit). Quan juguen no comencen deduïnt de certes normes el que cal fer. Comprenen les regles del joc per mitjà d'una immersió participativa i les empen de manera inventiva. D'una manera semblant, Wittgenstein ens convida a comparar el llenguatge amb el joc dels escacs (IF, § 108), suggerint considerar una paraula com una peça, i una preferència lingüística com una jugada. Per a comprendre el que és una peça d'escacs, una paraula, s'ha de comprendre el joc en conjunt i les regles que el defineixen. Evidentment, podem definir les regles del joc en una teoria, però per a jugar correctament i, més encara, per a fer-ho amb mestria, necessitem tenir un saber, no teòric, sinó pràctic, un saber inexplicit que, per dir-ho així, està pressuposat en el nostre joc però resta en l'ombra dels nostres moviments específics. Les regles defineixen un camp de joc, però no prescriuen per si mateixes jugades específiques. Aquestes últimes depenen de la llibertat de l'ésser humà i, ens atreviríem a dir, expressen la manera en què es "posa en joc" al món, el seu estil i, fins i tot, la seva responsabilitat.



Super-Schach, Paul Klee (1930)

### 1.3.2. La sociabilitat de l'home: impossibilitat d'un llenguatge privat

Que llenguatge, pensament i forma de vida s'entreteixeixin en un joc lingüístic subratlla el caràcter intersubjectiu i públic del significat, com també la sociabilitat inevitable de l'home. La refutació de la possibilitat d'un llenguatge privat és una tesi que reforça aquesta convicció. El seu desenvolupament ocupa, en les *Investigaciones*, almenys els paràgrafs compresos entre el 243 i el 263. Wittgenstein vol mostrar que, per a què un terme adquireixi significació, es fa necessari un ensinistament i aprenentatge en el context d'un joc públic. És emblemàtic el paràgraf 199, en què l'autor respon negativament a la pregunta següent: "Allò que anomenem «seguir una regla» és una cosa que podria fer *un sol home, una sola vegada* a la vida?". Manca de sentit –aquest és el nucli dels arguments– que algú segueixi una regla segons claus que, per principi, ningú no podria comprendre o controlar. I això no significa que sigui impossible que

un home, un Robinson Crusoe solitari, sigui capaç d'inventar un llenguatge nou. El que vol dir és que, encara que ho fes, estaria creant un llenguatge (i una forma de vida) que, necessàriament, podrien entendre altres persones.

### 1.3.3. Una nova forma de teràpia: no transgredir la gramàtica profunda del joc

L'abandonament del logicisme implica reconèixer que, perquè tingui sentit, el llenguatge ordinari no necessita un llenguatge artificial, i què "és correcta tal com és" (IF, § 98). Això empeny Wittgenstein a proclamar que la missió de la filosofia consisteix en la descripció dels usos lingüístics. La diferència exposada en el *Tractatus* entre les proposicions amb sentit (que representen un fet) i les proposicions sense sentit (que volen representar la forma lògica comuna al llenguatge i al món, es transforma ara en la diferència entre les que es pronuncien en un joc de llenguatge i les altres que s'inquireixen per les regles profundes del joc o s'hi refereixen. No té sentit explicar aquestes últimes, ja que són la condició del que diem i fem en cada joc. Així, per exemple, en el joc del donar o del prestador manca de sentit preguntar-se "Per què la meua mà dreta no pot regalar diners a la meua mà esquerra?" (IF, § 268). No té sentit prendre com a oracions informatives les que expressen les regles d'ús, els golfos d'un joc, les que Wittgenstein anomena *oracions gramaticals* (IF, 664). La teràpia consisteix a posar de manifest aquestes confusions.

#### Prohibida per a la filosofia la crítica del que succeeix?

Si la tasca de la filosofia és aclarir com "juga" un "joc lingüístic" i eliminar les confusions que en vulnerarien la manera de desenvolupar-se, aquesta tasca seria purament descriptiva i descompromesa? Molts han tret aquesta conclusió. I, de fet, Wittgenstein afirma taxativament que "la filosofia, precisament, només ho presenta tot, i no explica ni conclou res. –Com que tot és prou manifest, tampoc no s'ha d'explicar res. Perquè, allò que pugui estar amagat, no ens interessa" (IF, § 126). Ara bé, d'altra banda, Wittgenstein no nega que la filosofia pugui obrir l'espai per a nous llenguatges i formes de vida. Potser l'interès primordial de l'autor resideix en el fet que, donats un joc lingüístic i el seu context vivencial, "funcioni" productivament i ofereixi des de si mateix allò del que és capaç, evitant el que en els seus marges seria un absurd: "Les confusions que ens ocupen, sorgeixen, diríem, quan el llenguatge funciona en el buit, no quan treballa" (IF, § 132).

### 1.3.4. La irreductible heterogeneïtat entre jocs

És important que, a la reconstrucció anterior, afegim algunes reflexions sobre implicacions de la filosofia pragmàtica wittgensteiniana en la teoria de la veritat.

El que caldria assenyalar, en primer lloc, és que Wittgenstein relativitza el discurs dirigit a la designació, a la veritat, ja que hi ha innombrables jocs de llenguatge, i cada un s'executa en un context amb finalitats diferents: donar ordres, descriure un objecte, relatar un esdeveniment, inventar una història, suplicar, agrair, maleir, saludar, resar, etc. (IF, § 23).

Però, d'una manera més radical, en segon lloc, es pot dir que no hi ha una veritat sinó moltes, i que depenen de contextos de forma de vida en un joc de llenguatge. Això és completament expressat a *Sobre la certesa*, en les pàgines de la qual es condensa un dels reptes més grans d'aquest pensament a l'universalisme modern. Una apreciació crucial de Wittgenstein, referent a això, és que l'ús de les expressions en les quals es vehicula el saber (del tipus *jo sé...*) apel·la, de manera inherent, a la possibilitat d'una justificació del que s'assegura saber mitjançant "raons" (SC, § 11-18). Les raons n'impliquen d'altres de més bàsiques que els donin suport. Ara bé, les successives justificacions possibles del sentit o fonament d'una proposició que ofereix raons han de tenir un final en el nostre propi ús lingüístic, una raó última en el nostre llenguatge i no en la constitució d'un presumpte món real absolut. Arribarà un moment en què no podrem donar més raons, sinó descriure simplement una regla bàsica del nostre joc lingüístic particular. I aquesta regla bàsica ja no tindrà cap altre suport que el d'una certesa injustificable racionalment. La veritat justificable implica la certesa injustificable, com una porta gira sobre les frontisses (SC, § 337-346, 450, 457). L'autoritat, la persuasió i l'ensenyament compten per a Wittgenstein com a origen d'aquestes certes (SC, § 106, 108, 162, 612, 263 i 283).

Es podria dir, doncs, que d'acord amb Wittgenstein, **la possible veritat o justificabilitat de les nostres conviccions se sosté en la contingència**. Les regles d'ús sobre el vertader no s'adquireixen de manera autònoma o separada, sinó inserides en un bloc de creences. Tenen rigor per a la nostra pràctica perquè pertanyen a tot un cos vital al qual pertanyem nosaltres mateixos i en el qual elles estan entreteixides. Certs elements d'una forma de vida reclamen de nosaltres una adhesió incondicional, són "inexorables". Ara bé, aquesta inexorabilitat no és metafísica, o translingüística, sinó purament antropològica (potser existencial?).

### 1.3.5. El pluralisme, un relativisme de la veritat i de les pràctiques en la vida?

Una de les tesis més importants que és necessari considerar és la que incumbeix a la irreductibilitat del caràcter heterogeni dels "jocs de llenguatge". Wittgenstein es va mostrar reticent a la possibilitat d'una regularització dels diferents usos del llenguatge. L'intent d'aclariment de l'"essència" del llenguatge com a "forma general de la proposició i del llenguatge" ara és abandonat a causa de la constatació que, entre la innombrable varietat de jocs, només hi ha una complexa xarxa de semblances i diferències que s'entrecreuen, s'encavalquen i can-

#### Citació

"Però, quants tipus de proposicions hi ha? Potser asserció, pregunta i ordre? –N'hi ha *innombrables*: innombrables tipus diferents d'utilització de tot allò que anomenem «signes», «paraules», «proposicions». I aquesta multiplicitat no és una cosa fixa, donat un cop per sempre, sinó que sorgeixen nous tipus de llenguatge, nous jocs de llenguatge –tal com podem dir–, i d'altres envelleixen i són oblidats" (Wittgenstein, IF, § 23).

vien; aquesta escarransida forma d'"identitat" (o més adequadament, aquesta irreconstruïble configuració de relacions) és l'evocada pel terme *semblances de família* (IE, § 65-67).

Significa això que val tot? Significa que la veritat és completament relativa i que els jocs lingüístics són arbitraris? Filòsofs de la ciència, com Feyerabend i el Kuhn de "l'estructura de les revolucions científiques", han tret una conclusió semblant. Tanmateix, hi ha raons per a considerar que Wittgenstein no era d'aquesta opinió. Els jocs lingüístics no són purament arbitraris. No és arbitrari el llenguatge dels colors, sinó que el color té certes propietats. Ara bé, no té sentit afirmar que la nostra descripció d'aquest fenomen està fundada en el real directament, i no podem assegurar que la nostra descripció hagi de mantenir-se incommovible en el futur. Per a això, hauríem de poder sortir del llenguatge i adoptar la posició de "l'ull diví". No hi ha "exili còsmic", i entorn d'aquest sentit fonamental s'ha de reflexionar sobre la idea que al món tot és contingent.



One and three chairs, 1965. Joseph Kosuth.  
Museu d'Art Modern de Nova York

### **Implica la ruptura amb l'universalisme i l'acceptació del pluralisme inevitablement un relativisme i una falta de compromís ètic?**

Així ho estimen els nous il·lustrats, J. Habermas i K.-O. Apel, que han vist en Wittgenstein una de les fonts del relativisme. I és que, segons aquesta perspectiva il·lustrada, si no hi ha un criteri universal per a distingir el vertader del fals, el bo del dolent, no hi ha manera d'evitar la conseqüència que "tot és permès". Forma part de la discussió més actual la confrontació entre l'universalisme i el pensament de la diferència. Aquest últim es resisteix a identificar pluralisme amb acriticisme o amoralisme. L'exemple de J. F. Lyotard ens dona l'oportunitat per a pensar aquesta resistència en termes wittgensteinians. A *La condició postmoderna* (1979), Lyotard caracteritza la "postmodernitat" com l'època en què ha estat constatada la mort dels grans "metarrelats", és a dir, dels sistemes totalitzants que antigament proporcionaven criteris integradors de l'entramat social i patrons legitimadors de la crítica. Justifica això introduint una concepció "agonística" del llenguatge, com a lluita entre jocs lingüístics no susceptibles de commensuració. Doncs bé, en el seu llibre *La diferència* (1983) ha aportat una explicació del fenomen del pluralisme que pretén deixar espai a la crítica ètica. La diferència i heterogeneïtat entre els jocs lingüístics implica, consubstancialment, que el predomini de l'un sepulti en el silenci l'altre (tal com nosaltres podríem pensar del joc occidental respecte a altres del Tercer Món). Un exemple emprat sovint per l'autor és que a les víctimes de les cambres de gas se'ls causa per segona vegada una injustícia en el joc de llenguatge del dret. Un supervivent fa de testimoni en el judici sobre "l'extermini" nazi, però el seu testimoni no és reconegut, ja que el testimoni d'un acte d'extermini, segons certa lògica del "joc" judicial, no pot ser viu. Aquesta retòrica la va utilitzar l'historiador francès Faurisson, que volia posar en qüestió l'existència de les cambres de gas. El que passa, dedueix Lyotard, és que un joc lingüístic diferent (el del sofriment, per exemple), ha estat silenciats i envaït per un altre. D'aquí ve el seu criteri ètic i polític:

"En la diferència alguna cosa «demana» ser posada en proposicions i pateix l'absurd de no poder aconseguir-ho a l'instant. Llavors els éssers humans [...] aprenen per aquest sentiment de neguit que acompanya al silenci [...] que són requerits pel llenguatge per a reconèixer que el que cal expressar en proposicions excedeix el que ells poden expressar actualment i que els és menester permetre la institució d'idiomes que encara no existeixen" (Lyotard, *La diferència*, § 23).

### **Vegeu també**

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "La filosofia analítica del llenguatge com a teràpia de pseudoveritats" de la bibliografia del final del mòdul.

## 2. Llenguatge, veritat i interpretació

La concepció pragmàtica del llenguatge que ofereix Wittgenstein obre l'espai per a un pensament en el qual cobra importància el problema de la relació entre la praxi, la veritat i la multiplicitat d'interpretacions. Abordem aquesta problemàtica comparant les versions analítiques i continentals més destacades, intentant mostrar les semblances estructurals i el hiat ontològic entre elles. En un primer pas, posem en relació la teoria dels actes de la parla (analítica), i la fenomenologia de la parla (continental), que ja parteixen de la segona meitat del segle xx, encara que tenen precedents des del final del xix. A continuació, explorem la teoria de la veritat com a interpretació en l'àmbit analític (gestada per Quine i Davidson) i ens introduïm en la comprensió hermenèutica del llenguatge, per mitjà del seu representant més destacat, H.-G. Gadamer. Ens internem ja en plena segona meitat del segle xx.

### 2.1. Teoria analítica dels actes de parla (Austin, Searle) davant la fenomenologia continental de la parla (Heidegger, Merleau-Ponty)

Un espai de diàleg propici per a començar a percebre les diferències entre el gir lingüístic, en les seves formes analítica i continental, és el de la comparació entre la teoria dels actes de la parla i la fenomenologia de la parla. A més, resulta pertinent en el decurs del nostre estudi: la primera constitueix un camí pragmàtic que complementa l'elaborat per Wittgenstein i que ha tingut moltes repercussions fins al dia d'avui; per la seva banda, la segona constitueix l'avantsala de la concepció hermenèutica del llenguatge i ens ajudarà a aproximar-nos-hi d'una manera progressiva.

La teoria dels actes de la parla, d'ascendència analítica, va ser iniciada per J. Austin i continuada per J. Searle a partir dels anys seixanta.

La seva aposta principal consisteix a prendre el llenguatge com una activitat que no pot ser separada de l'acció del parlant: no és el que s'ha dit en el llenguatge el que constitueix la seva realitat fonamental, sinó el fet de parlar mateix, en la seva viva realització.

En conseqüència, la unitat mínima del llenguatge no és una proposició, sinó un acte de parla. I aquest té una doble estructura: la proposicional, que és explícita i que coincideix amb una oració, i aquesta dimensió tàcita que és la que es realitza per mitjà de l'acte mateix de proferir la proposició. Així resulta que el significat o la veritat de les proposicions no pot establir-se abstractament i de manera desvinculada respecte a l'acció en el si de la qual són dites. Una

mateixa proposició pot tenir un significat diferent depenent del tipus d'acte en el qual s'inscriu. En la terminologia filosòfica ja estesa, depèn d'una dimensió de força **C** la força **il·locucionària C**, implícita en l'acte de parla, que és la que hi dóna un sentit intersubjectiu i la que és responsable de la seva productivitat "**performativa**": amb l'acte de parla no es representen fets, sinó que es **fan coses** (prometre, interrogar, amenaçar, sentenciar, burlar, calumniar, afalagar, etc.).

És fonamental assenyalar ara que, encara que els actes de parla portin una **força significant** que dóna a la proposició el seu paper pragmàtic en un context, aquesta arrela en una praxi que Searle comprèn com un "sistema de regles". Certament, aquestes no són lleis com les que pretendria estudiar la física, sinó "fets institucionals", convencions humanes. Coherent amb això és que siguin caracteritzades com a condicions de la realització **reeixida** dels actes de parla i que puguin ser reconstruïdes mitjançant l'examen de les **circumstàncies** normals i ordinàries en les quals aquests exerceixen el seu paper paradigmàtic. Es tracta, per exemple, de les regles en virtut de les quals podem dir que un acte de promesa ha complert la seva comesa, o que un acte d'invitació ha satisfet les seves regles normalment acceptades en comú en el si d'una comunitat. D'això es dedueix que, en tot cas, es tracta de "**facticitats**": aquestes regles són representables en un llenguatge designatiu.

La fenomenologia de la parla, d'origen continental i els mentors fonamentals de la qual són M. Heidegger i M. Merleau-Ponty, manté una relació estreta amb la teoria que s'acaba d'analitzar, ja que el que considera com a llenguatge és la globalitat de la paraula viva, per la qual els homes es comuniquen i s'expressen. Ara bé, cal fer visible les diferències amb aquella:

#### Citació

"Hablar un lenguaje es realizar actos de acuerdo con reglas constitutivas [...]. El hecho de que una persona haya realizado un cierto acto de habla, por ejemplo, haya hecho una promesa, es un hecho institucional."

J. Searle (1986). *Actos de habla* (pàg. 60). Madrid: Cátedra.

#### La parla en el corrent fenomenologicohermenèutic

- La parla és una acció pragmàtica, però no solament perquè és institucional.
- Per sota d'això, és una praxi existencial i ontològica. I això vol dir que expressa la completa "comprensió del món" del parlant, una comprensió del món des de l'experiència que sorgeix en existir.
- No és únicament una manera de fer coses, sinó la forma en què, en existir, l'home "obre la veritat". En efecte, la comprensió del món (que sempre és una interpretació del que ens envolta) és per al corrent fenomenologicohermenèutic l'única manera en la qual pot concebre's el que anomenem *vertader*. I d'això resulta que, en vehicular la parla una interpretació, s'està obrint una forma de veritat.
- La veritat oberta en la parla no és una realitat profunda preexistent, ni tampoc una realitat absoluta. És l'"horitzó de sentit" que queda exposat en el parlar i la base sobre la qual podem afirmar o negar alguna cosa sobre el món. I aquí *sentit* significa 'manera de ser del real'. Primer, per la parla, obrim un marc d'interpretació de com és el món. Sobre això, en segon lloc, descrivim o representem fets concrets. Per tant, la veritat com a "correspondència" és derivada respecte a la veritat com a "obertura de sentit".

D'acord amb els trets assenyalats, és possible abordar la diferència més important de la perspectiva continental respecte a l'analítica: el llenguatge, que és sempre el natural, es caracteritza per ser un esdeveniment. I què és un esdeveniment en la tradició fenomenològicohermenèutica?

### "Esdeveniment" en el corrent fenomenològicohermenèutic

- El seu ésser és el moviment mateix en virtut del qual són generades regles sense recurs a regles preexistents.

Per tant, el fonamental no és la seva dimensió traduïble a regles, tant si són lògiques com pragmàtiques (com les que hi ha darrere de les institucions, costums o hàbits). La seva força resideix en el caràcter irreglable. I l'irreglable no pot ser representat, sinó comprès. D'aquesta qualitat dóna testimoni la manera en què, segons ens explica Gadamer, es gesten els nostres conceptes generals. En aquests s'explicita una regla, però aquesta sorgeix d'una manera preconceptual i irreglamentada, la qual cosa també ocorre en l'aprenentatge de la llengua. En aquests processos passa que partim d'un flux canviant d'impressions i les organitzem en unitats, mitjançant un continu processual sense començament, tal com passa en l'aturada d'un exèrcit que fuig, segons l'exemple d'Aristòtil (a *An. Post.* B 19, 99 b 35 s). Com es produeix un ordre en aquesta fuga heraclítica? Com es restableix l'*arché*, la unitat de comandament? Un soldat s'atura, en cerciorar-se de la llunyania de l'enemic, i a ell el segueixen d'altres. Ningú en particular no controla el procés, i aquest no és explicable com la suma d'accions individuals. "Cuando uno se detiene, todavía no ha terminado la huida, ni tampoco cuando se detiene el segundo o el tercero. Y, a fin de cuentas, nunca se sabe cómo llega a detenerse el ejército. [...] Esta es la descripción de un comienzo sin comienzo" (H.-G. Gadamer, 1988, *Arte y verdad de la palabra*, pàg. 137, Barcelona: Paidós).

"Entonces ni los modos de ser [de los principios] son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser ya conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio."

Aristòtil (1984). *Analíticos segundos* (vol. II, pàg. 19, 100a 10-14) (Miguel Candel San Martín, trad.). Madrid: Gredos.

- No és solament el que ocorre, sinó fonamentalment l'ocórrer mateix *in actu*.

Aquest tret queda genialment descrit per M. Merleau-Ponty per mitjà de la seva distinció entre *paraula parlada* (*parole parlée*) i *paraula parlant* (*parole parlant*). La primera és aquella en la qual el significat, el que transmet, solament és una pàl·lida repetició del que s'ha significat o transmès una vegada i una altra, com si fos una cosa donada una vegada per sempre. La segona és la paraula que el que transmet està essent realment "posat en escena", és a dir, vitalitzat i realitzat en el mateix acte de parlar. El que significa o comunica resulta, llavors, que ni actualitza una cosa ja encotillada i donada per endavant, ni es dirigeix a un concepte o idea que tenim al cap des d'un principi i de manera clara: el significat, el sentit, és generat en el parlar mateix. I no està destinat a arribar a una forma objectiva final, sinó a continuar germinant-se en el traçat del parlar. Per això, el que comunica la paraula vertadera, com a esdeveniment, sempre està "en estat naixent" que, com el de la gesticulació corporal en una conversa, que porta immanent el seu sentit i el sosté viu, en un estat continu de gestació en acte (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, segona part, cap. VI).



Maurice Merleau-Ponty

### Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty, nascut a Rochefort-sur-Mer el 1908 i mort a París el 1961, va ser un fenomenòleg francès que va influir fortament en la filosofia contemporània. Participa en la Resistència francesa, després va ser professor a la Universitat de Lió (1945-1949), a la Sorbona (1949-1952) i al Collège de France (1953-1961). Juntament amb M. Heidegger, és considerat el deixeble principal de Husserl que va girar l'idealisme fenomenològic cap a una fenomenologia existencial. Si per a Heidegger l'home existeix situat en el temps, per a Merleau-Ponty (i aquesta és la novetat principal del seu pensament), l'ésser humà és existència corporal, situada sempre en una experiència espacial del món. Per a ell, el cos no és únicament l'orgànic, sinó el viscut i vivent, unitat intel·ligent corpòria i mental al mateix temps. Com a corporalitat, el subjecte organitza l'experiència de manera prè-reflexiva. Llançat a les seves tasques, immers en elles, configura les experiències de manera anàloga a com es distribueixen les realitats en un "paisatge". Entre les seves obres

destaquen, abans que res, *Phénoménologie de la perception* (1945) i *Le visible et l'invisible* (1964), aquesta última, conjunt pòstum de notes que anuncia un gir no culminat en el seu pensament, segons el qual l'existència prereflexiva i la reflexiva s'entrellacen en el que anomenava *quiasma*. Altres obres destacables de l'autor són *La structure du comportement* (1942), *Humanisme et terreur* (1947) i *Les aventures de la dialectique* (1955), en la qual expressa el seu pensament polític en discussió amb els marxistes ortodoxos i amb J. P. Sartre, sobretot. Actualment, la seva filosofia experimenta un gran impuls renovat.

### Citació

"Vivimos en un mundo en el que la palabra está *instituida*. [...] Así, el lenguaje y su comprensión parecen tomarse como algo natural, normal. El mundo lingüístico e intersubjetivo ya no nos asombra. [...] No obstante, está claro que la palabra constituida, tal como se da en la vida cotidiana, supone ya consumado el paso decisivo de la expresión. Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo."

M. Merleau-Ponty (1975). *Fenomenología de la percepción* (pàg. 201). Barcelona: Península.

## 2.2. Parlar és interpretar. Interpretació des de la perspectiva de "tercera persona" (Davidson) enfront d'interpretació per participació i escolta (Gadamer)

En introduir-nos en la parla, tant segons l'analític com el continental, donem sentits diferents a les proposicions en funció dels contextos. Per tant, segons la línia que hem començat a indagar, parlar és interpretar. Ara bé, en els corrents que s'han ocupat d'aquesta problemàtica, també trobem diferències segons si formen part de la tradició analítica o de la continental. Un dels representants clau d'aquesta última és H.-G. Gadamer. Començarem exposant la seva vinculació i la seva crítica a la fenomenologia de la parla, com a hereu de Heidegger. A continuació, estudiarem la versió analítica, un dels adalids del qual és D. Davidson. Finalment, tornarem a la teoria gadameriana i empeltarem reflexions sobre les semblances i les diferències.

### 2.2.1. El vincle de Gadamer amb la fenomenologia de la parla heideggeriana: poder destructiu de la representació i força alliberadora del dir

Gadamer, com a hereu de Heidegger, comprèn el llenguatge quan parla. L'essència del llenguatge és l'"esdeveniment vertical" del significar mateix. "Ser palabra quiere decir ser diciente" (*Arte y verdad de la palabra*, pàg. 20). Com s'ha dit, Heidegger va ser un dels representants més eminents de la fenomenologia de la parla. Ja a *Ser i Temps*, de 1927, va considerar el llenguatge com l'"estat d'interpretat de la parla". Sense el vigor de la parla, que "obre un món de sentit", el llenguatge es transforma en mera transmissió repetida del que es parla i, així, en una caiguda en l'inautenticitat de les "enraonies" (§ 35).

#### Les "enraonies"

Les "enraonies" són per a Heidegger la manera inautèntica de la parla i un dels trets fonamentals de la nostra època decadent. Les enraonies no "diuen" en acte res, sinó que repeteixen significats ja cosificats i morts. Elles converteixen a la comunicació lingüística en mera "informació sobre fets", devaluen el saber a pur cúmul de coneixements objectius

i expressen una existència nihilista, en la qual l'home ja no instaura nous projectes per fer un món nou.

En la seva segona època, la *Khere*, el caràcter lingüístic de la comprensió de l'ésser es radicalitza. Heidegger accentua el vincle entre "l'obertura de món" i la paraula. La paraula és irreductible al discurs argumentatiu o reflexiu i fa que el pensar, en poder seu, sigui un meditar similar al que procura la poesia. La paraula permet que els esdeveniments del món es presentin lliures de la nostra egocèntrica subjectivitat, és a dir, des d'ells mateixos. El parlar genuí "deixa ser" a allò de què parla, ho mostra i ho fa patent. Per això considerava, com el seu *dictum* potser més conegut sobre aquesta temàtica assegura, que "el llenguatge és la casa de l'ésser".

Gadamer ha valorat, de la fenomenologia de la parla del seu mestre, sobretot, la seva força per a resistir a aquesta voluntat de domini que va unida a l'exclusivitat del llenguatge representatiu. La desvinculació de la lògica enunciativa respecte a la parla fa que l'home ja no s'experimenti com un ser-en-el-món, pertanyent a un context d'existència que "habita". Al contrari, com sostenia Heidegger a *Ser y Tiempo*, converteix els fenòmens en alguna cosa *Vorhandensein* (davant dels ulls), és a dir, en una objectivitat cosificable que ja no es relaciona amb nosaltres com una cosa que toquem experiencialment (*Zuhandensein*, 'ser a la mà'). I aquesta actitud de pura representació converteix l'home en un ésser que es col·loca davant el món constructivament: no el deixa ser, no permet que "es presenti des de si mateix", sinó que el redueix al que la seva perspectiva externa presenta, projectivament, sobre ell. Des d'una posició d'exterioritat respecte als fenòmens, l'ésser humà no els experimenta en estat naixent, sinó com a coses domables i disponibles. En termes heideggerians, el llenguatge purament representatiu va lligat a la voluntat tècnica de domini de la metafísica de la presència.

Però Heidegger ha enaltit tant el llenguatge il·luminador del poeta, o del que, pensant, patentitza l'essencial, que no ha valorat prou –considera Gadamer– el poder de la conversa que té lloc en tot llenguatge, el poètic, el filosòfic i el del més comú dels mortals.

És en la conversa incessant en la qual es posa en obra la veritat.

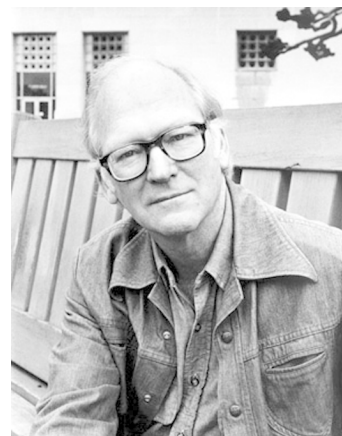
Aquesta és una de les raons per les quals, i malgrat els seus elogis sobre el llenguatge viu, Heidegger mai no va identificar la filosofia amb la teoria del llenguatge. A *Ser y Tiempo* (§ 34) ja deia: "La investigación filosófica tiene que renunciar a la «filosofía del lenguaje» por las cosas mismas". En canvi, Gadamer va fer coincidir l'*ontologia de l'esdeveniment* amb una ontologia lingüística. L'asserció emblemàtica sobre això s'ha convertit ja en un tòpic: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje" (*Verdad y Método*, I, cap. 14.3).

## 2.2.2. Perspectiva analítica sobre el problema de la interpretació (D. Davidson)

En parlar, ens introduïm en un context comunicatiu i adoptem una perspectiva. En conseqüència, en aquest context apareix el problema de la relació entre llenguatge i interpretació. En el camp de la tradició analítica, potser no hi ha una teoria més representativa que la de D. Davidson. Hereu heterodox de W. V. Quine, va vincular la teoria del significat amb la teoria de la interpretació. A partir del problema de la traducció d'un llenguatge a l'altre, Quine es va veure conduït a un relativisme ontològic.

### Donald Herbert Davidson

Donald Herbert Davidson (Springfield, Massachusetts, 1917 - Berkeley, Califòrnia, 2003) va ser un dels filòsofs nord-americans més importants d'orientació analítica. En el període de 1942 a 1945 va participar en la Segona Guerra Mundial, en l'Armada de la Mediterrània. Va ser professor a la Universitat de Stanford (1951-1967), Princeton (1967-1970), Rockefeller (1970-1976), Chicago (1976-1981) i, de 1981 fins a la seva mort, a la Universitat de Califòrnia, amb seu a Berkeley. Entre les seves obres, són destacables *Essays on Actions and Events* (1982) i *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984).



Donald Herbert Davidson

### Interpretació, holisme i observació de la conducta

D'acord amb el seu mestre, Davidson parteix del pressupost clau següent: en el llenguatge, ens comportem com a **observadors** de la **conducta verbal** de l'altre. Per a entendre això, cal pressuposar la **teoria holística del significat**: el significat d'una proposició no és autònom, sinó que depèn del conjunt de relacions que manté en un conjunt. Per això, les afirmacions de l'altre sempre tenen una indeterminabilitat. Jo no sé exactament el que signifiquen, ja que això depèn del conjunt holístic en el qual el meu interlocutor les incorpora, que pot ser diferent del meu. L'única manera que l'oient té per a aproximar-se al significat real del que el parlant diu és observant la seva conducta, ja que és aquesta la que pot confirmar o refutar les nostres hipòtesis interpretatives. Comunicar-se és interpretar des de la perspectiva (externa) de la **tercera persona**. I com que el pensament és una mica intersubjectiu, està lligat a aquesta interpretació.

### Citació

"Una criatura no puede tener pensamientos a menos que sea intérprete del habla del otro."

D. Davidson (1995). *De la verdad y de la interpretación* (pàg. 166). Barcelona: Gedisa.

Prenent peu en aquesta base, la filosofia davidsoniana indaga les condicions de possibilitat del fet interpretatiu per mitjà del mètode de la interpretació radical. Es tracta de suposar una situació en la qual un subjecte ha d'interpretar un llenguatge completament desconegut per a ell i ha de prendre com a via, tan sols, l'observació de la conducta de l'estrany. Els resultats fonamentals són els següents: (i) el plantejament mateix suposa que l'accés al real sempre es fa mitjançant horitzons lingüístics plurals i que aquests no són àmbits tancats i, entre ells, pot llançar-se el pont de la comprensió; (ii) la referència del que pensem i diem és, en darrer terme, inescrutable, ja que està inserida en la diversitat i enllaçada per l'enteniment sempre en potència, travessada per un flux d'interpretacions que no pot culminar mai en un aclariment complet; interpretar és inseparable d'un principi d'indeterminació ineludible (ja hem fet referència a què).

### 2.2.3. Perspectiva continental sobre el problema de la interpretació: H. G. Gadamer

Resumirem l'ontologia lingüística de Gadamer en breus esborços: la interpretació com a esdeveniment. Ontologia de l'esdeveniment, interpretació com a participació: "escolta" de la "demanda" del món, paraula, veritat, i salut. La paraula genuïna intensifica l'ésser i la veritat.

#### Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer (Marburg, 1900 - Heidelberg, 2002) va ser el deixeble principal d'M. Heidegger. Conegut especialment per la seva obra *Verdad y Método (Wahrheit und Methode*, vol. I de 1951, vol. II de 1986), va ser, juntament amb P. Ricoeur, l'impulsor principal de l'hermenèutica contemporània. Sempre va rebutjar visceralment el nazisme, de tal manera que mai no va rebre un lloc remunerat durant els anys de govern nazi ni va entrar a formar part del Partit; tan sols cap al final de la guerra va rebre un lloc a Leipzig. Amb el naixement de la República Democràtica Alemanya també va mostrar la seva fèrria oposició al comunisme. Això el va fer traslladar-se a la República Federal Alemanya, on primer va acceptar un lloc a Frankfurt am Main i després el lloc en substitució de Karl Jaspers a Heidelberg, el 1949, on va restar fins a la seva mort. En el decurs del seu pensament, va confrontar l'hermenèutica amb la teoria de l'acció comunicativa de J. Habermas, en un debat que ha tingut gran transcendència i que no va concloure mai. Altres obres d'especial importància de l'autor són *Die Aktualität des Schönen* (1977) i els textos en els quals va desplegar, en els seus últims anys, una discussió amb J. Derrida que ha produït gran interès i impacte (sobre això es pot consultar *Diálogo y deconstrucción*, Madrid, Cuaderno Gris, 1998).



Hans-Georg Gadamer

#### La interpretació com a esdeveniment. Ontologia de l'esdeveniment

La paraula té una conformació dinàmica. És un esdevenir constant empès per l'horitzó del posar-se d'acord: en la mesura que *deïdor* és l'espai de la interlocució, de la relació entre un jo i un tu. Partint d'aquest principi elemental, es comprèn que Gadamer hagi insistit tant que el llenguatge pressuposa un acord entre els parlants. Com podrien posar-se en relació si no és sobre el subsòl d'un enteniment previ? Però el sorprenent és que aquest no té un començament absolut (com hem vist a propòsit de l'organització de l'experiència en el marc de la fenomenologia de la parla); es forja en el moviment mateix de la seva pròpia prossecució. L'enteniment intersubjectiu en el qual s'insereix la paraula té, en definitiva, la forma d'un esdeveniment. I es podria dir que, en aquest, l'acord perseguit mai es consuma, sinó que està "en estat naixent": "*Cuando se comprende se comprende de un modo diferente*" (Gadamer, *Verdad y Método*, I, pàg. 367).

### Diferència entre ontologia de l'esdeveniment i ontologia analítica de la factualitat

Fins ara, no es pot negar la profunda analogia entre les perspectives continental i analítica. Ara bé, tampoc no deixarà de sorprendre la persistència simultània del hiat entre les ontologies de l'esdeveniment i de la factualitat. I és que l'esforç de Davidson és congeniar l'ésser interpretatiu del llenguatge amb un **naturalisme materialista** en el qual no deixa d'insistir en tots els escrits: tant el pol de l'objecte com el de l'agent són realitats físiques regides per estructures legaliformes, que són assequibles, en principi, al mètode nomològic de la ciència natural. No implica això que si el pensador analític ha posat un límit al cientisme no és perquè negui una ontologia segons la qual el que hi ha realment són factualitats, fets representables en el **pla horitzontal** de la descripció o de l'explicació? No és solament perquè reconeix un **dèficit epistemològic** insalvable en l'accés a realitat factual esmentada, una **fragilitat** del nostre arsenal gnoseològic, determinada per l'holisme del llenguatge i la indeterminació que aquest imprimeix a la seva tasca reconstructora? En canvi, per a Gadamer, la veritat mateixa és el dinamisme de l'esdevenir-se lingüístic en la successió de les interpretacions.

### Interpretació com a participació: "escolta" de la "demanda" del món

A diferència del que pensen Quine i Davidson, segons Gadamer la interpretació no pot tenir lloc des de l'exterioritat de l'observació de la conducta, sinó solament per immersió participativa en un context d'existència.

La justificació principal d'aquesta tesi es troba en la convicció hermenèutica que només comprenem quan, des de l'interior d'una situació, n'escoltem la demanda.

Això no implica res de místic. Vol dir que un context de conversa és un "món de sentit" que s'aprehèn en la seva globalitat de manera experiencial. Aquesta experiència només pot tenir lloc internant-se en la situació i deixant-se afectar pel que s'hi esdevé. D'una manera semblant a quan s'escolta música, hem de **deixar** en nosaltres una **passivitat productiva** que és la que genuïnament permet una escolta. Això no implica que la trama comprensible d'una situació o fenomen –la qual cosa Heidegger i Gadamer han anomenat *cosa mateixa*– sigui independent de la nostra interpretació. La perspectiva interpretativa i la "cosa mateixa" interpretada es constitueixen recíprocament i a l'uníson. D'una banda, el comprensible sempre es dona en el marc d'interpretació de l'intèrpret. Però, d'altra banda i a l'uníson, si l'intèrpret realment està en disposició de comprendre, ha de deixar que la "cosa mateixa" l'afecti i atregui des de si mateixa la interpretació. Amb això, ens situem més enllà de l'universalisme i del relativisme alhora. El món no és una realitat immòbil i invariable, sinó interpretable des de la projecció del que comprèn. Ara bé, no essent invariable, el món té un **poder apel·latiu**. La projecció interpretativa es veu afectada, alhora, per la direcció que li **reclama la cosa mateixa**.

### La percepció

Merleau-Ponty il·lustrava amb extraordinària bellesa el poder apel·latiu de l'experiència, recordant-nos com "las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono en que resultan conve-

nientes" (*Fenomenología de la percepción*, pàg. 123). De manera semblant, per a Gadamer, l'esdevenir-se del dir coincideix amb el del donar la paraula a la interpel·lació dels esdeveniments. "Habitamos en la palabra. Ésta sale como fiadora de aquello de que habla" (*Verdad y Método*, II, pàg. 194).

És aquesta interpenetració recíproca entre apel·lació i projecció la que revela la textura del real com el moviment mateix de desvelament de sentit. Fora d'això, la seva ruptura només pot conduir a la voluntat de domini sobre l'existent, ja que convertiria el real, desposseït del seu ésser apel·latiu, en una instància inerte, i el subjecte en un ésser que no escolta sinó que imposa.

A aquesta estructura del diàleg Gadamer l'anomena **cercle hermenèutic de la comprensió**, un cercle que no és viciós sinó productiu, ja que la cosa mateixa adquireix nous sentits per mitjà de la seva interpretació permanent i aquesta última, per la seva banda, es fa més rica en mesurar-se amb l'apel·lació de la cosa mateixa. La peculiaritat d'aquest cercle no resideix només en el fet que ell mateix constitueix el principi motriu de l'esdevenir-se dialògic, sinó en el fet que permet entendre els dos pols, subjectiu i objectiu, com a esdeveniments recíprocament constituents.



Fountain, de Marcel Duchamp

### Paraula, veritat i salut. La paraula genuïna intensifica l'ésser i la veritat

El **dir**, per mitjà del cercle hermenèutic, testimonia l'ésser del real, com hem dit. Ara bé, la paraula pot ser inautèntica, com passa, per exemple, quan es devalua com a simple instrument d'informació o quan declina en les **enraonies**. I, si és així, reclama de nosaltres una responsabilitat: la de preservar la seva força productiva. Gadamer ha expressat, amb profunda subtileza, el que la paraula *genuïna*, enfront de la inautèntica, permet: **intensifica la realitat**. En efecte, el que aconsegueix és que "lo dicho es(tá), de un modo más esencial, 'ahí'", ja que l'ésser, en la parla autèntica, "se acrecienta" (*Arte y verdad de la palabra*, pàg. 43-44). Cert que això ho predica l'hermeneuta de la poesia, la paraula "més deïdora". Però és perquè aquesta revela, de manera especialment vigorosa, el que pertany a l'essència de tot llenguatge.

I bé, de què depèn aquesta salut del llenguatge? Quines són les condicions de possibilitat de la **intensificació del real**? "De lo que se trata sobre todo es de liberar al lenguaje en sus posibilidades propias [...]. Para ello es necesario encontrar la palabra precisa y también aprender el silencio elocuente: en síntesis, *estar presente en el diálogo –im Gespräch sein–*" (*Arte y verdad de la palabra*, pàg. 127-128). Gadamer no apel·la al mer fet de formar part del diàleg, sinó a l'**esdeveniment** mateix de **sostenir** la paraula i **mantenir** el raig de la seva emergència il·luminadora com a moviment viu. Tot el que aquest imperatiu demana del parlant es juga **in actu**: en la dimensió **intensiva** que permeti passar del pla horitzontal del mer contingut informatiu al pla vertical d'aquest "ser naixent" que ha de tenir el comunicat. El poder de la paraula per **dir** la veritat es juga en la salut de seu **ser deïdor**.

#### Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Llenguatge, veritat i interpretació" de la bibliografia del final del mòdul.

**Pensament espanyol**

Com ha mostrat Pedro Cerezo en els seus millors textos sobre la filosofia espanyola, aquesta és, abans que res, un pensament de paraula viva i per la paraula viva, irreductible al sistema, a la lògica i al formalisme. El pensament espanyol ha buscat, des de la crisi del final del segle XIX, i en el seu vincle amb la literatura, comunicar, mitjançant la força simbòlica de la paraula, la penúria de la nostra època, el seu buit existencial.

### 3. Llenguatge i filosofia de la ment

Des de les últimes dècades del segle XX, la filosofia analítica del llenguatge s'ha transformat, gairebé per complet, en filosofia de la ment. A aquesta evolució va contribuir decisivament l'anàlisi de la dimensió pragmàtica del llenguatge, que va destapar (per mitjà de les investigacions, per exemple, d'H. P. Grice) els vincles entre significat lingüístic i intencionalitat del parlant. A més, atès que les intencions del parlant són una espècie d'"estats mentals" (com desitjos, creences, etc.), s'infereix que ara la filosofia de la ment ha d'ocupar un lloc central. Arguments clau van venir des de la teoria dels actes de parla. Si el principi fundacional en el projecte austiniano-searleà era que una oració és part d'una acció (la de la parla), el nou descobriment consisteix –deia J. Searle als vuitanta– en el fet que "la capacitat de la parla per a representar objectes i estats de coses és part d'una capacitat més general de la ment per a relacionar l'organisme amb el món", convicció en virtut de la qual es considera autoritzat per a concloure que, des d'ara, "la filosofia del llenguatge es una rama de la filosofia de la mente" (*Mentes, cerebros y ciencia*, 1990, pàg. 13).

Una vegada instal·lats en la filosofia de la ment, sorgeix un problema que deixarà perplex qualsevol lector. Si les unitats mínimes del llenguatge són ara estats mentals, com es relaciona el que anomenem *ment* amb el cervell. Normalment, i per influx de la ciència natural, podem admetre sense grans resistències que el funcionament del cervell és explicable per la ciència. Ara bé, els fenòmens mentals (pensar, creure, imaginar) tenen un caràcter qualitatiu. Què és, doncs, la ment? Si és una cosa diferent del cervell, hauríem d'afirmar un dualisme segons el qual som un compost de dues substàncies: cos i ànima. Avui, els filòsofs de la ment són, gairebé tots, monistes, és a dir, consideren que ment i cervell són una mateixa cosa. En cas contrari, caldria introduir la fe religiosa en la investigació, la qual cosa la impediria pràcticament. Essent la posició més intuïtiva la monista, sorgeix un problema que desconcerta. O bé el mental és reductible al físicocerebral, i en aquest cas hem de considerar-nos màquines molt complexes, regides per mecanismes profunds!, o bé no són reductibles, sinó que tenen un caràcter qualitatiu que no es pot identificar amb el caràcter **quantitatiu** del cervell i, en aquest cas, com es pot aclarir la unitat entre el **qualitatiu** i el quantificable en una mateixa unitat ment-cervell?

#### **Blade Runner**

La pel·lícula *Blade Runner* és un clàssic de la ciència-ficció dirigit per Ridley Scott i estrenat el 1982. Hi veiem com els replicants podien arribar a tenir sentiments semblants als humans i, fins i tot, records induïts que ells sentien com a propis. El final del llargmetratge, en què un replicant, segur ja de la seva mort imminent, perdona la vida al seu perseguidor humà i allibera un colom, és inquietant: fins a quin punt els replicants poden ser humans o simplement màquines molt ben elaborades?



Imatge de la pel·lícula *Blade Runner*

#### **Reflexió**

Avui, la nostra societat científicotècnica comporta els problemes de la filosofia de la ment. És la intel·ligència humana una operació quantificable i mecànica del cervell? Si fos així, seríem màquines complexes. I si no fóssim màquines, com podríem explicar la llibertat i la dimensió qualitativa de la ment sense recórrer als mites o a les religions? El cinema de ficció del robot sensible o de la computadora que sent i pensa, tota la nostra imatge cultural recent entorn del ciborg, expressa un problema filosòfic sobre el qual no solem reflexionar.

En primer lloc, resumirem la teoria de més força en l'àmbit analític, la funcionalista-computacional, un dels representants fonamentals de la qual és D. Dennett. En segon lloc, aclarirem la posició oposada més important, també en el context de la filosofia analítica: la del naturalisme biològic de J. Searle. Finalment, reflexionarem sobre aportacions de la filosofia continental i les seves diferències amb l'anterior. Aquestes aportacions provenen del que s'anomena **filosofia del subjecte**, el paral·lel continental, podríem dir, de la filosofia de la ment analítica.

### 3.1. El funcionalisme computacionalista: D. Dennett

El trajecte central de les últimes dècades en filosofia de la ment ha estat el d'una naturalització de la intencionalitat, el model més destacat i triomfant en l'actualitat és el del funcionalisme computacional. Examinem primer la idea general d'aquesta perspectiva, que és la comuna i bàsica en el projecte d'intel·ligència artificial (IA), i a continuació la posició més radical, l'eliminativista i connexionista, un dels grans fundadors de la qual és D. Dennett.

#### Daniel Clement Dennett

Daniel Clement Dennett (Boston, 1942) és un dels filòsofs de la ment més destacats en l'actualitat. A més de la seva producció central, sobre la intel·ligència artificial i la ciència cognitiva, també són significatives les aportacions sobre la significació actual del darwinisme i la religió. Dirigeix el Centre d'Estudis Cognitius de la Universitat de Tufts. Des de 1987, és membre de l'American Academy of Arts and Sciences i de l'Acadèmia Europea de Ciències i Arts. La seva obra principal, *Consciousness explained* (1991), s'ha convertit en un referent clau de la teoria computacional de la ment.



Daniel Clement Dennett

#### 3.1.1. Trets generals. El projecte d'intel·ligència artificial

La posició dominant, en filosofia de la ment, és la d'un monisme materialista l'actitud del qual és reductivista, és a dir, propensa a explicar els estats (aparentment) intencionals fent referència a una instància no intencional. Els desenvolupaments de la segona meitat del segle adopten una trajectòria eminentment materialista, segons la qual el discurs fisicalista podria constituir, finalment, el paradigma des del qual aportar les claus del discurs sobre qualsevol altre àmbit de la realitat, incloent-hi la mental. No fa gaire, Fodor va fer valer aquest programa, en el seu *Psicosemàntica* (1987), considerant les lleis de la semàntica com a avançaments de lleis físiques.

Pot dir-se que, en el marc general assenyalat, el naturalista actual tendeix a una **posició funcionalista**, segons la qual el sentit dels estats mentals depèn de la seva funció i relacions amb d'altres en el marc d'un conjunt mental global encarregat de processar informació mitjançant regles. La naturalesa d'un estat mental coincideix amb la seva funció dins d'un sistema de relacions causals, és a dir, amb la seva posició i paper causal en una organització funcional que processa informacions.

Aquest centre neuràlgic de la teoria funcionalista no implica un compromís amb la idea d'una identitat entre estats mentals i estats del **cervell humà**. Per al funcionalista, aquesta possibilitat sembla massa estreta. Per què no hauria de tenir estats mentals semblants als d'un ésser humà un ésser que no estigués fet a base dels mateixos materials que nosaltres, per exemple, una complexíssima màquina o un extraterrestre? El que s'afirma, llavors, és que tots els estats mentals són estats físics o sistemes físics, però aquests sistemes poden estar fets de diferents materials. Doncs bé, en la nova disciplina de la **ciència cognitiva**, la versió computacional s'ha fet dominant. L'argument fonamental, en aquesta situació, és que un estat funcional és un estat computacional: sembla que en el programa de l'ordinador hi ha un model interessant d'organització funcional, capaç d'explicar el comportament tant de màquines com de cervells.

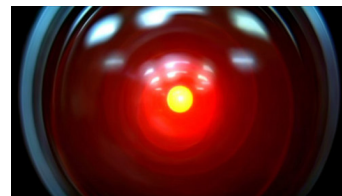
El model es va inspirar en les tesis de Turing, que als cinquanta va comparar els estats mentals d'un humà amb els estats de processament d'una màquina.

### **Intel·ligència artificial**

Una de les fites més importants en la gènesi del funcionalisme computacional és la que Turing va protagonitzar, a mitjan el segle XX, amb la seva atrevida tesi segons la qual l'activitat del cervell es pot comparar amb el procediment d'una màquina. El conegut model d'artefacte capaç de reproduir les operacions mentals humanes, la màquina de Turing, consisteix bàsicament –utilitzant un llenguatge actual– en un ordinador digital.

Aquest model home-màquina ha estat desplaçat pel més complex de la **intel·ligència artificial**. Si ens comparéssim amb un ordinador, en realitat estariem depassant el punt de vista de Turing, ja que la idea d'un ordinador no implica exactament la idea d'una màquina en particular, sinó una cosa més abstracta: la idea d'un tipus d'operacions que podrien fer-se en multitud de màquines en particular. El projecte d'intel·ligència artificial sorgeix de la idea que el comparable amb la intel·ligència humana no és exactament una màquina, sinó un gènere de procediments realitzable en multitud de suports físics: procediments computacionals. La **computacionalitat** es podria dur a terme de manera equivalent tant en cervells com en enginyers fets per cervells o en éssers desconeguts.

Una altra característica del funcionalisme computacional, fàcilment derivable de l'anterior, és el compromís amb la suposició d'un llenguatge profund, inconscient, de cervells i ordinadors, la forma dels quals, pensen molts, ha de ser la d'una virtualitat possibilitant. Per referir-se a aquest fons lògic primitiu, els filòsofs que s'adhereixen a aquesta línia parlen de **màquina virtual**. D'acord amb això, es pot dir que dos programes són equivalents si són realitzacions equivalents del mateix algoritme (és a dir, de la mateixa carcassa de procediments computacionals primitius) o, altrament, si es poden entendre com a formes d'explicitació del llenguatge canònic d'una màquina virtual que pot donar lloc a explicitacions molt variades. Quan el filòsof cognitiu d'orientació computacional analitza la manera de conèixer i de raonar humans, s'até a aquest mateix instrument conceptual.



Ordinador HAL en la pel·lícula 2001: una odissea de l'espai, de Stanley Kubrick

**Existeix el *mentalès*? És la intencionalitat mental i l'autoconsciència només una expressió d'un llenguatge computacional de fons? Existeix un nexa entre el computacionalisme i la nostra forma de vida cultural i política?**

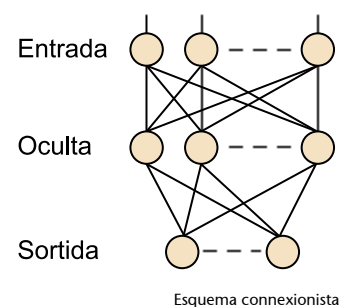
El compromís del funcionalisme computacional ens posa en la pista d'un problema fonamental: ens ofereix una via d'entrada a la qüestió per la manera en què aborda l'estatut dels estats mentals intencionals. La manera més simple de descriure el resultat funcionalista sobre això podria ser la següent: aquests estats són manifestacions superficials d'una estructura algorítmica més profunda. Hi ha una cosa així com un **maquinari cerebral**. Aquest llenguatge de la ment, Fodor el va denominar *mentalès*. Ara bé, com es pot explicar des d'aquests pressupostos el fenomen de l'autoconsciència? Com un ordinador complex pot reflexionar sobre si mateix? El lector no propens a identificar la ment amb un ordinador podria suposar que el que el col·lega analític pensa, en realitat, és que la **ment** humana pot ser **simulada en un ordinador**, a condició que reconeguem que aquest últim no comprèn el que fa, a diferència de l'home. Però en aquest cas, s'emportarà una sorpresa, ja que aquesta és la posició de la IA "dèbil:" el punt de vista segons el qual els processos cerebrals (i mentals) es poden simular computacionalment. Però el que avui predomina és la IA "forta", segons la qual tot allò en què consisteix tenir una ment és tenir un programa. Admetria el lector la IA "forta" o s'acontentaria amb la "dèbil"? Aquesta opció és importantíssima en el nostre món actual, envoltat de tecnologies cada vegada més complexes. Aquestes tecnologies, només imiten cegament l'home o poden arribar a fer autoconscientment tot el que l'home fa? Podria un ordinador arribar a comprendre el que fa i decidir sobre això, si està basat en regles algorítmiques? Els mitjans de comunicació i els mites tecnològics de la nostra cultura ofereixen sovint una visió de la tecnologia que s'identificaria amb la IA forta, però no ofereix raons, sinó que ho presenta com una cosa simplement possible. No hauríem de reflexionar sobre tot això? Podria interpretar-se com una expressió del buit de la nostra existència en la nostra època? Un home-ordinador, no s'assembla justament a un procés sense vida, com el dels mecanismes cecs de la nostra societat, tant en el cas de la racionalitat estratègica com de les lleis del mercat?

### 3.1.2. Funcionalisme computacional radical: eliminacionisme (D. Dennett)

Una sorprenent **teoria eliminativista** com la de **D. Dennett** pretén haver superat la forma més excel·lent del repte a què hem fet referència en les reflexions anteriors: el repte d'explicar la consciència mateixa mostrant que és una il·lusió. En resumim els trets més característics, desenvolupats en el seu ja clàssic llibre *La consciència explicada* (1991).

#### 1) Connexionisme

El tipus de processos que la teoria computacional va començar utilitzant en la seva justificació de l'analogia entre cervells i màquines és el d'un ordinador de **sèrie** (procedeix seguint una sèrie de passos en funció de determinades regles) i d'**estat discret** (passa d'un estat a un altre mitjançant un salt i no de manera contínua). Aquesta computacionalitat se sol anomenar **vonneumannesca**, ja que els dissenys originals van ser fets per Von Neumann, un científic hongarès-americà. El model connexionista representa una revolució en aquest context. S'intenta amb això un altre tipus de computacions que, almenys a primera vista, s'assemblen més als cervells humans, perquè es diria que estan neuronalment inspirats. Es tracta del **processament paral·lelament distribuït**, també anomenat **modelització neuronal reticular** o **connexionisme**. Un processament connexionista posa en joc diversos canals de compu-

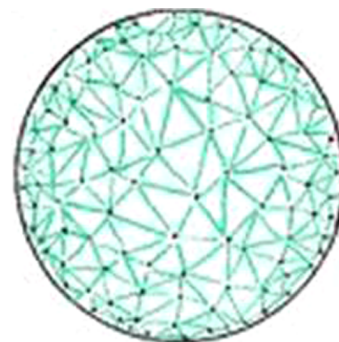


tació que interactuen. Entre *input* (entrada) i *output* (sortida) ara no s'interposa una simple seqüència de passos regida per regles algorítmiques, sinó una xarxa oculta de processos en connexió i en relació d'influx recíproca.

No hi ha dubte que un disseny com aquest té més atractius per a qui estigui convençut de la possibilitat d'emular el cervell. Tal com pressuposem per a aquest últim, un processament connexionista és un sistema flexible la conducta del qual no depèn estrictament d'una cadena de passos predissenyats, sinó que està en funció d'interaccions complexes entre noves informacions i el que el sistema ha trobat en el passat. En vista d'un conjunt d'entrades, també poden ajustar-los amb els valors d'una certa sortida –en terminologia conductista, podríem parlar de la capacitat de respondre als estímuls mitjançant una conducta final coherent amb les exigències del mitjà– modificant les forces de les connexions fins que es produeix l'harmonia desitjada. En aquest sentit, fins i tot es podria dir que una xarxa computacional, en permetre processos dúctils, difusos, holístics o de distribució orgànica, és capaç de **comportaments** que abans només atribuïem exclusivament a la ment enaltida humana, com ara aprendre.

### Configuració reticular del món globalitzat

Hi ha raons per a pensar que el model connexionista, en filosofia de la ment, forma part d'una tendència general dels últims anys consistent a pensar els fenòmens al nostre món globalitzat utilitzant la imatge del reticular. Es tracta d'una visió global del món *a-centrada* i relacional. En una configuració reticular no hi ha un centre localitzable, sinó una xarxa de relacions mòbils i canviants. Exemple d'això és la imatge de la societat que ofereix Lyotard en el seu text *La condició postmoderna* (1979), com un complex joc d'interaccions. Aquesta idea està unida a la comprensió postestructuralista (denominada sovint **postmoderna**) segons la qual el constituent del real no és un conjunt d'unitats o identitats, sinó la totalitat de les relacions entre aquestes i, per tant, de les diferències entre els elements singulars. Així va concebre M. Foucault la distribució del poder, mitjançant la seva noció de **microfísica del poder**: aquest no es desenvolupa piramidalment, des d'un punt àlgid i en descens fins a la base social, al contrari, es constitueix en la relació reticular entre les instàncies més elementals (escola, família, formació militar, etc.). Recentment, molts textos, com el de Boltanski i Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (1999, editorial Akal), intenten mostrar com, des de la dècada dels noranta, el model capitalista de producció s'ha separat de la rígida distribució jeràrquica de l'empresa i s'ha descentralitzat. Avui es disposa en forma de xarxa, de tal manera que dóna autonomia (aparentment, almenys) a cada un dels nòduls i ramificacions. Ara cada un té, no ordres que complir, sinó projectes que han de ser assumits pels agents de manera creativa i participativament. En aquesta malla, segons els autors, se'ns considera a cada un de nosaltres com a operadors que s'autoorganitzen en equips i que es fan responsables del procés, en tant que directores de petites cèdules, en les quals hem d'actuar com a animadors d'equip, catalitzadors o inspiradors.



Configuració reticular del món globalitzat

## 2) Eliminativisme: la consciència i tota forma d'intencionalitat és pura il·lusió

L'anàlisi lingüística més generalitzada en filosofia de la ment comprèn els estats intencionals i qualitius com els que s'expressen en una actitud proposicional, és a dir, en una forma de significació (expressable en un verb) que

s'exerceix **sobre** un contingut proposicional (com en l'expressió *crec que 'p'*). Com pot donar cabuda el llenguatge de l'ordinador a un tipus d'expressió com aquesta?

La resposta clàssica, des del punt de vista d'una comparació de la ment amb un ordinador no connexionista, consisteix a considerar els continguts proposicionals (*p*) com a símbols i equiparar les actituds (creure, desitjar que, etc.) amb les operacions de l'ordinador sobre aquests símbols.

La teoria computacional de la ment va començar comprenent el funcionament d'un ordinador digital com una manera d'operar sobre símbols codificats en aquest, i es comprometia a tractar els estats mentals humans com una cosa anàloga: com símbols i regles per a manipular aquests símbols. Doncs bé, en un sistema connexionista el coneixement és codificat, no en estructures simbòliques (com en un processador de **Von Neumann**), sinó mitjançant les connexions entre continguts informacionals. En lloc d'imaginar el cervell com una màquina de representar i de processar representacions a partir de principis formals rígids, ara el podem descriure com un camp de continguts (que són informacions) subjectes a discriminació (en virtut del **comportament** holístic i dinàmic de la xarxa de connexions). Això fa més seductora la pretensió reduccionista. El sistema connexionista té una multitud d'informacions que ha rebut del medi. Quan aquest li planteja un problema (el desequilibra), combina aquestes informacions i genera processos de connexió interiors per restablir l'equilibri.

Hi ha dos resultats importants que Dennett vol obtenir d'aquest model:

- No existeixen els estats mentals intencionals i conscients. Des de l'interior de la màquina connexionista es produeix la il·lusió que estan lligats a una voluntat o a alguna dimensió qualitativa (desig, creença, esperança, etc.). Però des de la perspectiva externa de la tercera persona, que és la que ens oferiria objectivitat, podríem comprovar que es tracta només de moviments funcionals de mers estats informacionals. Els estats conscients, intencionals i aparentment qualitatius, simplement són eliminats: no existeixen. Aquest mètode filosòfic per a eliminar l'intern qualitatiu, explicant-lo com a quantificable, Dennett l'anomena *heterofenomenologia*.
- D'altra banda, en la mesura que, alhora, hem prescindit d'un llenguatge de fons unívoc, descobrim, pensa Dennett, que no hi ha un subjecte-consciència, un **significador central** davant del qual haguessin de comparèixer necessàriament les informacions.

### 3.2. Posicions no reductivistes: el naturalisme biològic de J. Searle i el monisme anòmal de D. Davidson

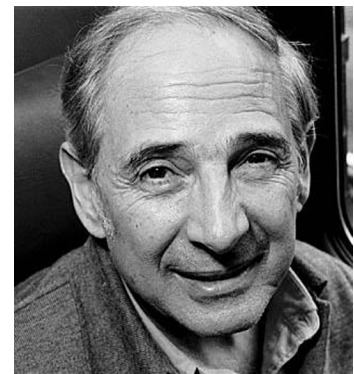
Encara que la línia funcionalista computacional és la predominant, en la tradició analítica hi ha posicions no reductivistes del mental (intencional i qualitativament entès) al purament explicable computacionalment. N'hem seleccionats dues de centrals.

#### 3.2.1. Naturalisme biològic (J. Searle)

A J. Searle no l'acaba de seduir el reduccionisme eliminativista. Està convençut que la perspectiva de primera persona, exclosa pel funcionalisme computacionalista, és ineliminable i que existeixen els estats mentals qualitius, com ara la intencionalitat i l'autoconsciència.

##### John Rogers Searle

John Rogers Searle (nascut el 1932, Denver, Colorado) és *mills professor* a la Universitat de Califòrnia, Berkeley. Va ser, amb J. Austin, l'impulsor principal de la teoria dels actes de parla i, actualment, és un dels pensadors més destacats dins de la filosofia de la ment. Li va ser concedit el premi Jean Nicod el 2000 i és membre de l'Acadèmia Europea de Ciències i Arts. Entre les seves obres més importants destaquen les següents: *Speech Acts* (1969), *Intentionality* (1983), *The rediscovery of the mind* (1992) i *The Mystery of consciousness* (1997).



John Rogers Searle

Fixem-nos, abans de res, que un sistema connexionista, malgrat la seva flexibilitat, s'ajusta a constriccions reglables tan estrictes com un sistema serial, ja que té com a fons principis algorítmics funcionals. El mateix Dennett diu que:

"es importante hacer hincapié en el hecho de que se trata de una alteración en el *equilibrio* del poder, y no un cambio hacia un modo de operación «cualitativamente distinto». En lo más profundo del más volátil de los sistemas de reconocimiento de patrones («conexionistas» o no) subyace un motor de Von Neumann, resoplando, computando una función computable."

D. Dennett (1995). *La conciencia explicada* (pàg. 283). Barcelona: Paidós.

Distingim entre sintaxi d'un procés, com allò constituït per regles estrictes, computacionals o de qualsevol tipus, i semàntica, que seria la dimensió significativa o de sentit, qualitativa (perquè no és explicable nomològicament sinó comprensible experiencialment). Doncs bé, l'**experiment mental de l'habitació xinesa**, de J. Searle, sobre el qual s'ha escrit molt, vol demostrar que la semàntica no és reductible a la sintaxi.

Amb aquest experiment mental, Searle ens convida a imaginar (simplifiquem aquí moltíssim) que, en una situació anàloga a la d'un ordinador que rep entrades i expel·leix sortides, ens trobem en una habitació, i que ens comuniquem amb l'exterior en xinès. En realitat, nosaltres no sabem xinès, però podem simular una conversa amb un parlant xinès que és a l'exterior. Imaginem que hem de respondre a preguntes sobre una historieta que se'ns comunica en xinès. Suposem, a més, que responem utilitzant una sèrie de regles (proporcionades en el nostre idioma natiu) que ens permeten produir i enviar fora de

l'habitació cadenes de símbols xinesos depenent de les cadenes de símbols, així mateix xinesos, que reben mitjançant un canal de connexió. Searle sosté que, com que no sabem xinès, no comprenem el contingut lingüístic en operar d'aquesta manera i que aquesta activitat de manipulació de símbols –això és crucial en l'argument– no pot ser considerada com una activitat intencional, ja que no és una activitat sobre allò que representen els símbols (allò del que tracta la historieta).

El que l'argument de l'habitació xinesa vol aclarir és que les operacions computacionals, com a formals, no són suficients per si mateixes com a condicions de la comprensió, i que tampoc no hi ha raons per a pensar que siguin necessàries. D'una manera molt general: que la **semàntica no és intrínseca a la sintaxi**.

Un raonament com aquest avala la posició continental fenomenològicohermenèutica, de la qual ja s'ha parlat. Però, fidel a la seva tradició, J. Searle vol fer compatible aquest resultat amb la idea que la realitat última és explicable mitjançant els mètodes de la ciència natural. Atès que Searle està convençut que és possible superar el dualisme ment-cos, se sent impel·lit a comprendre la vida mental com un producte del cervell, en un sentit biològic. Si la **sintaxi de l'ordinador** no pot fundar, per principi, la vida mental, ha de ser la vida orgànica la que la sustenti. El **naturalisme biològic** ofereix un aclariment **emergentista**, segons el qual l'organització del quantitatiu pot fer emergir el qualitatiu. Els estats mentals són causats alhora per les operacions del cervell i són realitzats en l'estructura del cervell. Estan causats per operacions biològiques com ho estan els fenòmens de la fotosíntesi, la mitosi o la digestió. Ara bé, així com podem dir que les propietats líquides de l'aigua són, a més de causades per la conducta de les molècules, realitzades en el grup de molècules, és lícit afirmar que els estats mentals, com a qualitius, són realitzats al cervell. *Ser causat per* i *ser realitzat en* representen dos nivells diferents de descripció d'un mateix fenomen. En el primer cas, relacionem el fenomen amb elements particulars (com accions concretes de neurones); en el segon, el relacionem amb l'estructura global. No hi ha res de misteriós en aquesta anàlisi, diu Searle, que ens obligui a postular una instància metafísica en el sentit més simple, és a dir, una instància diferent, i més enllà, de l'estrictament físic. Des d'un altre punt de vista, podríem referir-nos a aquesta posició com a emergentista. L'intencional està causat per processos neuronals de baix nivell, però, quant té lloc al cervell, és una propietat emergent, és a dir, un fenomen que es pot explicar causalment per la conducta dels elements del sistema; però no és una propietat de cap dels elements individuals, i no es pot explicar simplement com un agregat de les propietats d'aquests elements.

### 3.2.2. Monisme anòmal (D. Davidson)

Una posició especialment rellevant en l'espai analític no reductivista és, sens dubte, la de D. Davidson. La seva convicció fonamental és l'expressada en el **principi del caràcter anòmal del mental**, segons el qual tot el real és explicable mitjançant lleis i, tanmateix, no és possible recórrer a cap llei estricta per a predir i explicar esdeveniments mentals.

L'argument que emprà Davidson per a fonamentar el monisme anòmal no és difícil d'entendre: els esdeveniments mentals poden interactuar amb esdeveniments físics (idees i intencions poden donar lloc a accions en el pla físic), però tot esdeveniment que pot interactuar amb un de físic és ell mateix físic. Ara bé, com, estant regits els fenòmens físics per lleis estrictes i essent els estats mentals estats físics, pot afirmar-se que no hi ha lleis predictives en el pla intencional o mental? L'argument principal que aporta Davidson es deriva de la seva adhesió a l'holisme, que ja hem analitzat en la seva teoria de la interpretació. El contingut d'un estat mental no pot ser determinat més que en relació amb una complexa xarxa d'estats que constitueixen el context global, un context que té coherència interna. Ara bé, si això és així, els estats mentals, fins i tot essent, presos aïlladament, idèntics a estats físics, no poden fer-se correlatius d'una cadena causal física determinada. Qualsevol connexió entre una propietat mental i una de física tindrà només un caràcter accidental, sempre insuficient per a establir prediccions legaliformes. Així, per exemple, és inútil establir una correlació entre el desig d'anar al cinema, en un sentit general, que inclogui a tots els casos en els quals un mateix individu vulgui anar al cinema i el desig general per a qualsevol individu imaginable, i una tipologia concreta d'estat físic, una propietat física determinada. I és que, quan atribuïm una creença a algú, aquesta pot estar vinculada a moltes i diferents coses, no necessàriament a una d'identificable unívocament.

En la seva *Filosofia de la psicologia*, Davidson posa l'exemple següent:

"Imaginemos que hemos podido construir una réplica artificial de un cuerpo humano anatómica y fisiológicamente perfecta, un *hombre machine*, al que Davidson apellida Art. No podemos estar seguros de que la exclamación lanzada por Art, al recibir un pinchazo, trasluzca realmente una sensación de dolor en su cuerpo. Hace falta que yo tenga un esquema interpretativo basado en las correlaciones de mi experiencia con otros actos semejantes de otros hombres y de mí mismo para saber realmente si ese sonido es una queja, una constatación, un cumplido o un simple efecto mecánico sin trasfondo mental. Existe, pues, una indeterminación que impide predecir los fenómenos mentales."

### 3.3. Contrastos amb la posició continental. Elements per a la reflexió

La relació entre la tradició analítica i la continental té una oportunitat d'aclariment excepcional en el context de la filosofia de la ment. L'autor d'aquest capítol es pren la llibertat de proposar algunes reflexions sobre les diferències. En el propòsit mateix de ser monista i no reductivista simultània-

ment no hi ha una aporia, sinó un repte. I si el mirem bé, es tracta d'un problema que el continental també ha de tallar i d'un repte a què intenta donar resposta.

### 3.3.1. En llenguatge analític, el continental del nostre segle seria monista i no reductivista

Tot el procés, al qual al·ludim en la introducció, de "mundanització del sentit" és, en el fons, un moviment alhora monista i no reductivista. No és reductivista, òbviament, perquè s'até a la tesi que hi ha una dimensió (la de la **comprensió del sentit dels fenòmens**) que no pot ser explicada des de pressupostos purament formals o legaliformes; la fenomenologia i l'hermenèutica ja han deixat suficient empremta en aquesta línia. És monista, en la mesura que l'immanentització dels processos de significació implica fer front a la suposició cartesiana de les dues substàncies (un cos maquínic i una ment lliure). Fer-se càrrec d'aquesta coincidència amb la **naturalització de la intencionalitat** en l'àmbit analític no és una tasca trivial, sinó de profund calat filosòfic i d'imperiosa necessitat en l'actualitat. Atès que el filòsof de la tradició analítica, que identifica explicar amb explicar per causes, pot incórrer amb facilitat en l'errònia sospita que el seu col·lega continental, en utilitzar el **joc lingüístic de l'ontologia de l'esdeveniment** (i, per tant, de fenòmens que no s'ajusten a lleis causa-efecte, com hem estudiat en el punt 2.1), està invocant realitats a l'altra banda del **món natural**, és a dir, una **metafísica** soterradament dualista o d'inspiració mística. I és el cas que, de Husserl a Derrida, no hi ha en l'escenari continental del segle xx ni la més mínima concessió al dualisme, llevat potser en posicions molt concretes que són completament epigonals. Per posar un exemple especialment rellevant, quan Merleau-Ponty persegueix, en la seva *Fenomenologia de la percepció*, un aclariment de la productivitat irrepresentable de l'existència, comprèn aquesta com a característica d'una realitat completament natural: la del cos. El contrast, doncs, entre les tradicions, incumbeix a una comprensió **del natural** i potser, en un sentit molt ampli del terme, el continental és un **filòsof naturalista**, perquè no accepta el sobrenatural.

### 3.3.2. Per al continental, el pròpiament mental és el conjunt d'actes, no de continguts informacionals

El mètode **heterofenomenològic** que segueix Dennett està pensat, entre altres figures, contra la fenomenologia husserliana, ja que pretén que els resultats de la introspecció fenomenològica són explicables des de la perspectiva de la tercera persona. Però probablement, l'heterofenomenologia dennettiana no constitueix, en absolut, un desafiament per a la fenomenologia i l'hermenèutica. No és, potser, una antifenomenologia, sinó un discurs completament aliè al que és crucial en la fenomenologia. Quan Dennett intenta mostrar que aquest tipus d'experiències internes –aparentment irreductibles a una explicació científica– són produïdes en el si d'una organització maquinal complexa, és a dir, que la perspectiva de **primera persona** és mixtificadora, creu que està demolint l'edifici cartesià (i amb això la fenomenologia); creu

que, contra el mestre de la modernitat, tot aquest jardí d'experiències és un somni i que no hi ha raó per a pensar que la **introspecció** pugui ser infal·lible en aquest punt. Però el que no té en compte Dennett és que Descartes no tindria objeccions en estar d'acord amb ell, el seu presumpte oponent. En les *Meditacions metafísiques*, el pensador francès s'expressa amb absoluta contundència sobre això. Convençut que tots els continguts mentals poden ser produïts d'una ficció, simula –en la segona meditació– que somia. I afirma el filòsof francès que el que es resisteix a tot dubte, fins i tot mitjançant aquest **experiment mental**, no és res que compti com a "**continguts d'experiències interiors**", com ara sensacions, imatges, percepcions o volicions. Res d'això no és el que constitueix, segons Descartes, una experiència irreductible, una realitat certa i rotunda. No hi ha res en el contingut mateix de la percepció d'uns homes que passen pel carrer que ens impedeixi suposar, diu, que siguin "barrets i capes sota els quals podrien ocultar-se autòmats". L'indubtable per a Descartes, el que **pertany de seu** a la consciència i és part del jo irreductible, és l'**acte de reparar** en aquests continguts; per exemple: no la percepció com el contingut experimentat, ni tan sols el fet de percebre com a esdeveniment mental, sinó l'**acte mitjançant el qual m'adono que** percebo o en el qual em sembla percebre. I el que vol dir amb això Descartes és que el que pròpiament pertany a l'esfera del mental és la dimensió vertical d'autoaprehensió o autocaptació *in actu*.

Tanmateix, tot el que inclou Dennett com a component del "jardí fenomenològic" té la forma d'un **contingut experimentat**. No es refereix en absolut als actes mateixos mitjançant els quals s'adona d'aquests continguts. I això no podria ser de cap altra manera, en virtut del plantejament mateix de l'heterofenomenologia. Si, com hem vist, aquest mètode parteix d'una descripció **en tercera persona** del món fenomenològic interior, llavors és un mètode que exclou per principi les dimensions efectives dels actes. Els actes als quals es referia Descartes poden ser descrits des de fora, efectivament, però en aquest cas se'ls converteix en continguts, és a dir, se'ls perverteix.

La dimensió dinàmica de l'acte és el que el continental, en general, reivindica com a característic de la intencionalitat. Aquest llegat cartesà ha impregnat tota la filosofia continental i és present fins i tot allà on el plantejament és anticartesà per altres motius. És el que conserva el cartesà Husserl: el món del subjecte se xifra en l'esfera dels **actes de vivència** en els quals és aprehès el sentit de l'ens. I és el que es conserva en posicions explícitament anticartesianes, encara que al preu de ser desplaçat des del camp de la consciència al camp de la vida prelògica o prereflexiva i, d'aquesta manera, transfigurat en una dimensió d'esdevenir-se. Així, per a Heidegger, l'ésser del *Da-sein* **no és cap essència**; és existència en la mesura en què el seu ésser consisteix en la pregunta pel seu propi ser. Vol dir això que l'ésser de l'existent és un **moviment** incessant d'**autocomprensió**, un comprendre's que és autoreferencial i que té

una forma en la qual la dimensió dinàmica de l'acte es conserva transformant-se i desplaçant-se: té la forma d'un **esdeveniment**. L'existir té lloc *in actu*: esdevé al *Da-sein* en carn i os, perquè d'això, justament, "depèn el seu ésser".

Per al continental això significa que l'acte de reparar-en i d'aprehensió és **constituent** respecte a l'ésser del real, tant sí es troba en la consciència (Husserl) com en l'existència temporal (Heidegger) o en l'existència corporal (Merleau-Ponty). En la fenomenologia postidealista i en l'hermenèutica, no podem parlar d'aquesta dimensió del fet de reparar en com d'una actitud mental reflexiva, sinó que es fa necessari redescobrir-la en l'espai de l'existència pre-reflexiva. Es tracta de l'esdeveniment en virtut del qual un contingut qualsevol es fa significatiu en la mesura que és informe d'un món de sentit comprès pel *Da-sein* (Heidegger) o en el si d'una organització prelògica de l'experiència que té lloc en el **cos-subjecte** (Merleau-Ponty). En aquesta forma globalitzant d'aprehendre significativament qualsevol contingut d'experiència té lloc (s'esdevé), no solament una mera experiència del contingut, sinó, simultàniament, una experiència de tal experiència, inserida en el fenomen de l'autoexperiència comprensiva. Per això, comprendre i comprendre's, tant per a Heidegger com per a Merleau-Ponty, són cares d'una mateixa moneda.

Però es podria dir que aquesta diferència se sosté fins i tot si considerem els crítics analítics del funcionalisme computacional. Com que, en cap moment, ni el naturalisme biològic ni el monisme anòmal no posen en dubte que el veritablement real tingui la forma de continguts que serien, en principi, explicables per la ciència natural. Que es conservi l'element no reductivista amb aquests pressupòsits naturalistes depèn, no que canviïn la comprensió del món que tenen (la seva ontologia) respecte a l'oponent analític, sinó del següent: (i) bé de supòsits tan misteriosos com els que es tracta d'explicar (l'emergentisme); (ii) bé de deficiències epistemològiques que reconeixen en les nostres possibilitats d'apropar-nos a aquest món d'objectes i fets representables (la indeterminació en el si de l'holisme, en el cas del monisme anòmal).

### 3.3.3. Un exemple continental d'ontologia hermenèutica en clau de filosofia de la ment: E. Tugendhat

La manera en què E. Tugendhat ha donat forma als problemes de l'autoreferencialitat i de la intencionalitat en el llenguatge de la filosofia analítica condueix a una posició en la qual l'ontologia materialista queda en entre-dit. D'això dona fe la conservació d'aspectes fonamentals de *Ser i Temps* (Heidegger) i de l'hermenèutica en el seu text, ja convertit en un clàssic, *Autoconciencia y autodeterminación* (1979).

Segons Tugendhat, Heidegger tematitza correctament per primera vegada la relació subjectiva amb si mateix com a *Sichzusichverhalten* (comportament *cap sí*). La tesi general que manté Tugendhat dictamina que l'autorelació fonamen-

tal és, amb Heidegger i contra Descartes (i tota la tradició de la filosofia de la consciència), una relació amb una vivència i no amb un objecte. Això estaria implícit en la gramàtica mateixa de les actituds proposicionals.

Les frases que articulen estats mentals no posen en relació el jo amb una cosa espaciotemporal, sinó que expressen la caracterització qualitativa d'una situació, és a dir, vivències intencionals.

Així, no és correcte dir *sé que 'el senyor X'* (o *sé que la cadira*); allò que és objecte del meu saber és un estat del senyor X (o un estat de la cadira). Els estats mentals, doncs, reflecteixen una estructura hermenèutica: presenten l'ens sota un sentit experienciable, en una manera de ser. En el tracte amb els ens intramundans, ens trobem en una relació pràctica: no és merament un *saber-que*, sinó, més enllà, un *saber-com*. Més concretament: un *saber-com-espavilar-me*, un *Sich-verstehen-auf-etwas*. Això és el que Heidegger, segons Tugendhat, va mostrar correctament, com també la forma de l'autoreferencialitat.

El característic d'aquesta concepció, típicament continental, davant l'anàlisi computacional, és que descobreix en la vivència de sentit (en el **món de la vida**, en suma) un caràcter constituent respecte a l'ésser mateix dels objectes amb què es relaciona el subjecte. Per tant, atribueix a l'autoexperiència una incidència ontològica. El subjecte adquireix, així, una espessor ontològica que confirma la legitimitat de la perspectiva de la primera persona, una perspectiva irreductible a la de la tercera persona.

### 3.3.4. El vincle entre subjecte parlant, veritat i poder

Davant la tendència general de l'enfocament analític, que s'interroga eminentment sobre l'estructura científica dels estats mentals, és a dir, sobre la vertadera forma de la subjectivitat o de la identitat, la tradició continental del final del segle XX i principi del XXI no ha deixat de preguntar-se pel vincle entre el problema de la veritat i el del poder, tot això des d'un punt de vista que fa intervenir el caràcter lingüístic de la gestació del subjecte.

Així, per exemple, Foucault considera el subjecte com una construcció o il·lusió, com D. Dennett, però no perquè la seva intencionalitat o autoconsciència no existeixin o puguin ser considerades l'expressió en superfície d'un automatisme funcional. Com intenta mostrar a *La voluntat de saber* mitjançant la noció d'intencionalitat asubjectiva, no hi ha raons per a dubtar de la conformació inobjectivable de l'individu i de la seva llibertat. Cada individu és una força, en el sentit, no pejoratiu, que es caracteritza, abans que res, per la capacitat per a afectar. La individualitat sempre és un poder que transforma el context d'acció que l'envolta. Ara bé, les forces individuals s'interrelacionen

en multitud de direccions canviants (de nou apareix aquí la metàfora de la retícula). Aquestes interrelacions conformen un camp social que, com a totalitat, escapa en la disposició dels individus concrets.

En aquest sentit, no existeix una cosa com ara un "subjecte universal de la història". Més aviat, cada present té una manera general de comprendre la identitat col·lectiva que ha estat generada, històricament, per la connexió i efectes de les forces que tracen l'entramat social, que escapa a la voluntat individual.

Doncs bé, aquesta constitució de la identitat col·lectiva des de la retícula de forces es concreta en la interrelació entre el que Foucault anomena *dispositius saber-poder*. El poder encarnat en les relacions reticulars de força s'expressa, ineludiblement, en maneres d'usar el llenguatge, en discursos que distingeixen entre el vertader i el fals, el real i el fantasiós, el genuí i l'innoble, el normal i el patològic. Si volguéssim dir-ho en terminologia de la filosofia analítica de la ment, potser valdria el següent: els estats mentals de l'ésser humà processen informacions i les comprenen, no en funció d'una estructura objectivable (mitjançant la ciència natural), sinó en funció d'una estructura d'esdeveniments reticularment embolicats que tenen un caràcter social i la textura íntima dels quals és el poder.

Prenent ara com a exemple el pensament de G. Deleuze, i expressant-lo en la nomenclatura de la filosofia analítica de la ment, podria dir-se que els estats mentals formen part, efectivament, com assenyala Dennett, d'un tot funcional. Ara bé, aquest tot funcional (que podríem anomenar *maquínic*) és inseparable del disseny, germen sempre de relacions de força. En un to que, en aquest context, ens atreviríem a interpretar com a irònic respecte al funcionalisme computacional, Deleuze i Guattari parlen així de la màquina humana:

"Las máquinas técnicas no funcionan, evidentemente, más que con la condición de no estar estropeadas; su límite propio es el desgaste y el desarreglo. [...] Las máquinas desearran, por el contrario, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas: el producir siempre se injerta sobre el producto, y las piezas de la máquina también son el combustible."

Deleuze; Guattari (1995). *El Anti-Edipo* (pàg. 38). Barcelona: Paidós.

En el fons, ens sembla que tant els funcionalistes com els crítics del funcionalisme en filosofia analítica de la ment eludeixen la relació dels estats mentals amb el seu valor per a la vida. S'interessen per la seva conformació objectiva, però no pel seu lloc en el si dels interessos humans, que inclouen la forma de vida, la cultura i la política. Amb tot, les condicions de veritat dels discursos, el valor representatiu i validatori del seu contingut informatiu, com diria Deleuze, estan inserits en un subsòl de problemes que integren la vida. I això fins a tal punt que fins i tot el vertader pot ser fútil en desconnexió amb aquest subsòl. Per al postestructuralisme actual, com fa un quant temps per a l'hermenèutica, aquesta desconnexió, que sembla prevaler en la filosofia

#### Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Llenguatge i filosofia de la ment" de la bibliografia del final del mòdul.

analítica, hauria de ser objecte d'una actitud terapèutica, tal com es va fer amb la filosofia continental en la primera meitat de segle, encara que d'un signe diferent. L'hermenèutica critica l'objectivisme i el cientisme. La peculiaritat de l'estructuralisme consistiria a denunciar "l'absurd" del pensament com una cosa que inclou l'abstracció respecte als problemes del poder:

"La estupidez es una estructura del pensamiento como tal: no es una forma de equivocarse, expresa por derecho el sinsentido del pensamiento. La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles contruidos totalmente a base de verdades [...]. Tanto en la verdad como en el error, el pensamiento estúpido sólo descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades [...], el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido."

Deleuze (1986). *Nietzsche y la filosofía* (pàg. 148). Barcelona: Anagrama.

"El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente."

Deleuze; Guattari (1993). *¿Qué es filosofía?* (pàg. 111). Barcelona: Anagrama.

## Bibliografia

### 1. La filosofia analítica del llenguatge com a teràpia de pseudoveritats

**Ayer, A. J.** (1986). *Wittgenstein*. Barcelona: Crítica.

Text especialment complet sobre la filosofia de Wittgenstein, escrit per un autor que el va conèixer personalment, i que inclou aspectes poc estudiats, com la seva filosofia de la psicologia o els seus apunts sobre màgia i religió. Recorre totes les facetes de l'autor i ofereix, a més, un esbós final sobre la influència del pensament wittgensteinianà en l'actualitat.

**Fann, T.** (1992). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.

Un dels textos sobre Wittgenstein més clars i precisos. Recomanable per a iniciar-se d'una manera general. Molt ben escrit.

**Muguerza, J.** (1981). *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza.

Compilació d'articles importants d'autors del Cercle de Viena. Interessant per a un contacte directe amb les idees d'aquesta escola.

**Sáez Rueda, L.** (2001). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

Capítols 1 i 2. Informatiu sobre el gir lingüístic en general i els antecedents a Husserl i Frege. Interpretació de les semblances estructurals i del hiat ontològic entre les tradicions continental i analítica respecte al problema del llenguatge i la veritat.

**Wittgenstein, L.** (1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Laia.

**Wittgenstein, L.** (1983). *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Laia.

**Wittgenstein, L.** (1983). *De la certesa*. Barcelona: Ed. 62.

Atesa la dificultat de les fonts wittgensteinianes, és recomanable obviar, per començar, les parts més denses. Del primer és aclaridor el pròleg escrit per B. Russell. Són paràgrafs importants, almenys, l'1, el 2, el 3 i el 6. Del segon i del tercer, els paràgrafs esmentats en l'exposició i alguns del seu entorn.

**Wittgenstein, L.** (1990). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.

Text senzill que exemplifica, entorn del problema de l'ètica, la concepció logicista del primer Wittgenstein i té la virtut de posar de manifest les seves diferències amb les conclusions extretes pel neopositivisme lògic.

### 2. Llenguatge, veritat i interpretació

#### 2.1. Teoria dels actes de parla

Els dos textos paradigmàtics en la teoria analítica dels actes de parla, de lectura accessible i senzilla, són:

**Austin, J.** (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (ed. original 1962). Barcelona: Paidós.

**Searle, J.** (1980). *Actos de habla* (ed. original 1969). Madrid: Cátedra.

#### 2.2. Fenomenologia de la parla

**Heidegger, M.** (1982). *Ser y Tiempo* (ed. original 1927). Madrid/Mèxic: FCE.

Especialment els paràgrafs 34 i 35. El primer és fonamental per a l'aclariment del fenomen de la parla com a esdeveniment i la seva diferència amb el llenguatge com a estructura. El segon és una anàlisi magnífica sobre la devaluació de la paraula quan es converteix en mera informació (enraonies).

**Heidegger, M.** (1987). *Del camino al habla* (ed. original 1959). Barcelona: Odós.

Text fonamental sobre la concepció del llenguatge en el segon Heidegger (el de la *Khere*). A més de les idees entorn del llenguatge com a vehicle o casa de l'ésser, proporciona un estudi profund sobre el valor de la paraula filosòfica i la poesia.

**Merleau-Ponty, M.** (1975). *Fenomenología de la percepción* (ed. original 1954). Barcelona: Península.

Especialment la primera part, capítol VI. Un clàssic de la relació entre el llenguatge i l'existència corporal. Bellíssim aclariment de la parla com a gest i lloc de la important distinció entre paraula parlada i paraula parlant.

### 2.3. Veritat i interpretació. Tradició analítica

Els dos textos més emblemàtics, ja clàssics, de la concepció analítica sobre la relació entre el problema de la veritat i el de la interpretació:

**Davidson, D.** (1990). *De la verdad y de la interpretación* (ed. original 1984). Barcelona: Gedisa.

**Quine, W. V.** (1974). *Relatividad ontológica y otros ensayos* (ed. original 1969). Madrid: Tecnos.

### 2.4. Hermenèutica continental

**Gadamer, H.-G.** (1984). *Verdad y Método, I* (ed. original 1960). Salamanca: Sígueme.

El paràgraf 9 és central i molt sintètic sobre els principis generals de l'hermenèutica gadameriana. En els paràgrafs 12-14, aquests principis es lliguen a una ontologia lingüística.

**Gadamer, H.-G.** (1992). *Verdad y Método, II* (ed. original 1986). Salamanca: Sígueme.

Conté articles compresos entre la dècada dels quaranta i la dels noranta. Són importants en la mesura que alguns incorporen respostes a crítiques (com a l'il·lustrat i al postestructuralista).

**Gadamer, H.-G.** (1998). *Arte y verdad de la palabra* (ed. original 1993). Barcelona: Paidós.

Importants i bells treballs escrits entre els setanta i els noranta, que posen en relleu l'enllaç entre veritat, llenguatge i esdeveniment de la paraula.

### 2.5. D'altres

**Cerezo, P.** (2003). *El mal del siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Els capítols XVI-XVIII exploren la vinculació del pensament espanyol al valor (hermenèutic i poètic) de la paraula. Encara que es refereix sobretot a la crisi que s'inicia al final del segle XIX, les seves magnífiques anàlisis ofereixen un ric panorama de la manera en la qual durant tota la nostra època el recurs a la paraula ha estat, a Espanya, una de les vies fonamentals contra la crisi nihilista.

**Lafont, C.** (1993). *La razón como lenguaje*. Madrid: Visor.

Estudi interessant i sistemàtic sobre les fonts de la concepció hermenèutica del llenguatge. Proporciona una visió rica de la posició de Heidegger i aporta crítiques des del mateix corrent hermenèutic i el moviment il·lustrat actual.

**Sáez Rueda, L.** (2001). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

El capítol 3 exposa les semblances estructurals i les diferències entre la concepció analítica de la interpretació i l'hermenèutica continental. Els capítols 5.1 i 5.2 estudien les sorprenents semblances entre Wittgenstein i Heidegger (sobretot pel que fa a la crítica del món tecnico-científic) i compara les interpretacions naturalista i hermenèutica del pensament wittgensteinià.

## 3. Llenguatge i filosofia de la ment

**Bechtel, W.** (1991). *Filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos.

Interessant text que presenta els orígens i les línies temàtiques de la filosofia de la ment analítica. El lector pot buscar altres textos d'aquest estil, ja que la filosofia de la ment es produeix en el present i necessita, per a l'interessat, estudis d'actualització constant.

**Davidson, D.** (1994). *Filosofía de la psicología* (ed. original 1980). Barcelona: Anthropos.

Conté treballs fonamentals en la seva posició. El monisme anòmal és especialment clar en el capítol titulat "Acontecimientos mentales". Conté un ric i rigorós estudi preliminar de Miguel Candel.

**Dennett, D.** (1995). *La conciencia explicada* (ed. original 1991). Barcelona: Paidós.

Text clau del funcionalisme computacionalista. Són especialment significatius els capítols 3, 4, 5, 13 i 14.

**Sáez Rueda, L.** (2001). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

El capítol 6 s'ocupa de les fites principals de la filosofia de la ment i compara els pressupostos de la tradició analítica amb arguments que es podrien argüir des de la tradició continental de la filosofia del subjecte.

**Searle, J.** (2000). *El misterio de la conciencia* (ed. original 1997). Barcelona: Paidós.

Molt interessant, en la mesura que presenta la seva posició en contrast i diàleg crític amb altres autors. El capítol 5 resumeix la posició de Dennett i la combat.

**Tugendhat, E.** (1993). *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica* (ed. original 1979). Mèxic: FCE.

Destacable text d'un filòsof continental que justifica el corrent fenomenologicohermenèutic des del punt de vista d'una filosofia de la ment i amb eines de la tradició analítica. Interessant també perquè, encara que justifica en part perspectives de Heidegger i Gadamer, introdueix una perspectiva també crítica que apel·la a certs ingredients il·lustrats (de to habermasià). És especialment rellevant el paràgraf 10.

