

Com coneixen Descartes i Hume?

Una petita història del coneixement i les seves conseqüències contemporànies.

Autora: **MARIONA CASAS I DESEURES**

© (l'autor/a)

Reservats tots els drets. Està prohibida la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol mitjà o procediment, compresos la impressió, la reprografia, el microfilm, el tractament informàtic o qualsevol altre sistema, així com la distribució d'exemplars mitjançant lloguer i préstec, sense l'autorització escrita de l'autor.

*Consultora: **Begonya Enguix Grau**
Tutor: **Ramon Alcoberro Pericay**
Treball de final de carrera/Humanitats/UOC
Juny de 2003*

SUMARI

Presentació: metodologia i objectius.

1. Presentació temàtica del treball 6
2. Tipus de recerca: marc teòric, objectius, hipòtesis i destinataris 7
3. Metodologia de la recerca 8

1. Introducció conceptual i històrica al problema del coneixement.

1. Què és el coneixement?
 - 1.1. El concepte del coneixement. Un llarg debat filosòfic..... 11
 - 1.2. El coneixement *versus* el saber, el pensament, la veritat, la creença, la certesa, el dubte, l'opinió, l'axioma, el dogma, la llei, la ignorància, la falsedat i l'error 12
 - 1.3. El coneixement *versus* l'escepticisme 16
 - 1.4. Autoconeixement i coneixement del món. El subjecte pensant i l'objecte pensat..... 18
2. El problema del coneixement abans de Descartes i Hume.
 - 2.1. La filosofia antiga i medieval. Les essències..... 19
 - 2.2. La filosofia renaixentista: el retorn als antics i la nova definició de l'home 20
 - 2.3. La ciència moderna i la seva influència en el model cartesià i humià 21

2. La teoria del coneixement segons René Descartes.

1. Característiques generals del racionalisme 24
2. La vida i l'obra de René Descartes 25
3. El mètode cartesià 26

4. El resultat del dubte a través del mètode: <i>cogito ergo sum</i>	28
5. L'innatisme i l'existència de Déu	29
6. El dualisme cartesià o la distinció cos/ànima	31
7. L'aplicació correcta de la raó. La moral cartesiana	31
8. Descartes, el pare de la filosofia moderna: el naixement del subjectivisme modern.....	32

3. La teoria del coneixement segons David Hume.

1. Característiques generals de l'empirisme	35
2. La vida i l'obra de David Hume	36
3. Les idees, còpies de les impressions. L'antiinnatisme humià	37
4. El principi d'associació d'idees. Relacions d'idees i qüestions de fet.....	38
5. Crítica a la causalitat. La creença i el costum	40
6. Crítica a la substància. Una idea imaginada	41
7. L'emotivisme humià	43
8. Hume, el pare de l'escepticisme moderat	44

4. Anàlisi comparativa del racionalisme cartesià i l'empirisme humià.

1. Racionalisme i empirisme: una mateixa pregunta amb dues respostes diferents.	
1.1. Similituds entre les posicions epistemològiques de Descartes i Hume	48
1.2. De la substància cognoscent a un feix d'impressions.....	49
1.3. De la idea innata de Déu a la negació de la seva existència.....	50
1.4. De la <i>res extensa</i> al món percebut	52
2. La síntesi: el criticisme de Kant.....	52

5. Descartes i Hume en la contemporaneïtat.

1. L'empirisme limitat de Bertran Russell	58
2. Wittgenstein o el rebuig de la concepció cartesiana de la ment.....	60
3. La fenomenologia de Husserl o la recuperació del subjecte.....	62
4. La psicoanàlisi de Freud: el subconscient <i>versus</i> la consciència cartesiana	64
5. L'existencialisme de Heidegger o l'ésser temporal en el món.....	65
6. L'empirisme pragmatista de William James.	66

6. Aplicació extrafilosòfica al problema del coneixement.

1. La quotidianitat de l'epistemologia	69
2. Epistemologia i neurologia.	
2.1. Oliver Sacks	70
2.2. Antonio Damasio: el cas de Phineas Gage	72
3. Epistemologia i infants	74
4. Epistemologia i literatura per a adults.	
4.1. <i>Niebla</i> , de Miguel de Unamuno	77
4.2. <i>La vida es sueño</i> , de Calderón de la Barca.....	78
4.3. <i>Hamlet</i> , de William Shakespeare	79
4.4. <i>La metamorfosi</i> , de Franz Kafka	80
4.5. <i>Tot esperant Godot</i> , de Samuel Beckett	81
4.6. <i>Llibre de les solituds</i> , de Miquel Martí i Pol	81
4.7. <i>Animals tristos</i> , de Jordi Puntí.....	82
5. Epistemologia i cinema	82
6. Epistemologia i aforismes	85

7. <u>Bibliografia</u>	90
------------------------------	----

“La idea que la filosofia és per als entesos en filosofia és semblant a pensar que els pintors sols pinten per a ser admirats per a altres pintors o que els músics tan sols componen per a ser celebrats per altres músics. Sense ser-ne coneixedors, experts, es pot accedir a l'emoció d'un quadre, d'una melodia. I el mateix pot dir-se dels textos filosòfics”.

Maite Larrauri: *El desig, segons Gilles Deleuze*¹

PRESENTACIÓ: METODOLOGIA I OBJECTIUS.

1. Presentació temàtica del treball.

“Quan un investigador comença un treball, és ben poc probable que el seu tema no hagi estat mai prèviament abordat”

(R. Quivy & L. Van Campenhoudt²)

El Treball de Final de Carrera (TFC) *Com coneixen Descartes i Hume? Una petita història del coneixement i les seves conseqüències contemporànies* és un projecte de recerca sobre el problema del coneixement als segles XVII (racionalisme) i XVIII (empirisme) i la seva influència en l'epistemologia contemporània. En concret, després d'un primer capítol sobre el problema del coneixement (es tracta d'una introducció conceptual i històrica), s'analitza la teoria del coneixement dels filòsofs francès [René Descartes](#) (1595-1650) i del britànic [David Hume](#) (1711-1776), com a principals exponents dels dos corrents de pensament abans esmentats, el [racionalisme](#) i l'[empirisme](#), respectivament (capítols 2 i 3). Cal advertir que aquest TFC es cenyeix al període en què arrenca la reflexió moderna sobre aquesta disciplina i que, conscientment, eludeix els altres autors representatius d'aquests dos corrents.

Un cop analitzada i comparada (capítol 4) la teoria del coneixement de Descartes i Hume, el treball fa un salt a la contemporaneïtat, amb l'objectiu de demostrar que [els enfocaments cartesiana i humiana són plenament vigents en l'epistemologia del segle XX](#), amb els respectius detractors i defensors (capítol 5). Finalment, el TFC presenta una [aplicació extrafilosòfica al pensament de Descartes i Hume](#), per mitjà d'exemples extrets d'altres disciplines o bé simplement de la quotidianitat (capítol 6).

El treball, doncs, té un vessant expositiu (presentació de l'epistemologia de Descartes i Hume), un altre de comparatiu (semblances i diferències entre tots dos corrents) i un tercer d'extrapolació cap a la societat del segle XX. No es tracta, per tant, d'una síntesi dels múltiples manuals sobre la teoria del coneixement de Descartes i Hume que hi ha al mercat; hauria estat impossible, i el reduccionisme al qual

inevitablement m'hauria abocat, hagués frustrat qualsevol investigació. Per això la recerca que es presenta és molt específica –es basa en lectures d'obres dels autors– i el més original del treball és l'anàlisi crítica i les aportacions interdisciplinàries que la bibliografia m'ha suggerit. D'aquesta manera crec que he complert els objectius del TFC, que consisteix, segons el pla de treball, a “integrar els coneixements teòrics i pràctics adquirits al llarg de la llicenciatura i establir relacions transversals entre els diferents àmbits disciplinars”³.

2. Tipus de recerca: marc teòric, objectius, hipòtesis i destinataris.

“Si algú cerca quelcom i, per exemple, remena la terra en un lloc determinat, mostra amb això que creu que allò que cerca hi és”

(Ludwig Wittgenstein⁴)

Aquest Treball de Final de Carrera és una recerca que s'inscriu dins de l'extens corpus bibliogràfic de la història del pensament. En concret, es refereix a una parcel·la molt específica de la filosofia (però no per això, no tractada a bastament). Es tracta de la disciplina de la [teoria del coneixement o l'epistemologia](#), entesa com la part de la filosofia que es dedica a estudiar [l'origen, els fonaments, la naturalesa i els límits del coneixement](#). Sota l'apassionant pregunta de *Com coneixem?* els pensadors han intentat donar diverses respostes a aquest interrogant. El treball té com a objectiu analitzar-ne dues d'elles, tradicionalment considerades com les que han obert el camí al problema del coneixement en el món modern. Cal tenir en compte, a més, que la meua recerca es cenyeix al problema del coneixement en general (què pot saber l'home en tant que ésser humà), i deixa de banda la part dedicada al coneixement científic (filosofia de la ciència).

El projecte *Com coneixen Descartes i Hume?* té un doble objectiu, vinculat a la recerca i a la divulgació. Quant a la recerca, el TFC es centra en l'anàlisi comparada entre l'epistemologia de Descartes i Hume, a partir de la lectura de les principals obres d'aquests pensadors. La peculiaritat del treball, però, rau en la seva [pretensió divulgativa](#), tal com s'avançava en la cita que precedeix aquest capítol. Efectivament, l'objectiu d'aquest projecte és apropar els enfocaments de Descartes i Hume al lector

“Com coneixen Descartes i Hume?...”

no especialitzat. Considero que existeix molta bibliografia sobre tots dos filòsofs –són noms cabdals en la història del pensament–, però que la majoria d'aquests materials són difícils de pair sense uns coneixements previs de teoria del coneixement. El present treball, doncs, vol ser un [text d'iniciació, adreçat a persones interessades però no expertes en filosofia](#). Per això, el contingut es presenta en un format essencialment pedagògic, sense que això impliqui en cap cas manca de rigor (les cites, per exemple, són extretes de fonts de primera mà). Pel seu caràcter didàctic, el treball també podria ser útil per a alumnes de Batxillerat, que és l'etapa en què s'imparteix la matèria comuna de *Filosofia* (en l'especialitat d'Humanitats i Ciències Socials, també hi ha el crèdit d'*Història de la filosofia*).

Pel que fa la pregunta de la recerca, és la següent: [Com afronta l'home \(en el cas que ens ocupa, com afronten Descartes i Hume\) el problema del coneixement?](#) Es tracta de comparar totes dues tradicions i projectar-les al món contemporani. La hipòtesi de partida és que totes dues grans etapes epistemològiques (racionalisme i empirisme) han impregnat la filosofia posterior i ambdós models són aplicables a la nostra quotidianitat. D'aquesta manera intentaré demostrar que la filosofia (i més concretament, la teoria del coneixement) no és quelcom aliè als mortals que no s'autoanomenen filòsofs, sinó que és molt més present en la nostra vida del que ens pensem. Aquesta aplicació quotidiana m'interessa especialment de cara al segon objectiu del treball, això és, esdevenir una eina pedagògica per a no iniciats.

3. Metodologia de la recerca.

“El filòsof estudia l'estructura del pensament de la mateixa manera que l'enginyer estudia l'estructura dels objectes materials”.

(Simon Blackburn⁵)

La unitat d'anàlisi d'aquest treball de recerca és el [coneixement](#), entès com a [objecte d'estudi de la teoria del coneixement o epistemologia](#). Aquesta unitat, doncs, és força abstracta, tot i que, com ja he explicat, l'he acotada, [tant temàticament com en l'espai i en el temps](#). Així, s'abordarà des de dues perspectives diferents: el

racionalisme i l'empirisme, que cal inscriure al segle XVII i XVIII, tot i que és inevitable fer esment a les referències anteriors. Circumscriure el problema a aquesta parcel·la m'ha permès endinsar-m'hi amb més profunditat i intentar fer aportacions, si no noves, potser sí més originals que no pas la simple compilació que hauria significat recórrer el problema del coneixement al llarg de més de dos mil·lennis i mig⁶.

La metodologia de la recerca ha estat bàsicament **qualitativa**, ja que la investigació ha partit essencialment de **fons documentals**. Crec que pel tipus de treball que presento aquesta ha estat la millor metodologia, ja que no s'ha tractat d'una investigació experimental, sociològica o etnogràfica, sinó que l'objectiu era desenvolupar un tema des del punt de vista històric (el coneixement segons el racionalisme i l'empirisme). Per tant, bàsicament he fet ús de fons documentals bibliogràfics. Aquestes han estat la matèria primera del treball, tal com s'aprecia a l'apartat de bibliografia.

Els dos principals tipus d'anàlisi que he portat a terme han estat:

- **Anàlisi comparativa.** Com que he acotat el treball a analitzar la manera com els dos corrents filosòfics dels segles XVII i XVIII (racionalisme i empirisme) tracten el problema del coneixement, és evident que la investigació ha hagut d'incloure una anàlisi comparativa.
- **Anàlisi de continguts** és l'altra gran anàlisi de la investigació, ja que he fet un buidat de les principals obres de Descartes i Hume per assimilar-ne els principals continguts.

Pel que fa a la redacció del TFC, tots els capítols llevat de l'últim (el menys ortodox) tenen aproximadament la mateixa extensió. Esquemàticament, els més semblants són els capítol 2 i 3, dedicats a Descartes i Hume respectivament. El treball inclou força **notes**, que **es referencien al final de cada capítol**, per facilitar-ne la lectura. Quant a les **cites**, apareixen entre cometes a dins dels paràgrafs si són curtes (com a molt, tres línies), mentre que les llargues estan **sagnades en un paràgraf a part i en un cos de lletra més petit**. En tots els casos, estan identificades bibliogràficament.

Finalment, voldria subratllar que el més difícil d'aquesta recerca ha estat discriminar i seleccionar la informació recopilada. La sensació que he tingut ha estat similar a la d'un cuiner novell, quan té una pila d'ingredients damunt la taula de la cuina, però no sap quin plat elaborar per poder-los aprofitar al màxim. Sóc conscient que m'han quedat moltes coses al tinter o que podia haver aprofundit en molts altres aspectes, però espero que aquest TFC –que ja supera l'extensió recomanada– almenys compleixi els objectius aquí presentats.

Mariona Casas i Deseures
Les Masies de Voltregà, Osona
Juny de 2003

Notes:

1. Larrauri, Maite (2000): *El desig, segons Gilles Deleuze*. València: Tàndems Edicions. Pàg. 11-12.
2. Quivy, R.; Van Campenhoudt, L. (1997): *Manual de recerca en ciències socials*. Barcelona: Herder. Pàg. 48.
3. Veure el primer apartat del pla docent de l'assignatura *Treball de Final de Carrera* de la llicenciatura d'Humanitats a la UOC (codi: 04_153).
4. Wittgenstein, L. (1983): *De la certesa*. Barcelona: Edicions 62. Pàg. 123.
5. Blackburn, S. (2001): *Pensar*. Barcelona: Paidós. Pàg. 11-12.
6. De fet, aquesta era la meva pretensió inicial, però aviat vaig veure que hauria de redefinir el treball centrant-me només en un període històric concret.

1. INTRODUCCIÓ CONCEPTUAL I HISTÒRICA AL PROBLEMA DEL CONEIXEMENT.

1. Què és el coneixement?

1.1. El concepte del coneixement. Un llarg debat filosòfic.

Poques qüestions filosòfiques s'han debatut tant al llarg de la història com el problema del coneixement. La reflexió sobre l'origen, la naturalesa i els límits del coneixement ha estat present en la filosofia des dels inicis: l'esceptisme hel·lenístic, per exemple, negava el coneixement (o, com a molt, el relativitzava); i ja Plató advertia al *Mite de la caverna* que l'home pot estar sotmès a un coneixement enganyós¹. De fet, però, fins ben entrada l'edat moderna, el coneixement va estar plenament vinculat a la ciència i a la religió, de manera que cal situar-nos al segle XVII perquè el problema del coneixement esdevingui l'eix central del corpus filosòfic. El renaixement i l'humanisme ja van convertir l'home en el centre de les reflexions, i aquest va ser el pas previ per al desplegament del racionalisme, que dotaria l'ésser humà de la millor eina per poder pensar autònomament: la raó.

El filòsof francès **René Descartes** (1595-1650), com veurem, va apel·lar a la raó per superar l'escepticisme que s'arrossegava des de l'època hel·lenística i va demostrar, a partir del conegut *cogito, ergo sum*, que pensar és allò que ens defineix. Per als racionalistes, pensar és una idea innata (platònicament parlant), de manera que puc conèixer perquè neixo amb aquesta capacitat innata. Quant al britànic **David Hume** (1711-1776) –l'altre protagonista del treball–, el coneixement prové de l'experiència; per als empiristes, en néixer l'home és una taula rasa que es va omplint amb l'experiència. Hume recupera l'esceptisme en constatar que no hi pot haver dues persones que pensin igual, ja que les experiències (la manera de percebre-les) mai seran compartides.

El **racionalisme** i l'**empirisme** són els dos grans vessants de la filosofia moderna, que aborden el problema del coneixement del món des de dues perspectives oposades. Mentre Descartes utilitza les idees innates com a mètode per fonamentar el

coneixement, Hume es basa únicament en l'experiència, que considera l'origen i el límit del coneixement humà. Tots dos posicionaments tenen els seus arguments a favor i en contra, que s'han perllongat en el temps fins a l'actualitat, amb la incorporació d'altres pòsits filosòfics, d'entre els quals destaca l'afany més o menys conciliador del filòsof alemany Immanuel Kant (1724-1804), que accepta que l'home coneix perquè té idees *a priori* però alhora admet que aquestes idees només s'activen a través de l'experiència amb el món. Efectivament, al segle XVIII, Kant va formular quatre grans preguntes² que actualment encara s'accepten com la millor síntesi del corpus filosòfic de tots els temps:

1. *Què puc conèixer?*
2. *Què he de fer?*
3. *Què puc esperar?*
4. *Què és l'ésser humà?*

La primera d'aquestes preguntes, que constitueix l'eix d'aquest treball, és el fil que descabdella les altres tres. La teoria del coneixement o epistemologia és essencial per desenvolupar les disciplines que permeten resoldre les altres tres preguntes kantianes, és a dir, la moral (*què he de fer?*), la religió (*què puc esperar?*) i l'antropologia (*què és l'ésser humà?*), respectivament. Només si arribem a la conclusió que l'home és un ésser capaç de conèixer podrem trobar fonament a la resta de pensaments i accions. Tal com deia el cèlebre artista renaixentista Leonardo da Vinci (1452-1519), "res no pot ser estimat o odiat si primer no és conegut".

El coneixement, doncs, serveix per orientar-nos en la nostra particular aventura vital. Preguntar-se sobre la naturalesa i els límits del coneixement pot semblar una pèrdua de temps, però cal recordar que la ciència moderna va néixer precisament a partir d'aquesta reflexió.

1.2. El coneixement *versus* el saber, el pensament, la veritat, la creença, la certesa, el dubte, l'opinió, l'axioma, el dogma, la llei, la ignorància, la falsedat i l'error.

El coneixement sovint s'ha identificat, erròniament, amb altres conceptes vinculats a l'epistemologia, com el saber o el pensament. El coneixement no és pensament pur, ja que implica una relació entre el subjecte pensant i l'objecte pensat; i tampoc és

saber, ja que l'esmentada relació no necessàriament ha de ser producte d'una proposició veritable. De fet, la manca de rigor en la interpretació del coneixement ha anat desplaçant aquest concepte fora de l'àmbit epistemològic, i l'ha endinsat en altres camins disciplinars, que van des de la lògica fins a la religió. Per això, cal explicitar les diferències entre el concepte objecte d'aquest treball (el coneixement) i d'altres termes filosòfics o pseudofilosòfics amb els quals és susceptible de confondre's.

- El **SABER** és el coneixement de veritats. Bertrand Russell defineix aquest concepte com “la classe de coneixement que s’oposa a l’error, en el sentit del qual és veritat allò que coneixem”³. Segons aquesta definició, el paradigma del coneixement de proposicions veritables és la ciència, és a dir, el saber científic. El saber, doncs, és la creença (racionalment justificada) que una proposició és veritable. Col·loquialment, però, també és possible aplicar la distinció entre coneixement i saber. Per exemple, puc *conèixer* en Pere, però en canvi potser no sé amb certesa massa coses de la seva vida.
- El **PENSAMENT** és el conjunt d’idees que transiten per la nostra ment, però l’acció de pensar no té perquè implicar, generar o desenvolupar coneixement. Podem pensar en persones o esdeveniments sense conèixer-los (i fins i tot sense que existeixin!) però no viceversa: l’objecte del coneixement sempre és pensat, és a dir, necessàriament ha de ser present a la meva ment. El pensament és l’eix de la filosofia del llenguatge, ja que l’exterioritzem a través de les paraules. I parlant de paraules, una cèlebre sentència socràtica sintetiza perfectament què significa saber (o no saber): *Només sé que no sé res*.
- Les **CREENCES**, en canvi, són molt més vulnerables, ja que només una creença justificada i veritable és considerada saber. Creure significa acceptar una proposició com a veritable, però això no vol dir que necessàriament ho sigui. Si jo dic: *Crec que demà plourà*, estic assentint una proposició segons la qual se sosté que el dia següent hi haurà pluja. Ara bé, com puc saber que el que crec és veritat? Doncs probablement adduint raons científiques (interpretant un mapa del temps, per exemple). La creença, però, va més enllà d’aquesta validesa racional, ja que els motius de la meua creença poden ser vàlids únicament per a mi, és a dir, simplement puc creure que demà plourà perquè avui estic trista. Les creences no

necessiten justificacions lògiques, sinó l'acte mateix de creure, que sovint respon a explicacions de caràcter psicològic. És més, els prejudicis no són sinó creences culturals.

- La creença és una actitud que també admet el dubte, l'opinió i la certesa. El **DUBTE** sorgeix de la possibilitat que, d'entrada, no acceptem una determinada proposició com a veritable. Per tant, aquest tipus de dubte fluctua entre creure i no creure i es podria verbalitzar de la manera següent: *Ara mateix no sé què creure*. En aquest cas, no trobo raons subjectives i/o objectives per acceptar la creença. Pel que fa a l'**OPINIÓ**, és una estratègia per descabdellar el dubte, en el sentit que l'opinió pròpia és raó suficient com per donar per bona una creença. L'opinió, per tant, és una forma de creença, però ja es pot associar al coneixement, donat que només opinem (o, millor dit, només hauríem d'opinar) sobre allò que coneixem. Pel que fa a la **CERTESA**, és una creença certa, és a dir, una creença a la qual dono el meu assentiment amb convicció. Cal remarcar, però, que una certesa pot resultar falsa, ja que és possible que l'enunciat del qual ara estic convençuda (per exemple, *tinc la certesa que m'estimes, perquè m'ho estàs demostrant*) resulti ser erroni (al cap d'uns anys puc dir que *estava segura que m'estimaves però em vaig equivocar*). La certesa no té a veure tant amb la veritat del fet sinó amb el sentiment de seguretat de qui l'expressa.

- La **VERITAT** és un dels conceptes fonamentals de la filosofia, en part perquè fins a l'edat moderna va aixoplugar-se sota el paraigües del fonament teològic. Tradicionalment, la veritat ha estat considerada com l'adequació de l'intel·lecte a l'objecte, però la possibilitat que el subjecte cognoscent canviï, relativitza la vigència d'aquesta correspondència. En qualsevol cas, és bo distingir entre diversos tipus de veritat: veritat ontològica (segons la qual les coses tenen essència pròpia); veritat històrica (amb clara consonància amb la revelació divina) i veritat pràctica (vinculada a l'acció moral).⁴

- En relació amb la veritat, trobem tres conceptes més, procedents tant de l'àmbit científic com religiós: l'axioma, el dogma i la llei. L'**AXIOMA** és la veritat que no pot ser provada, ja que és evident per ella mateixa. Són axiomes per excel·lència les proposicions matemàtiques, com per exemple, $A=A$. El **DOGMA** és una veritat que

no cal provar perquè és qüestió de fe. Totes les religions tenen un nucli dogmàtic en què no és necessari (i sovint tampoc prudent) endinsar-s'hi. Per exemple, que la Mare de Déu és verge és un dogma de fe per als catòlics. Finalment, la **LLEI** és una veritat que pot ser provada mitjançant la ciència i/o l'experiència. La llei de la gravetat n'és un exemple.

- Ja per acabar, és pertinent definir els conceptes d'ignorància, falsedat i error. La **IGNORÀNCIA** es mou en el terreny de les opinions i les creences i, de fet, tal com he explicat, només una persona ignorant (o desvergonyida) és capaç d'opinar sobre allò que no coneix, o bé de sostenir una creença cultural –un prejudici– de tipus racista. Objectivament, la ignorància es defineix com l'absència de coneixement, tot i que és un concepte que admet moltes connotacions. Pel que fa a la **FALSEDAT**, és la falta d'adequació entre l'intel·lecte i l'objecte o el fet, de manera que es contraposa plenament a la veritat. Com en el cas de la veritat, també trobem diferents nivells de falsedat: falsedat lògica (falta d'adequació entre el judici i el fet); falsedat ontològica (discrepància de l'objecte amb la seva idea); i falsedat moral o mentida (que és dir conscientment allò que no es pensa) (1995: p. 198). Precisament la diferència entre la falsedat i l'**ERROR** és que en aquest últim la manca de correspondència entre l'intel·lecte i l'objecte és expressament inconscient. En aquest cas, l'individu emet un judici fals però creient que és veritable.

Com s'ha vist, alguns d'aquests conceptes definits en les línies precedents tenen connotacions pejoratives. Cal destriar, però, si es tracta d'actituds que contribueixen a adquirir coneixement o si, contràriament, entorpeixen aquesta recerca. Els primers s'han de tenir en compte en l'estudi de la teoria del coneixement, ja que poden esdevenir camins per accedir o, si més no, apropar-se al coneixement (sense arribar a la confusió que en aquest apartat es vol evitar). Pel que fa als segons, conceptes com la falsedat moral, altrament dit mentida, no s'haurien de tenir en compte, ja que ens abocarien a un terreny psicològic pantanós.

1.3. El coneixement versus l'escepticisme.

L'escepticisme pot ser una trava o un estímul per al coneixement. Per tant, d'entrada, ser escèptic no necessàriament invalida la teoria del coneixement. L'escepticisme existeix des que l'home filosofa i, per tant, podem dir que el dubte és la mare de la filosofia. Per aquest motiu, cal dilucidar quin paper juga l'escepticisme en la reflexió epistemològica i considerar el dubte escèptic com el punt de partida de la teoria del coneixement.

Manllevant la terminologia religiosa, l'escepticisme pot ser ateu o agnòstic, en funció de la intensitat del dubte. L'escepticisme ateu nega el coneixement, mentre que l'agnòstic admet que hi pugui haver coneixement, però desconfia que aquest tingui cap tipus de fonamentació metafísica. El primer impugna qualsevol pretensió cognoscitiva i té el màxim exponent en Pirró (360-270aC), que sostenia que només es pot acceptar allò evident i, per tant, cal suspendre el judici respecte a allò que no n'és. Per Pirró, la naturalesa de les coses és tan obscura que és millor no pronunciar-se sobre res. La seva actitud, però, lluny de mostrar resignació davant aquesta constatació, té com a objectiu cercar la tranquil·litat de l'esperit. El pirronisme té un gran contingut ètic, en el sentit que es preocupa de l'home i desconfia de la possibilitat de conèixer la natura.

Sòcrates (470-399 aC) va adequar aquest primer escepticisme hel·lenístic a una modesta actitud personal (*només sé que no sé res*) però, de fet, aquesta tesi pressuposa parcialment allò que nega, ja que de la mateixa frase se'n dedueix que Sòcrates almenys sap alguna cosa (*que no sap res*). En certa manera, doncs, Sòcrates és considerat un escèptic pràctic, ja que reconeix els seus dèficits epistemològics, però sobretot els de molts dels pretensiosos savis de l'època. La gran diferència entre el pirronisme i el socratismes és que mentre el primer és indiferentista, el segon és compromès: només cal recordar que Sòcrates va morir per defensar el seu parer.

El que ens interessa, però, més enllà d'aquest debat sobre els hel·lenístics, és precisament destacar les diferències entre l'escepticisme dels clàssics grecs i l'escepticisme modern. El mot escepticisme procedeix del verb grec *skeptesthai*, que en català es tradueix amb expressions com *examinar amb atenció* o *observar curosament*. Com hem vist, per als antics, l'abstenció intel·lectual típica de l'escepticisme permetia afrontar la realitat canviant des d'un estat de repòs mental d'indiferència, sense afirmar ni negar res. Era un mode de vida quietista, estretament

relacionat amb continguts ètics contemplatius. Així, un escèptic grec mai va dubtar de la coherència del seu pensament, de les aparences o dels sentits. La seva era una filosofia moral: per ser feliç calia abstenir-se de la paraula (*afàsia*), és a dir, restar sense opinió.

L'escepticisme modern, en canvi, es caracteritza per ser epistemològic i solipsista: arrenca d'una actitud decebedora envers un món que es presenta intel·ligible, ja que l'individu descobreix que els sentits el poden enganyar o que el que creia que estava vivint potser només ho estava somniant. La novetat de l'escepticisme modern, doncs, és que incorpora el dubte sobre l'existència del jo i del món extern. Aquest serà el punt de partida de Descartes⁵: demostrar que el jo i el món existeixen, hipòtesi que, d'altra banda, Hume mai compartirà, com veurem en els capítols següents.

D'altra banda, alguns filòsofs contemporanis han introduït un nou concepte per referir-se a l'escepticisme: es refereixen a l'excedent cultural, i remarquen que el que ens fa escèptics no és la naturalesa, sinó la societat. Aquest escepticisme, molt menys introspectiu que el citat més amunt, es podria definir com a sociològic, antropològic o urbà. És aquell que assegura que el dubte no es pot associar amb la supervivència biològica, sinó amb l'abundància de recursos o d'oportunitats culturals. Per exemple, un pagès no pot dubtar si batre pel juny o pel desembre perquè aquesta indecisió el pot portar a la ruïna; en canvi, un urbanita es pot permetre el luxe de dubtar sobre múltiples hàbits culturals quotidians, sense que això representi cap gran trasbals.

En qualsevol cas, el tarannà escèptic continua essent vigent avui en dia. És un bon argument per lluitar contra dogmatismes i d'altres actituds fonamentalistes, però cal evitar que l'escepticisme es converteixi en una obsessió. I és que més enllà de la reflexió epistemològica, hi ha coses de les quals no es pot dubtar, bàsicament per no malmetre la nostra salut física i mental. El catedràtic de filosofia Josep M. Terricabras ho il·lustra amb el paràgraf següent:

Perquè, que vull dir quan dic, per exemple, que dubto de si tinc realment un cos? No en puc pas dubtar impunement, d'això, perquè resulta que vesteixo i alimento el meu cos cada dia, i el veig quan el poso davant un mirall. Si dic, doncs, que dubto de si tinc o no tinc cos, també hauré de dubtar de tantes i tantes altres coses que el resultat no serà que no sé res, sinó més aviat que ja no sé què m'empesco⁶.

1.4 Autoconeixement i coneixement del món. El subjecte pensant i l'objecte pensat.

Probablement qualsevol persona s'ha formulat, almenys una vegada a la vida, alguna d'aquestes dues qüestions epistemològiques: *Qui sóc?* i *Què és el món?* El coneixement del món, l'autoconeixement i la intersecció de tots dos coneixements (*qui sóc jo en el món?*) constitueixen la columna vertebral de l'epistemologia. A grans trets, la diferència entre Descartes i Hume és que el primer parteix de l'autoconeixement per aprehendre, posteriorment, el món extern. El segon, en canvi, nega l'existència del jo i, amb el mateix argument, també posa en joc que existeixi un món autònom. Per a Descartes, el subjecte pensant, el jo, és una idea innata, i l'objecte pensat (per exemple el món), deriva d'aquesta primera idea. La teoria humiana no admet el jo, sinó únicament un feix d'impressions i idees, procedents del contacte sensorial amb altres realitats⁷.

De fet, la realitat o no del món ha estat llargament debatuda a través de dos grans corrents epistemològics, que l'han vinculat al problema de la veritat. En síntesi, la veritat és considerada l'adequació de la ment al món o viceversa, és a dir, l'adequació del món a la ment. Així, s'anomena *realisme* la teoria que accepta l'existència real del món que percebem, mentre que l'*antirealisme* nega l'existència de la matèria mundana i només admet que el que percebem són idees immaterials. Al segle XX, a més, aquesta controvèrsia s'ha sofisticat amb la introducció del problema del llenguatge: per a L. Wittgenstein (1889-1951), el llenguatge és el límit del nostre coneixement, mentre que per a N. Goodman (1906-1998), el món és fruit de les nostres creacions verbals. Wittgenstein és considerat un *realista doxàstic* (o sense empirisme) perquè proposa que tota la realitat s'expressa en el llenguatge, mentre que Goodman representa l'*irrealisme nominalista* perquè segons ell, no hi ha realitat objectiva, sinó mons diversos que nominalitzem, és a dir, que construïm simbòlicament a través del llenguatge⁸.

2. El problema del coneixement abans de Descartes i Hume.

2.1. La filosofia antiga i medieval. Les essències.

La filosofia antiga i medieval va preguntar-se genèricament per l'essència: de les coses, de la natura, dels homes, de Déu i del món. Els presocràtics grecs (IV aC) van centrar el seu interès en els problemes cosmològics –van ser els primers físics–, mentre que els sofistes (V aC) i Sòcrates (470-399 aC) van obrir un nou camí a la filosofia, vinculant-la als problemes èticopolítics de la societat. Plató (428-347 aC) també va ser un pensador eminentment polític tot i que, des del punt de vista epistemològic, cal destacar-ne la teoria de les idees: aquesta teoria platònica del coneixement es basa en el fet que les coses no són sinó la imitació i la participació de les idees (reminiscència); que l'ànima es troba en una fase intermèdia entre unes i altres (immortalitat de l'ànima); i que les idees estan jerarquitzades, encapçalades per la idea del Bé (dialèctica)⁹.

Pel que fa a Aristòtil (384-322 a C) és considerat el primer gran científic de la història, ja que va voler establir el fonament filosòfic de les ciències naturals. La seva nova teoria del coneixement sosté que no existeix un altre món (el món de les idees de Plató), sinó que l'essència (estructurada segons la dualitat matèria-forma i potència-acte) es troba en les coses mateixes. Cal observar els éssers vius per percebre l'essència, tot i que el coneixement complet s'obté amb l'enteniment. En Aristòtil ja trobem un filòsof empíric i, de fet, l'estagirita va desenvolupar una teoria dels sentits com a fase prèvia i particular al coneixement de les essències universals, que s'assoleix per mitjà de la facultat de l'enteniment. Des del punt de vista científic, Aristòtil va desenvolupar la lògica, una metodologia empírica i instrumental basada en el silogisme i la inducció¹⁰.

Agustí d'Hipona, Sant Agustí (354-430), representa la transició de l'antiguitat a l'edat mitjana. Durant aquest període es recuperen en clau cristiana els grans filòsofs grecs –especialment Aristòtil– donant lloc a la filosofia escolàstica. Pel que fa a Tomàs d'Aquino (1225-1274) concilia la relació entre la raó i la fe i prepara un vast projecte teològic racionalista. Efectivament, distingeix entre la facultat natural de l'ésser humà (raó) i el do diví i sobrenatural (fe), admetent que són dues facultats que no només no

es contradiuen, sinó que també poden confluïr. A més, Tomàs d'Aquino reformava l'aristotelisme en distingir entre l'essència i l'existència de tot ésser: l'essència és potència respecte a l'existència, que és acte; a més, l'essència és contingent i no necessària, de manera que necessita de Déu per existir. Un Déu l'existència i l'essència del qual demostra a través de les famoses cinc vies (en què conclou que Déu és el *motor immòbil*, la *causa primera*, l'*ésser necessari*, l'*ésser infinitament perfecte* i la *intel·ligència suprema ordenadora*). Aquesta és la clau de la síntesi tomista entre el cristianisme i la filosofia antiga¹¹.

Pel que fa a Guillem d'Occam (1295-1350) representa el gir del pensament escolàstic, ja que dissol la relació entre raó i fe i obre pas a la filosofia moderna. Occam va negar les essències universals –desmuntant tant l'edifici platònic com l'aristotèlic– i va criticar els fonaments de la metafísica clàssica: el concepte de substància, d'ànima i de la divinitat. Occam també va ser, doncs, un empirista, en considerar que no existeixen les essències, sinó només els individus, l'experiència particular dels quals és l'única forma de coneixement. Segons ell, tan sols es pot conèixer allò que es pot experimentar, de manera que la raó humana queda absolutament desacreditada com a via per al coneixement de Déu: La raó ja no pot dir res sobre allò que ultrapassa l'experiència. La fe i la raó queden separades definitivament¹².

Des del punt de vista que ens ocupa en aquest treball, cal destacar que el pensament medieval genera un intens debat sobre la relació entre la raó i la fe. Mentre Tomàs d'Aquino va unir tots dos conceptes en un sistema teològic de caràcter racional, el pensament crític de Guillem d'Occam va negar la comprensió racional de l'ordre diví, separant definitivament la teologia de la filosofia, una via que enfila el camí renaixentista.

2.2. La filosofia renaixentista: el retorn als antics i la nova definició de l'home.

Efectivament, el renaixement (XV-XVI) representa un canvi fonamental en la concepció de la vida en tots els àmbits. La recuperació directa de les fonts clàssiques, juntament amb el desenvolupament social, polític i econòmic de l'Europa de la baixa

edat mitjana, va impulsar l'home cap a la recerca d'una nova definició del seu ésser. El Renaixement es caracteritza pel desenvolupament de les aptituds personals i per la confiança en la ciència i en el progrés. L'home renaixentista és autònom, individualista, crític i laic. La societat en què viu ha separat el poder temporal del poder espiritual i la ciutadania enceta una intensa vida terrenal:

La imatge del món adquireix la necessitat d'una gran connexió (...). La natura i la vida interior, tant temps separades, són cercades de nou. La natura cobra l'espiritualització que l'antiguitat li havia conferit (intel·ligibilitat i harmonia còsmiques). Però entre el Renaixement i l'antiguitat clàssica hi ha una diferència essencial (...) l'afirmació de la individualitat (...) amb això neix la dimensió de la subjectivitat humana: el món ha d'ésser per al subjecte¹³.

El tret comú dels filòsofs renaixentistes és el retorn als antics, tant en el vessant humanista com naturalista. Així els neoplatònics renaixentistes com Marsilio Ficino (1433-1499) o Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) giren els ulls envers el passat però des del punt de vista humà i històric, i no pas religiós. Amb el retorn a l'antiguitat clàssica es realitza la conquesta de la personalitat humana. L'humanista Michel de Montaigne (1533-1592) fa una exhaustiva –i introspectiva– anàlisi dels assumptes humans, per concloure que és en l'equilibri d'una posició socràtica quan l'home aclareix l'essència de la condició humana¹⁴. Montaigne utilitza aquest escepticisme per trobar els límits de l'home: “És cert que això podria aconseguir-ho amb l'ajut diví; però és evident que l'efecte de la gràcia sobrenatural surt de les seves possibilitats i dels límits humans. L'home ha d'acceptar-se com és”¹⁵. D'aquesta manera, l'home renaixentista descobreix l'autonomia de la raó, però al mateix temps s'adona que la seva racionalitat és finita, depenent de la natura i la societat. La modernitat és a punt de començar.

2.3. La ciència moderna i la seva influència en els models cartesiana i humà.

La modernitat filosòfica no es pot explicar sense vincular-la a la revolució científica, que comença amb Nicolau Copèrnic (1473-1543), continua amb Galileu Galilei (1564-1642) i es completa amb Isaac Newton (1642-1727). De fet, el nou pensament científic es gesta entre la publicació de *Sobre les revolucions (dels orbes celests)*, de Copèrnic, el 1543, i la de *Principis matemàtics de la filosofia natural*, de

Newton, el 1687. Copèrnic va donar el tret de sortida a la nova visió científica de l'Univers amb la postulació de l'heliocentrisme, és a dir, en la col·locació del Sol al centre del sistema planetari, en detriment de l'antiga visió aristotèlico-escolàstica. Però l'univers copernicà aviat va resultar superat amb les tres lleis planetàries de Johannes Kepler (1571-1630) –les Lleis de l'òrbita el·líptica, de les àrees i harmònica–, que converteixen l'astronomia en una ciència experimental. Segons el catedràtic de física teòrica Manuel García Doncel, “aquest procés de geometrització de l'univers és només la faceta astronòmica d'un moviment més ampli que condueix el nou pensament científic pel camí del mètode experimental”¹⁶.

Galileu Galilei va introduir la revolució inductiva, que va posar els fonaments de la física moderna. És cèlebre la frase en què assegura que *l'univers està escrit en llenguatge matemàtic*¹⁷, ja que el nou model científic de Galileu demostra el paper actiu de l'home en el coneixement de l'univers. Aquest científic tindrà una influència extraordinària en Descartes, ja que la metafísica cartesiana està basada en la física galileiana. De fet, la condemna per l'església d'aquest físic, el 1633, va significar un cop molt dur per a Descartes, que fins i tot va renunciar a publicar el *Tractat del món* i el *Tractat de l'ésser humà*, obres que veurien la llum pòstumament. Descartes i Galilei comparteixen el rebuig pel teleologisme.

Pel que fa al model newtonià, que conclou la revolució científica, permetrà descriure inductivament les forces naturals i enunciar, partint de Kepler, aquests moviments. La seva gran aportació és la Llei de la gravitació universal, que consolida la física matemàtica a través de l'estudi de les causes dels moviments dels cossos.

Així doncs, Descartes va aixecar el seu edifici metafísic a partir d'un mètode científic teòric, deductiu i matemàtic (Galilei), mentre que Hume també va prendre el model científic, però des del vessant de l'experimentació (Newton):

*Molts savis admeten amb Galileo que la naturalesa parla un llenguatge matemàtic i confirmen les seves hipòtesis per la mera coherència de les seves conseqüències. Descartes procedeix també per hipòtesis, com si es tractés de desxifrar un codi; però desitja que aquest ordre suposat coincideixi amb l'ordre que està realment inscrit en els éssers. Els veritables principis exigeixen la metafísica*¹⁸.

*David Hume pot ser considerat com un empirista, un escèptic, un positivista, un adversari de la concepció de la naturalesa i de la raó matemàtica de Newton, però també com el filòsof que va voler aplicar els mètodes de la investigació experimental del mateix Newton a l'estudi de l'espècie humana*¹⁹.

Notes:

1. Veure el “Llibre setè” de *La República o el estado*, de Plató (428-347aC).
2. Veure la *Crítica de la raó pura*, que Kant va publicar el 1781. Després publicaria *Crítica de la raó pràctica* (1788) i *Crítica del judici* (1790). També veure el capítol quart, apartat segon, dedicat a la síntesi que Kant fa de la tradició racionalista i empirista.
3. Russell, B. (1986): *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor. Pàg. 44.
4. Berciano, M. (1995): “Verdad, ignorancia, falsedad, error”, pàg. 176-200. A: García Hoz, V. (coord): *Enseñanza de la filosofía en la Educación Secundaria. Tratado de Educación personalizada*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
5. Cal remarcar que als tractats de teoria del coneixement, Descartes apareix com un escèptic, perquè porta el dubte metòdic a les màximes conseqüències. En canvi, als manuals de filosofia moderna, Descartes és considerat el primer filòsof que supera l'escepticisme, ja que descobreix la primera certesa absoluta (el *cogito*): si dubto, vol dir que penso; i si penso, vol dir que existeixo.
6. Terricabras, J.M. (1998): *Atreveix-te a pensar. La utilitat del pensament rigorós en la vida quotidiana*. Barcelona: La Campana. Pàg. 92.
7. Al llarg del treball s'aniran desgranant totes dues posicions. Veure especialment els capítols 2, 3 i 4.
8. No crec que sigui massa pertinent desenvolupar el debat realisme-antirealisme –amb totes les subteories que se'n deriven– en aquest apartat, que és purament introductori. Qualsevol manual de teoria del coneixement recull aquesta polèmica. Vegeu, per exemple, el mòdul didàctic “Possibilitats i límits del coneixement: què podem conèixer?”, d'Antoni Defez, A: Terricabras, J.M. (coord.) (1998): *Teoria del coneixement*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
9. Es fa difícil resumir en un quatre ratlles la teoria del coneixement dels grans filòsofs de la història del pensament. De fet, no és l'objectiu d'aquest treball i per això em cenneixo únicament a les característiques bàsiques, que apareixen a qualsevol manual d'història de la filosofia. Per a Plató, veure, per exemple: Tejedor, C. (1999): *Història de la filosofia. Manual de Batxillerat d'Humanitats i Ciències socials*. Barcelona: Cruïlla. Pàg. 37 i ss.
10. *Ídem*, pàg. 60 i ss.
11. *Ídem*, pàg. 130 i ss.
12. *Ídem*, pàg. 138 i ss.
13. Carod, M. À: “El Renaixement filosòfic”. A: Fortuny, F.J. (i altres) (1995): *Breu història de la filosofia. Les grans etapes del pensament filosòfic*. Barcelona: Columna. Pàg. 70
14. *Ídem*, pàg. 66.
15. *Ídem*, pàg. 66. La cita que recull Carod és de la seva obra *Assaigs*, que va publicar el 1580.
16. García Doncel, M.: “El nou pensament científic”, pàg. 19. A: Terricabras, J.M. (1997): *Història del pensament filosòfic i científic*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
17. La frase, reproduïda a tots els manuals d'història de la ciència (veure la nota bibliogràfica anterior, pàg. 33), està extreta de l'*Assagista*, que Galilei va escriure el 1623.
18. Belaval, Y. (coord.) (1976): *Historia de la filosofía. Racionalismo, empirismo, Ilustración*. Madrid: Siglo XXI. Pàg. 20.
19. *Ídem*, pàg. 256.

2. LA TEORIA DEL CONEIXEMENT SEGONS RENÉ DESCARTES.

1. Característiques generals del racionalisme.

El segle XVII s'inaugura a Europa, però molt especialment a França, amb el pensament racionalista. J. Ferrater Mora el defineix com "la doctrina per a la qual l'únic organ adequat o complet de coneixement és la raó, de manera que tot coneixement (veritable) té origen racional"¹. Efectivament, aquesta teoria filosòfica postula l'autosuficiència de la raó humana com a font de coneixement.

Les característiques que defineixen el racionalisme són²:

1. **Confiança plena en la raó.** La raó és l'única facultat que pot conduir l'ésser humà al coneixement de la veritat. El coneixement sensible no té caràcter universal.
2. **Aplicació del mètode matemàtic per desplegar la raó.** Els racionalistes creuen que les matemàtiques són el model de ciència que ha d'assolir la filosofia, perquè permet explicar el món de manera racional, necessària i universal. El raonament ha de ser metòdic, perquè només així s'assoleix el camí de la veritat.
3. **Innatisme.** El racionalisme sosté que en la raó humana hi ha idees innates, iguals per a tothom, que són el punt de partida de tot coneixement.
4. **La racionalitat del món.** L'home pot conèixer objectivament perquè el món és, com ell mateix, racional. Els racionalistes són contemporanis als fundadors de la ciència moderna (entre els quals, Galileu Galilei), que sostenen que el món està regulat per una sèrie de lleis universals.

2. La vida i l'obra de René Descartes.

El màxim representant del racionalisme és René Descartes (La Haye, 1596-Estocolm, 1650), secundat per B. Spinoza (1632-1677), G. Leibniz (1646-1716) i N. Malebranche (1638-1715). Descartes no va iniciar el seu particular recorregut cap a la veritat des d'un estat d'ignorància total, sinó que ho va fer després de formar-se intel·lectualment en una de les institucions docents més importants de França –i de l'Europa– de la seva època: el col·legi jesuïta de La Flèche. Descartes hi va estar ingressat del 1606 fins al 1614 (dels 10 als 18 anys). Allà hi va rebre una completa educació humanística, científica i filosòfica. La primera part del *Discurs del mètode* –una obra clau per entendre la teoria de coneixement de Descartes³– parla precisament d'aquesta formació acadèmica, però tots els coneixements adquirits no són signe de saviesa sinó que, al contrari, enmig de tanta erudició, Descartes hi descobreix la ignorància, talment la famosa sentència socràtica *només sé que no sé res*.

Després de l'ensenyament general, Descartes hi va cursar Filosofia: durava tres anys i constava de lògica, física, metafísica i matemàtiques. Va ser així com es va familiaritzar amb les doctrines d'Aristòtil (384-322 aC) i Sant Tomàs (1225-1274), el rebuig de les quals seria un dels punts de partida del seu mètode, anys més tard. El curs que més el va captivar mentre va ser a La Flèche va ser el de les matemàtiques, “per la certesa i evidència dels seus raonaments”, tot i que en aquells moments de formació no “advertia encara el seu veritable ús”. [Les matemàtiques, segons el programa jesuïta, incloïen nocions de mecànica, òptica, geometria, topografia, música i balística, entre d'altres disciplines]. En canvi, la filosofia, segons la qual “no hi ha res que no sigui objecte de discussió i, per tant dubtós,” inicialment no el va convèncer. Si en filosofia no hi havia res segur, és comprensible que Descartes tampoc es fiés de les altres ciències, ja que “prenen els seus principis de la filosofia”⁴.

Al 1616, Descartes es va llicenciar en Dret per la Universitat de Poitiers, però mai va exercir. Dos anys més tard es va traslladar a Holanda, per cursar-hi instrucció militar, i va participar a la Guerra dels Trenta Anys. Durant aquest període va tenir una revelació, amb motiu de la qual va abandonar l'exèrcit i es va dedicar a viatjar i meditar fins al 1628, en què va tornar a Holanda, país on va viure fins al 1649. Va morir un any després a Estocolm (Suècia).

De l'any 1628 és la seva primera obra, *Regles per a la direcció de la ment*, inacabada i que no va veure la llum fins després de la seva mort (1701). Posteriorment va escriure el *Discurs del mètode* (1637), les *Meditacions metafísiques* (1640) –que també són essencials per entendre el corpus epistemològic cartesià– els *Principis de la filosofia* (1644), el *Tractat de les passions* (1649) i, 14 anys després de la seva mort, va aparèixer el *Tractat del món i el Tractat de l'ésser humà* (1664).

3. El mètode cartesià.

A la 2^a part del *Discurs del mètode*⁵, titulada “Principals regles del mètode”, Descartes explicita que el seu objectiu és cercar un mètode que li permeti descobrir les autèntiques veritats. Aquest mètode l'explica a bastament a les *Regles per a la direcció de la ment*, associades a la seva autobiografia intel·lectual. El *Discurs* i les *Regles* són les dues úniques obres del seu corpus que dedica al problema del mètode. Com que les *Regles* són anteriors –i, curiosament, incompletes–, aporten molta més informació sobre aquest aspecte, ja que el *Discurs* és concebut a manera de síntesi. És important destacar que la preocupació pel mètode no és només estrictament metodològica, sinó que ultrapassa aquest àmbit formal i esdevé una superació de continguts, concretament dels de la filosofia escolàstica, vinculada a les escoles catedralícies i monacals, i inspirada en la concepció del món aristotèlica⁶.

Al *Discurs de mètode*, l'autor rememora que l'hivern de 1619 va sentir la necessitat de trobar un mètode, la recerca del qual, explica, va durar nou anys. Els estudiosos sostenen que per a Descartes era més important definir el seu mètode que no pas esperar que aquest el conduís a coneixements més elevats: les *Regles* són, precisament, un balanç d'aquests pensaments, ubicats cronològicament entre 1623 i 1628. A la Regla IV, Descartes afirma que el mètode és necessari per a la investigació de la veritat i que “és molt més satisfactori no pensar mai en buscar la veritat que buscar-la sense mètode” (1983: p. 156). Pel que fa al *Discurs*, a la 1^a part assenyala que “no n'hi ha prou, certament, de tenir un bon enteniment: el que cal és aplicar-lo bé (...) Els qui caminen lentament poden arribar molt més lluny, si van sempre pel camí recte, que els que corren, però s'aparten d'aquest” (1983: p. 43). Aquests dues definicions demostren la importància que té el mètode per a Descartes.

L'estructura fonamental de la metodologia cartesiana, com hem dit, ja s'exposa a les *Regles*; per això Descartes justifica que al *Discurs* només es refereixi al mètode pròpiament dit molt de passada i que, en canvi, dediqui bona part de l'obra a aclarir altres aspectes del seu pensament (els que, ben mirat, l'han fet més famosos: el dubte cartesià, el *cogito* etc). Tot seguit s'explicarà, breument, en què consisteix el mètode cartesià, inspirat, segons diu a la part 2^a, "en el mètode seguit pels geòmetres", és a dir, les matemàtiques. Descartes estableix quatre preceptes (1983: p. 59-60):

1. **L'evidència com a criteri de veritat, que caracteritza el coneixement científic.** Però, en què consisteix l'evidència? Descartes la defineix a través de dos criteris: la **claredat** i la **distinció**. Una idea és clara (en contraposició a fosca) quan està separada i, per tant, no es confon amb la resta d'idees; mentre que una idea és distinta (en contraposició a confusa) quan les seves parts estan separades entre elles. Una idea pot ser clara sense ser distinta, però no a la inversa. En relació amb aquest primer principi, Descartes diu que no es pot prendre per veritable allò que no ho és (s'ha d'evitar de precipitar-se) però, alhora, tampoc es pot negar-se a acceptar la veritat d'allò que és evident (també s'ha d'evitar el pol contrari, és a dir, la prevenció).
2. **L'anàlisi de les dificultats a través de la intuïció.** Estrictament, el mètode comença pròpiament en aquest segon precepte, que es basa en la divisió de les dificultats per assolir naturaleses simples, és a dir, elements indivisibles que constitueixen l'última fase del coneixement. L'assoliment d'aquestes naturaleses simples es fa per mitjà de la intuïció, que dóna lloc a la deducció (Descartes defineix la deducció com una successió d'intuïcions). No obstant això, no s'ha de confondre el mètode amb la intuïció i la deducció: el mètode assenyala com s'han d'usar tots dos processos, és a dir, com s'ha d'usar la intuïció per tal de no caure en l'error contrari de la veritat i com s'han de fer les deduccions per tal d'assolir el coneixement de totes les coses.
3. **Ordenació i síntesi dels pensaments.** Un cop hem dividit les dificultats en tantes parts com és possible, Descartes proposa ordenar aquestes naturaleses simples i, a través d'un ascens deductiu, assolir el coneixement de les dificultats, que són complexes.

4. **Enumeració i revisió del procés.** El darrer precepte serveix per ratificar les anteriors: aconsella revisar i enumerar totes les etapes deductives que s'han seguit per assolir el raonament per tal de detectar possibles errors. Cal observar que aquest punt coincideix amb la Regla VII, que assenyala que “per completar la ciència és necessari examinar amb un moviment continu i no interromput el pensament de totes i cadascunes de les coses que es relacionen amb el nostre propòsit, abarçant-les en una enumeració suficient i metòdica” (1983: p. 173).

4. El resultat del dubte a través del mètode: *cogito ergo sum*.

La 4^a part del *Discurs del mètode* és la més cèlebre, no només d'aquesta obra sinó de tot el pensament de Descartes. Sintetitzava la filosofia cartesiana, ja que des del dubte, des de l'escepticisme mateix, arriba a la raó. L'autor explica la seva evolució intel·lectual (la recerca de la veritat) partint de la premissa segons la qual rebutjaria “com a absolutament fals tot allò en què hi pugués imaginar el més petit dubte” (1983: p. 71). Efectivament, el dubte és el punt de partida d'aquest recorregut en què el viatger es mostrarà escèptic davant de tot, inclosos els sentits. Fins i tot arriba a preguntar-se quina certesa té que estigui despert i no dormint, atès que “els mateixos pensaments que tenim estant desperts potser també se'ns poden ocórrer mentre dormim” (1983: p. 72).

Els dubtes de Descartes es poden atribuir a dues causes diferents: la primera, a motius biogràfics ja que, com hem dit, la seva formació acadèmica no el deixa absolutament convençut de l'assoliment de la veritat; i la segona, als descobriments científics (Copèrnic, Galilei) i al nou mètode empíric proposat per F. Bacon (1561-1626): es tracta d'un escepticisme sorgit de la constatació que ni els savis es posen d'acord. Tot i aquests dubtes, en aquesta part Descartes explica com va aconseguir donar el tret de sortida a la seva filosofia:

Era absolutament necessari que jo, que pensava, fos alguna cosa; i advertint que aquesta veritat: penso, per tant existeixo, era tan ferma i segura que les més extravagants suposicions dels escèptics eren incapaces de commoure-la, vaig pensar que podia acceptar aquesta veritat sense escrúpols com el primer principi de la filosofia que estava buscant (1983: p. 72).

És a dir, Descartes descobreix un únic fet del qual no pot dubtar: que pensa que dubta de tot. Per tant, si pensa, això vol dir que existeix el seu pensament i, conseqüentment, que ell existeix, en qualitat de subjecte o cosa pensant (*res cogitans*). Cal insistir que per a Descartes, l'ésser no existeix en tant que subjecte físic o biològic (no seria vàlida, per exemple, la fórmula *Camino, per tant existeixo*), sinó en tant que subjecte pensant (seguint amb el mateix exemple, per creure que estic caminant, he de pensar). En d'altres paraules, el dubte pot referir-se al contingut del pensament, però mai al pensament mateix, és a dir, al fet de pensar. Vet aquí el dubte metòdic cartesià, el *Cogito, ergo sum* que, curiosament, s'ha popularitzat més en llatí que en francès (*je pense, donc je suis*), que és com es va publicar. En tot cas, el *cogito* és revolucionari en la mesura que inverteix un principi metafísic fins al moment inalterable: el punt de partida és el pensament, per tant, es tracta d'un procés cognitiu ascendent, no pas descendent.

De moment, el *cogito ergo sum* assenyala que l'ésser existeix: ara falta descobrir què és i què caracteritza aquest ésser. A les *Meditacions metafísiques* –concretament a l'inici de la tercera– s'autodefineix com “una cosa que pensa, és a dir, que dubta, que afirma, que nega, que coneix poques coses, que n'ignora moltes, que ama, que odia, que vol, que no vol, que també imagina i sent”⁷. Amb aquesta cita queda clar que per a Descartes el terme pensament no té sentit restrictiu, com a activitat exclusiva de l'enteniment, sinó que comprèn un ventall molt més ampli.

5. L'innatisme i l'existència de Déu.

Descartes, a més, partint de l'única veritat que posseeix, també demostrarà racionalment l'existència de Déu, descobrint en ell mateix la idea d'allò perfecte i infinit. Ho farà a la 4^a part, partint del dubte mateix, és a dir, de la premissa que “si dubtava, el meu ésser no era totalment perfecte, ja que veia clarament que hi havia més perfecció en conèixer que en dubtar”. Per tant, el següent repte de Descartes és “indagar d'on he après jo a pensar en alguna cosa més perfecte que jo mateix”. És a dir, la idea de pensar un ésser més perfecte que ell l'obliga a reconèixer que aquesta idea no pot procedir d'ell mateix, que és un ésser imperfecte. Aquesta és la idea (innata) de Déu: “Era absolutament necessari que hi hagués algun altre ésser més

perfecte, del qual depengués jo i del qual hagués rebut tot el que tenia” (1983: p. 73-75).

A banda d'aquest raonament, a la 3^a meditació, Descartes exposa i amplia amb altres arguments aquesta demostració divina, partint de la premissa següent: “Estic cert que sóc una cosa que pensa” (1995: p. 97). Així, el seu objectiu és esbrinar si hi ha alguna idea que ell pensi que existeixi fora d'ell. Efectivament, en constata una, la idea segons la qual concep “un Déu sobirà, etern, infinit, immutable, omniscient, omnipotent i creador universal de totes les coses que són fora d'ell” (1995: p. 102). A aquest Déu li atribueix la causa de la seva existència, a través del següent raonament:

*Si la meva existència no fos deguda a Déu, aleshores la causa podria ser:

- *Jo mateix.* Això no és possible, perquè si jo fos la causa de la meva existència, seria perfecte i no en sóc.
- *Puc haver existit sempre.* Aquest argument tampoc el convenç, ja que per existir és necessària una causa, una creació contínua.
- *Puc atribuir la meva existència a causes menys perfectes que Déu.* Tampoc és possible, perquè sóc una cosa pensant que té la idea de Déu; per tant, la causa de la meva existència també ha de ser un ésser pensant però, a més, ha de contenir la idea de totes les perfeccions que atribueixo a Déu.

Desestimant tots aquests arguments, Descartes conclou que Déu és la causa de la seva existència i que, per tant, Déu existeix:

Tota la força de l'argument que he usat aquí per provar l'existència de Déu consisteix en això: que reconec que no seria possible que la meva natura fos tal i com és, és a dir, que tinguis en mi la idea d'un Déu, si Déu no existís veritablement; aquest mateix Déu, dic, la idea del qual és en mi, és a dir, que posseeix totes aquestes altes perfeccions, de les quals el nostre esperit pot ben bé tenir alguna idea sense tanmateix comprendre-les totes, que no és subjecta a cap mancança, i que no té cap de les coses que tenen alguna imperfecció (1995: p. 113).

Finalment cal destacar que la 5^a meditació també aporta una nova demostració de l'existència de Déu, en aquest cas basant-se en el conegut argument ontològic,

segons el qual la idea d'un ésser summament perfecte necessàriament ha de conduir a l'existència d'aquest ésser, ja que si no existís, no seria perfecte. Les idees que procedeixen d'aquest ésser, en tant que clares i distintes, no poden ser sinó veritables i reals (1995: p. 125-132).

6. El dualisme cartesià o la distinció cos/ànima.

D'altra banda, el dubte metòdic serveix a Descartes per introduir un altre principi, el de la distinció entre l'ànima humana i el cos. Tal com assenyala a la 4^a part del *Discurs*, Descartes es reconeix com:

Una substància tota l'essència o la natural de la qual no és més que pensar, i que no necessita, per a ésser, de cap lloc ni depèn de cap cosa material; de manera que aquest jo, és a dir, l'ànima, per la qual jo sóc allò que sóc, és enterament distinta del cos i àdhuc més fàcil de conèixer que no aquest, i que encara que aquest no fos, l'ànima no deixaria d'ésser tot allò que és (1983: p. 72).

Aquesta reflexió enllaça amb un altre dilema de Descartes: dilucidar si les coses materials existeixen realment, qüestió que tracta a bastament a la 6^a meditació. De moment, al *Discurs del mètode*, ja avança el següent:

En fi, si encara hi ha homes que no estiguin del tot persuadits de l'existència de Déu i de l'ànima per les raons que he exposat, vull que sàpiguen que totes les altres coses de les quals es creuen més segurs, com el fet de tenir un cos (...) són menys certes (1983: p. 76).

Aquesta és la punta de l'iceberg d'un dualisme idealista segons el qual l'ànima i el cos són substàncies distintes. La demostració de l'existència de les coses i, en general del món físic és una conseqüència de la demostració de l'existència de Déu i, més concretament, de la certesa que Déu no enganya.

7. L'aplicació correcta de la raó. La moral cartesiana.

El dubte, a partir del qual Descartes inicia el procés de construcció d'una nou sistema filosòfic, implica anar descabdellant el fil d'un mètode que no eludeix la moral.

Per aquest filòsof, la moral és una ciència que pressuposa totes les altres, tal i com assenyala als *Principis de la filosofia* (1644):

Tota la filosofia és com un arbre, les arrels del qual són la metafísica; el tronc, la física; i les branques són totes les altres ciències, que es redueixen a la medicina, la mecànica i la moral; jo considero la moral com la més alta i perfecta la que, pressuposant un coneixement de les altres ciències, és el darrer grau de la sabiduria⁸.

La moral, doncs, és una ciència pràctica, que ha de permetre als individus aplicar correctament la raó. D'aquesta explicació es desprèn que per a Descartes l'home necessita unes normes de conducta, però que només les pot assolir un cop hagi bastit el seu edifici filosòfic del saber. Per això l'ètica, tot i la importància que Descartes li atorga, és la gran absent en els escrits cartesians, ja que havia de ser la culminació del procés, i Descartes va morir abans de sistematitzar-la. Però, mentrestant, Descartes es va ocupar de forjar una ètica provisional, per resoldre els dilemes de la vida quotidiana. Per això això al *Discurs* dedica una part a la moral provisional, aquella que construeix per "poder estar còmodament allotjat" mentre duri el procés abans esmentat (1983: p. 63).

La moral provisional és el nexa entre el present i el futur: ser fidel als costums del país on viu, mantenir-se fidel a les qüestions preses; i vèncer-se a un mateix abans que al destí són regles contingents que tenen el propòsit de guiar i donar seguretat a l'home quan aquest encara no ha assolit l'estadi de la veritat. Els punts de vista ètics que postula a la 3^a part del *Discurs* coincideixen plenament amb la seva moral definitiva, ja que aposten per la fidelitat racional envers el propi subjecte.

8. Descartes, el pare de la filosofia moderna: el naixement del subjectivisme modern.

Molts estudiosos sostenen que la filosofia moderna s'inicia al 1637, data de publicació del *Discurs del mètode*. Deixant a banda l'anèdota d'aquesta datació, el que sí és cert és que Descartes inaugura el pensament modern i que el *Discurs del mètode* és el punt de partida de les idees que aquest filòsof desenvoluparia posteriorment en altres escrits seus. La novetat del *Discurs del mètode* és l'afirmació de la raó com a

criteri de la veritat i font de coneixement, i el descobriment de la consciència pròpia com a punt de partida del procés cognitiu.

La raó, segons Descartes, és universal, patrimoni de tots els homes, tal com assenyala a la primera frase del *Discurs*: “El bon sentit és la cosa que millor repartida està al món...” (1983: p. 43). El *bon sentit* s’ha d’entendre com la raó, és a dir la facultat de distingir entre allò veritable i allò fals. Aquesta primera afirmació ja demostra que Descartes es revolta contra l’autoritat, aquella segons la qual el criteri de la veritat no era extensible a tothom, sinó que es restringia a un grup de privilegiats. I les darreres línies del *Discurs* ratifiquen aquesta idea inicial:

Escric en francès, que és la llengua del meu país, i no en llatí, que és la dels meus preceptors, perquè espero que els qui es serveixin purament i simplement de la seva raó natural jutjaran millor les meves opinions que els qui només creuen en els llibres antics (1983: p. 112).

En Descartes, doncs, la raó és natural i tots els homes estan igualment dotats d’aquesta facultat per assolir la veritat; la qüestió rau en saber usar bé aquesta raó; i la millor manera d’usar-la és seguint el mètode.

D’altra banda, una de les característiques del racionalisme cartesià és que és dual, és a dir, metafísic i religiós alhora. Aquesta caracterització de la raó fa que, malgrat la importància del subjecte pensant, que és el punt de partida, Déu continua essent present com a concepte clau d’aquest sistema, com a última garantia de la veritat racional. En aquest sentit, Descartes és revolucionari perquè a partir del seu mètode l’home ja no filosofa des de Déu, sinó que ho fa des d’ell mateix. Cal tenir present, a més, que la distinció entre el Déu dels filòsofs i el Déu de la religió serà posterior i que, de moment, Descartes no vol crear una nova teologia, sinó una nova filosofia.

El missatge del *Discurs del mètode* obre les portes a una nova dimensió de la filosofia, que influirà decisivament en els grans pensadors moderns, des d’Spinoza fins a Kant, passant per Malebranche, Leibniz i Hume. Per exemple, els dos vessants de la filosofia moderna, el racionalisme i l’empirisme, no són sinó els hereus de l’aparell conceptual instaurat per ell mateix. Fins i tot els corrents oposats al cartesianisme beuran de les seves idees, encara que sigui per rebatre-les. A més, cal tenir present que la seva influència no s’acota al període modern, sinó que continua al llarg de la

història contemporània: la fenomenologia, a tall d'exemple, no és sinó un retorn al pensament cartesià, com veurem al capítol cinquè del treball.

Notes:

1. Ferrater Mora, J. (1994): *Diccionario de filosofía*. Barcelona. Ariel. Volum 4. Pàg. 2.760-2.763.
2. Les característiques generals del racionalisme, que cito en aquest capítol, es poden trobar a qualsevol manual d'història de la filosofia. Veure, per exemple: Tejedor, C. (1999): *Història de la filosofia. Manual de Batxillerat d'Humanitats i Ciències socials*. Barcelona: Cruïlla. Pàg. 166 i ss.
3. El *Discurs del mètode per dirigir bé la pròpia raó i buscar la veritat en les ciències* va sortir a la llum el juny de 1637, quan el seu autor, Descartes, tenia 41 anys. La versió original del *Discurs del mètode* estava escrita en francès –la publicació en llatí va ser el 1644– i va aparèixer seguida de tres assajos científics: la *Diòptrica*, els *Meteors* i la *Geometria*. El títol original complet era *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géometrie qui sont des essais de cette méthode*.
4. Descartes, R. (1983): *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Orbis. Pàg. 48-49.
5. El *Discurs del mètode* consta de sis parts: “Consideracions referents a les ciències”, “Principals regles del mètode”, “Algunes regles de moral extretes del mètode”, “Proves de l'existència de Déu i de l'ànima humana o fonaments de la metafísica”, “Qüestions sobre la física” i “Coses requerides per prosseguir en la investigació de la naturalesa”. Des del punt de vista epistemològic, els apartats més interessants són el primer, el segon i el quart.
6. Al segle XVII la concepció del món es fonamentava en les obres d'Aristòtil i Sant Tomàs. El criteri de veritat que imperava era el raonament deductiu, és a dir, el silogisme. Es basava en una premissa major i una de menor, la primera de les quals validada per l'autoritat religiosa medieval. Així per exemple, una premissa major podia ser que *Tots els homes són mortals*; la menor, que *Sòcrates és un home*; per tant, *Sòcrates és mortal*. La importància de Descartes rau en el fet que elimina aquest criteri clàssic de la veritat, substituïnt-lo per les veritats de la raó que, segons demostraria, eren les veritats matemàtiques. Ho exemplifica la proposició següent: *Un triangle està format per tres angles*, en la qual, no hi ha cap premissa major enunciada segons uns principis indemostrables.
7. Descartes, R. (1995): *Meditacions metafísiques*. Barcelona: Edicions de 1984. Pàg. 97.
8. Descartes, R. (1967): “Principis de la filosofia”, p. 307. A: *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

3. LA TEORIA DE CONEIXEMENT SEGONS DAVID HUME.

1. Característiques generals de l'empirisme.

Anglaterra viu al segle XVII una situació sociopolítica totalment diferent de la resta d'Europa. Mentre al continent hi regnava l'absolutisme, a Anglaterra hi va triomfar per primera vegada en la història la monarquia parlamentària i constitucional; des del punt de vista econòmic, hi va florir el mercantilisme; i en l'àmbit intel·lectual s'hi va desenvolupar l'empirisme, un moviment filosòfic que recull la llarga i peculiar tradició britànica en diversos camps. J. Ferrater Mora el defineix com "la doctrina que afirma que tot coneixement deriva de l'experiència i, en particular, de l'experiència dels sentits"¹.

L'empirisme, que s'inscriu clarament dins el vast pensament de la Il·lustració, històricament s'ha vinculat al racionalisme, en tant que corrents que inauguren la modernitat des de sentits contraposats. Tots dos prenen la ciència com a model, però mentre el racionalisme n'adopta el mètode matemàtic, l'empirisme focalitza l'atenció en la importància de l'experiència. De fet, el mot empirisme ve del grec *empiria* o *empeireia*, que significava precisament *experiència*.

Les característiques que defineixen l'empirisme són²:

- 1. L'origen del coneixement rau en l'experiència sensible.** Per als empiristes, el fonament de la raó es troba en l'experiència. La ment és una taula rasa, de manera que es rebutgen les idees innates dels racionalistes: no hi ha cap coneixement que pugui ser independent de l'experiència; tot procedeix dels sentits.
- 2. El coneixement humà és limitat.** Si tot coneixement procedeix de l'experiència i aquesta és limitada, el coneixement humà també n'és. I no només això: a través del coneixement sensible només podem experimentar singularitats i, a més, canviants. En altres paraules, si no experimentem, no podem conèixer. Per tant, el

coneixement universal i necessari no existeix. Aquesta característica és la negació de la metafísica.

- 3. Coneixem les idees, no les coses.** La teoria de la *tabula rasa* sosté que naixem com si fossim una capsula buida i que l'experiència particular de cadascú va omplir aquest receptacle. Aquesta experiència permet elaborar idees, captades a través de les impressions sensibles. Per tant, no són idees innates, sinó el resultat de l'experiència sensible. Coneixem aquestes idees per mitjà de les dades empíriques.

2. La vida i l'obra de David Hume.

Els filòsofs britànics F. Bacon (1561-1626) i T. Hobbes (1588-1679) són els primers representants de l'empirisme, en una etapa encara precartesiana. De fet, la maduresa del corrent arriba amb J. Locke (1632-1704), G. Berkeley (1685-1753) i David Hume (Edimburg, 1711-1776). Hume, que havia nascut en una família escocesa calvinista, va estudiar dret a la Universitat d'Edimburg, però posteriorment es va traslladar a França, on va estudiar filosofia a Reims i posteriorment al col·legi jesuïta de La Flèche, l'escola on s'havia format Descartes. Allà hi va començar a escriure el *Tractat de la naturalesa humana*, subtítulat *Assaig d'introducció del mètode experimental de raonament en les qüestions morals*. Aquesta és la seva obra filosòfica més important, que va enllestir a Londres, on la va publicar el 1739 sense gaire bona acollida per part dels lectors. És una crítica al cartesianisme, especialment a les idees innates (jo, Déu i el món), en què Hume ja hi apunta el seu projecte empirista, que té com a objectiu unificar totes les ciències a partir de la ciència fonamental, que és la de la naturalesa humana. De fet, el llibre va ser un autèntic fracàs i més endavant Hume en faria un resum, que publicaria anònimament sota el títol d'*Extracte*. Amb el primer gran *Tractat*, Hume va guanyar-se la fama d'escèptic, fet pel qual no va ser admès per dirigir la càtedra d'ètica de la Universitat d'Edimburg.

Des del punt de vista acadèmic, només va arribar a ser bibliotecari de la facultat de Dret, tot i que va aconseguir ocupar altres càrrecs, com el de secretari de l'ambaixada britànica de París (1763-1768), gràcies al qual va establir contacte amb els enciclopedistes francesos, entre els quals J. Rousseau (1712-1778). Al 1769 va

retornar a Londres, on va ser nomenat secretari d'Estat per Escòcia. Poc després es va traslladar a Edimburg, on va morir el 1776.

A banda del *Tractat*, hi ha dues obres més que són fonamentals per entendre la filosofia de Hume: la *Investigació sobre l'enteniment humà* (1748) i la *Investigació sobre els principis de la moral* (1751). En la primera –objecte d'anàlisi en aquest capítol³–, l'empirisme humià ha evolucionat respecte al *Tractat*, ja que Hume deixa enrere la pretensió de crear una ciència de l'ésser humà per centrar-se en el problema del coneixement. Si l'enteniment humà protagonitza aquesta obra, l'emotivisme caracteritza la segona, en què Hume sosté que l'origen de les idees morals són les emocions i no la raó⁴.

3. Les idees, còpies de les impressions. L'antiinnatisme humià.

Hume, considerat el Newton de la filosofia moderna, es proposa estudiar la naturalesa humana cercant els primers elements del coneixement humà. Per això, el primer gran repte que afrontarà serà l'origen del coneixement. Per ell, els continguts de la consciència, és a dir, els materials del pensament, són les impressions, que coneixem a través dels sentits. Les idees, en canvi, procedeixen de les impressions, segons el principi de còpia o correspondència. Hume estipula que només són veritat les idees que procedeixin d'una impressió; per tant, negarà les idees cartesianes de la raó –el jo, Déu i el món–, que Descartes afirmava que eren innates i produïdes espontàniament per la ment.

A la secció 2a de la *Investigació sobre l'enteniment humà*, Hume explica que les percepcions de la ment poden ser fortes o febles: “Tothom admetrà de bon grat que hi ha una considerable diferència entre les percepcions de la ment, quan un home sent el mal d'una calor excessiva (...) i quan després torna a recordar aquesta sensació”. Aquesta és la diferència entre les impressions i les idees, que “poden imitar o copiar les percepcions dels sentits, però mai no poden arribar a assolir la força i la vivor de l'experiència original”⁵.

Hume defineix les impressions com “totes les nostres percepcions més vives, quan oïm, o veiem, o sentim, o estimem, o odiam, o desitgem o ens delim”, mentre que les idees són les percepcions “menys vives de què tenim consciència” (1994: p. 50). La relació entre tots dos tipus de percepcions s'explica amb el principi de còpia, segons el

qual totes les nostres idees no són sinó còpies de les nostres impressions, de manera que és impossible pensar alguna cosa que no haguem sentit prèviament amb els nostres sentits. El principi de còpia permet a Hume refutar l'innatisme cartesià, ja que qualsevol idea pot passar-se per aquest sedàs; si no ens podem remetre a cap impressió, Hume conclou que la idea està mancada de significat i, per tant, no és real:

Quan tenim la sospita que hom fa servir un terme filosòfic sense cap significat ni idea (tal com passa massa sovint), hem de preguntar-nos tan sols de quina impressió deriva aquesta suposada idea. I si és impossible d'assignar-n'hi cap, això serveix per a confirmar la nostra sospita. En analitzar aquestes idees sota una llum tan clara, assenyadament podem esperar d'expulsar qualsevol discussió que pugui sorgir sobre llur natura i realitat (1994: p. 54).

4. El principi d'associació d'idees. Relacions d'idees i qüestions de fet.

Per Hume, les idees es divideixen en simples o complexes. Les primeres procedeixen directament de les impressions, mentre que les segones provenen de la composició d'idees simples. Per exemple, la idea d'una poma és complexa, ja que es pot dividir en idees simples (que fan referència al color, sabor, olor, etc. de l'esmentada fruita), les quals provenen de les respectives impressions. Les idees simples s'uneixen per formar idees complexes per mitjà d'un triple principi d'associacionisme, que Hume explica a la secció 3a de la *Investigació* (1994: p. 58):

- **Semblança:** “Una pintura mena els nostres pensaments cap a l'original”;
- **Contigüitat en el temps i en l'espai:** “L'esment d'un pis d'un edifici introdueix naturalment una pregunta o una conversa sobre els altres”;
- **Causa-efecte:** “I si pensem en una ferida, difícilment ens podem estar de considerar el dolor que provoca”.

Hume sosté que aquests principis de connexió entre les idees són el resultat d'una atracció comparable a l'atracció universal en el món físic; el paral·lelisme amb I. Newton (1642-1727) és evident.

Sobre les idees, Hume també enuncia una altra distinció, que té a veure amb el mode de coneixement: així, a la secció 4a, dividirà els enunciats en dues tipologies: relacions d'idees i qüestions de fet⁶.

Les **relacions d'idees** són operacions mitjançant les quals la ment analitza, independentment de l'experiència, les idees que té i la relació que s'estableix entre elles. Els enunciats de les ciències matemàtiques, per exemple, són relacions d'idees, ja que es tracta de proposicions analítiques, necessàries i impossibles de contradir: "El quadrat de la hipotenusa és igual al quadrat dels dos costats". Cal destacar que tan sols expressen relacions entre idees, independentment del món extern. Les proposicions d'aquesta categoria es descobreixen "per la mera operació del pensament, sense dependència del que existeix arreu de l'univers".

Les **qüestions de fet**, en canvi, són connexions que deriven de l'experiència variable i, per tant, són susceptibles de ser refutades. La seva veritat no és deduïda analíticament (des del contingut de la mateixa proposició), sinó que requereix d'un esforç holístic extern per ratificar-la: "El sol no sortirà demà (...) no implica més contradicció que l'afirmació que el sol sortirà", diu Hume, ja que "sempre és possible el contrari de tota qüestió de fet, car mai no pot implicar una contradicció i car la ment la concep amb la mateixa facilitat i claredat com si fos d'allò més ajustada a la realitat" (1994: p. 59-60).

Per discernir el criteri de veritat de les qüestions de fet cal aplicar el clàssic patró humià: la relació entre impressió i idea. És a dir, només és veritat allò que prové d'una impressió. A més, Hume assegura que tots els nostres raonaments sobre qüestions de fet es fonamenten en la relació de causa-efecte. Per exemple, afirma que "un home que trobés un rellotge o qualsevol altra cosa a una illa deserta, conclouria que alguna vegada hi havia hagut homes"; o bé que "el fet de sentir a les fosques una veu articulada i un discurs racional ens fa palesa la presència d'alguna persona"; per tant, conclou que "tots els nostres raonaments sobre els fets són de la mateixa natura" (1994: p. 60-61).

5. Crítica a la causalitat. La creença i el costum.

Amb els exemples anteriors hem vist que la relació causa-efecte es basa en un principi empíric. Això vol dir que entre la causa A (per exemple, un llumí encès en una pila de palla) i l'efecte B (la palla cremant) no hi ha una connexió necessària, sinó simplement la constatació d'una relació entre dos fenòmens (A i B). És cert que si hi afegim la memòria d'experiències passades, fins i tot podem arribar a anticipar l'efecte, però, malgrat això, Hume tampoc estarà disposat a establir un vincle necessari entre A i B. De fet, ho atribuirà a la creença, és a dir, al costum d'associar que empíricament –i no pas necessàriament– a un fenomen A en segueix un de B.

La crítica a la causalitat parteix de dues preguntes, que Hume ja es va formular de bell antuvi, al *Tractat*⁷:

1. *Per quina raó afirmem que és necessari que tota cosa l'existència de la qual té un principi ha de tenir també causa?*
2. *Quina és la naturalesa de la inferència que fem entre les suposades causes i efectes, i de la creença en virtut de la qual confiem en aquesta inferència?*

Sobre la primera qüestió, Hume rebutja rotundament la màxima filosòfica –extesa des dels temps dels presocràtics– segons la qual tot el que comença a existir ha de tenir una causa de la seva existència. Hume la nega perquè aplicant la seva teoria epistemològica, arriba a la conclusió que mai es podrà demostrar la necessitat d'una causa per a una nova existència “sense mostrar al mateix temps la impossibilitat que una cosa pugui començar a existir sense principi generatiu”. Per tant, afirma que “tota demostració que hagi estat presentada a favor de la necessitat d'una causa és falç i sofística”. Pel que fa a la segona qüestió, reitera que encara són més “frívols” els arguments que diuen que tot efecte ha de tenir una causa justament perquè això és implícit en la idea mateixa d'efecte. Segons ell, aquesta inferència és falsa, com també ho és la que sosté que sempre es pot anar a cercar la causa d'una causa, i així in infinitum. Hume recorda que “tots els raonaments concernents a causes i efectes han de derivar originàriament d'alguna impressió”.

Per tant, Hume aplica el mètode experimental a l'associació d'idees i conclou que només hi ha creences i que, a més, la causalitat no és racional, sinó que respon a

l'esmentat principi de la còpia: "Hom no descobreix les causes i els efectes per la raó, sinó per l'experiència", sentència, després d'il·lustrar-ho de la manera següent:

Adam, per molt que li suposéssim facultats racionals (...) no hagués pogut inferir de la fluïdesa i la transparència de l'aigua que el podria asfixiar, ni de la llum i el calor del foc que el podria consumir. Cap objecte revela mai, per les qualitats que apareixen als sentits, ni les causes que el produeixen ni els efectes que origina; tampoc la nostra raó, sense l'ajut de l'experiència, no treu cap inferència sobre l'existència real o les qüestions de fet (1994: p. 61).

Per Hume, doncs, sense experiències passades no podem establir les associacions presents. Però Hume va més enllà i adverteix que aquestes mateixes experiències tampoc es poden projectar en el futur, ja que no tenim impressions sobre el futur; en tot cas, i com a molt, podem creure –però mai afirmar– que el curs de la natura no canviarà i que el sol continuarà sortint cada dia, com el foc propagant-se en una pila de palla afectada per un llumí encès. Dels fets empírics no en podem induir generalitats, dirà Hume, que desmunta d'aquesta manera la inducció com a mètode científic; podem suposar, però mai tenir la certesa absoluta sobre fets que encara no han succeït. En d'altres paraules, no hi ha cap raó per aplicar al futur la nostra experiència del passat. Per tant, la causalitat procedeix del costum: no és cap llei interna necessària, sinó fruit de la successió temporal:

El costum, doncs, és el gran guia de la vida humana. Només aquest principi converteix en útil la nostra experiència i ens fa esperar, per a l'esdevenidor, un seguit de fets similars als que han aparegut en el passat. Sense la influència del costum desconèixeríem del tot qualsevol qüestió de fet, llevat de les immediatament presents a la memòria i als sentits (1994: p. 79).

6. Crítica a la substància. Una idea imaginada.

Si apliquem el principi de la còpia i el mecanisme psicològic del costum al concepte de substància (eterna, invariable i perfecta), descobrirem que aquesta idea està sota sospita, tal com ja avançàvem en l'apartat tres d'aquest mateix capítol. Hume dirà que com que no hem tingut mai la impressió d'una substància, aquest concepte no existeix: "No tenim idea perfecta de res que no sigui una percepció. Però una substància és quelcom totalment diferent d'una percepció. Llavors, no tenim cap idea de substància"

(1981: p. 376). D'aquesta manera, la definició cartesiana de substància –segons la qual és quelcom que pot existir per ell/a mateix/a– ja no té sentit.

Aplicant el raonament que nega la substància a la identitat personal, Hume aconsegueix fer una incisiva negació al jo, que serà un dels puntals de la seva crítica a Descartes:

Hi ha d'haver una impressió que doni origen a cada idea real. Però el jo o persona no és cap impressió, sinó allò a què se suposa que les nostres diferents impressions i idees tenen referència. Si hi ha alguna impressió que origini la idea del jo, aquesta impressió haurà de continuar essent invariablement idèntica al llarg de la nostra vida (...) Però no existeix cap impressió que sigui constant i invariable (...) per tant, la idea del jo no pot derivar de cap impressió. I, en conseqüència, no existeix tal idea (1981: p. 399).

És cèlebre –i molt entenedor– el símil humilià que compara el jo amb un teatre, i les impressions amb les diverses escenes que s'hi succeixen:

La ment és una espècie de teatre en el qual les diferents percepcions es presenten en forma successiva; passen, tornen a passar, s'esvaeixen i es barregen en una varietat infinitat de posicions i situacions (...) La comparació del teatre no ens ha de confondre: són solament les percepcions les que constitueixen la nostra ment, de manera que no tenim ni la noció més remota del lloc en què es representen aquestes escenes, ni tampoc dels materials de que estan compostes (1981: p. 401).

Així doncs, el que els racionalistes creien que era una substància, per a Hume no és res més que una connexió imaginativa d'impressions en l'espai i el temps. De fet, Hume culpa la imaginació que arribem a creure allò que no existeix, és a dir, que establim una connexió incorrecta entre les impressions: "Formar monstres i ajuntar figures i aparences incongruents no costa a la imaginació gaire més maldecaps que concebre els objectes més naturals i familiars" (1994: p. 50). Però assegura que aquesta pressumpta capacitat il·limitada de la imaginació no és res més que una falsa associació d'idees basada, lògicament, en l'experiència:

Malgrat que el nostre pensament sembla posseir aquesta llibertat sense límits, trobarem que (...) tot aquest poder creatiu de la ment no val més que la facultat de compondre, transposar, augmentar o fer disminuir els materials que subministren els nostres sentits i experiència. Quan pensem en una muntanya d'or, només hi apleguem dues idees coherents, or i muntanya, que coneixíem de bell antuvi (...) llur mescla i combinació pertanyen a la ment i al desig (1994: p. 51).

Segons el mateix principi, “la idea de Déu, en el sentit d’èsser infinitament bo, savi i intel·ligent, prové de la reflexió sobre la nostra pròpia ment i de l’augment, infinit, d’aquelles qualitats de bondat i saviesa” (1994: p. 51). És a dir, coneixem les impressions però imaginem les substàncies⁸.

7. L’emotivisme humià.

Si, com hem vist, la raó no s’erigeix com el principi del coneixement des del punt de vista teòric, encara menys serà la base del coneixement pràctic, és a dir, de la moral. La teoria ètica de Hume, coneguda com emotivisme, afirma que les actituds morals procedeixen de l’emoció i dels sentiments i que, per tant, no tenen una justificació racional. Ho explica a l’obra *Investigació sobre els principis de la moral* (1751), que va publicar tres anys més tard de la *Investigació sobre l’enteniment humà*.

De fet, Hume basa la seva filosofia moral en la naturalesa humana, continuant amb els mateixos arguments que ja havia aplicat a l’epistemologia, és a dir, a la primera *Investigació*. Com ja va passar amb l’associació d’idees, Hume també vol fonamentar l’ètica en el principi newtonià d’atracció entre els cossos⁹. Si en el cas de les idees parlàvem de la semblança, la contigüïtat i la causa-efecte, en el camp de l’ètica Hume utilitza el concepte de *simpatia* per defensar que el valor moral d’un acte dependrà del sentiment que provoqui en el subjecte i en els altres.

Aquesta simpatia no és racional ni té valor de veritat, sinó que és psicològica i té un valor emotiu: “El mèrit personal consisteix alhora en la possessió de qualitats anímiques útils i agradables a la mateixa persona o als altres”¹⁰. Pel que fa a les qualitats útils a nosaltres mateixos, Hume diu que “quan examinem una qualitat o un hàbit, sembla evident que si es mostra en algun sentit perjudicial a qui la posseeix (...) immediatament la blasmem i la considerem un defecte o imperfecció” (1994b: p. 125). Quant a les qualitats útils als altres, Hume afegeix que “les idees de felicitat, alegria, triomf, prosperitat, estan connectades amb els altres aspectes del seu caràcter [de la persona] i ens infonen un sentiment agradable de simpatia i humanitat” (1994b: p. 126).

En relació a les virtut socials, l'autor estableix la utilitat al capdamunt de l'escala de valors: "Sempre que s'enceta una discussió, en filosofia o en la vida corrent, sobre els límits del deure, la qüestió no es decideix amb certesa sense establir en un sentit o l'altre el veritable interès dels homes" (1994b: p. 68-69). La utilitat és una qüestió de fet i el seu desplegament depèn de la simpatia que inspire, tant des del punt de vista egoista com altruista.

Evidentment, aquest principi utilitarista està subjecte al mètode empíric, de manera que si l'experiència demostra que el virtual caràcter beneficiós d'una actitud no és tal, és necessari rectificar: "Tan bon punt una nova experiència (...) ens doni una noció més justa dels afers humans, abandonem la primera opinió i reajustem els límits del bé i el mal morals" (1994b: p. 69). Per tant, estem davant una ètica que s'adapta a la societat; els seus valors són variables, com ho eren les impressions. A més, queda clar que l'origen dels valors morals rau en el sentiment (d'humanitat i benevolència), que Hume inclou entre els principis de la naturalesa humana:

La utilitat no és més que una tendència a un cert fi; si el fi ens fos totalment indiferent, sentiríem la mateixa indiferència pels mitjans. És necessari, doncs, un sentiment que es manifesti per ell mateix i que ens faci preferir les tendències útils a les perjudicials. Aquest sentiment no pot ser altre que la simpatia per la felicitat dels homes i la indignació per la seva infelicitat (1994b: p. 181-182).

El component utilitarista i emotivista de l'ètica humiana es contraposa als fonaments morals de la seva època, fortament influïts per la teologia. No és casual, doncs, que a la *Investigació sobre els principis de la moral* eludeixi termes com la immortalitat de l'ànima o la divinitat. Tal com destaca l'estudiós Miquel Costa¹¹ a la Introducció de la traducció catalana d'aquesta obra:

L'ètica de Hume és potser el primer intent modern d'enfocar els principis morals prescindint, no ja de la teologia i la metafísica (que en això no seria el primer), sinó fins i tot de la disfressa teològica (...) amb la seva perspiciàcia característica, Hume desemmascara la maquinació dels teòlegs per absorbir la moral (1994b: p. 14).

8. Hume, el pare de l'escepticisme modern moderat.

Resulta força evident associar l'empirisme amb l'escepticisme, perquè tota la filosofia de Hume es dedica desmuntar l'edifici racional cartesià: així, segons aquest

filòsof britànic cal revisar el criteri de veritat, cal rebutjar les idees de substància i cal rebatre el principi de causalitat. La seva teoria del coneixement, doncs, critica les veritats absolutes i aposta per un món canviant.

No obstant, l'escepticisme humià és interessant en tant que enceta una línia moderada, que es basa en valorar, en positiu, els límits del coneixement humà. A la darrera secció de la *Investigació sobre l'enteniment humà* (la 12^a), l'autor contraposa el pirronisme¹², que és un escepticisme radical, al seu escepticisme moderat:

Un pirrònic no pot esperar que la seva filosofia influeixi d'una manera constant en la ment, o que si de cas la té, aquesta influència sigui beneficiosa a la societat. Ans al contrari: ha de reconèixer, si reconeix alguna cosa, que tota la vida humana ha d'acabar, si els seus principis prevalen universalment i assíduament. Tot discurs, tota acció cessarien de seguir, i els homes quedarien en una letàrgia completa, fins que les necessitats de la natura posessin fi a llur miserable existència (1994: p. 200).

En canvi, l'escepticisme humià respon a una reflexió antidogmàtica i de caràcter constructiu: "L'escèptic, doncs, ha de restar dins el seu àmbit propi, i ha d'ensenyar les objeccions filosòfiques que sorgeixin de les seves recerques més profundes" (1994: p. 199). És una actitud modesta i prudent al servei de l'experiència humana, una experiència que és limitada però que, segons ell, és l'única via que permet accedir al coneixement. En aquest sentit, Hume ensenya totes les cartes de què disposa, tot admetent la debilitat dels seus arguments. Per exemple, reconeix:

- *Que tota la nostra evidència a favor de qualsevol qüestió de fet deriva enterament de la relació causa-efecte.*
- *Que no tenim cap altra idea d'aquesta relació sinó la de dos objectes que han estat sovint conjuminats;*
- *Que no tenim cap argument per convèncer-nos que els objectes que en la nostra experiència han estat sovint conjuminats es conjuminaran igualment en d'altres casos i de la mateixa manera;*
- *I que només el costum o cert instint de la nostra naturalesa ens duen a aquesta inferència, costum o instint que (...) poden ésser fal·laços i enganyadors (1994: p. 199).*

Doncs bé, immediatament després d'explicar les regles del joc empíric, Hume fa la següent reflexió: "Mentre l'escèptic insisteixi en aquests assumptes, posa de manifest la seva força o, més aviat, de fet, la seva i la nostra debilitat".

Però Hume no només rebut el pirronisme, sinó que a més, en la mateixa secció, contraposa el seu escepticisme al que practica Descartes, que qualifica d'escepticisme antecedent a la investigació. És l'escepticisme que cerca el dubte en debades, “el primer pal en les rodes de l'error i el judici precipitat”. Segons Hume, “el dubte cartesià, si alguna criatura humana el pot assolir (i, evidentment, no pot pas), seria de totes passades incurable, i cap argument no podria dur-nos mai a un estat de seguretat i convicció sobre qualsevol tema” (1994: p. 190).

Així doncs, per Hume, tant el pirronisme com el cartesianisme són exageracions dogmàtiques que no poden ni tan sols ser considerades com a punt de partida per assolir el coneixement. Tot el corpus del pensament humà –tant epistemològic com el moral, com hem vist– són una clara mostra que el seu empirisme defuig les conclusions fanàtiques i aposta per un camí escèpticament moderat.

Notes:

1. Ferrater Mora, J. (1994): *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel. Volum 2, pàg. 920.
2. Les característiques generals de l'empirisme, que cito en aquest capítol, es poden trobar a qualsevol manual d'història de la filosofia. Veure, per exemple, Tejedor, C. (1999): *Història de la filosofia. Manual de Batxillerat d'Humanitats i Ciències Socials*. Barcelona: Cruïlla. Pàg. 194 i ss.
3. Bona part del contingut d'aquest llibre ja havia estat publicat al *Tractat de la naturalesa humana*. De fet, el 1775, en reedicions posteriors de *la Investigació sobre l'enteniment humà*, Hume va incloure un advertiment, on explica –per defensar-se dels seus contemporanis que el van criticar– que el *Tractat* era una obra juvenil i que a la *Investigació* hi havia esmenat els errors. Textualment diu: “D'ara endavant, l'autor desitja que només els treballs que segueixen puguin ser considerats com els que contenen els seus principis i sentiments filosòfics”. Hume, D. (1994): *Investigació sobre l'enteniment humà*. Barcelona: Laia. Pàg. 35.
4. *La Investigació sobre els principis de la moral* també té el seu precedent al *Tractat*, concretament al llibre tercer. Em referiré a aquesta obra a l'apartat setè d'aquest capítol, dedicat a la moral. Si bé l'ètica humiana està clarament relacionada amb el corpus filosòfic d'aquest empirista, considero que és a la primera *Investigació* on hi ha les claus del seu

projecte epistemològic. Per això tot aquest capítol, llevat de l'apartat setè, se centra en la *Investigació sobre l'enteniment humà*. També hi haurà algunes referències al *Tractat*, però només en els casos en què considero que l'explicació és més completa que en la primera *Investigació*.

5. Hume, D. (1994): *Investigació sobre l'enteniment humà*. Barcelona: Laia. Pàg. 49.
6. Aquesta distinció procedeix del filòsof racionalista G. W. Leibniz (1646-1716), que va distingir entre veritats de raó i veritats de fet. D'altra banda, la distinció també tindrà un clar paral·lelisme amb els judicis analítics i sintètics d'I. Kant (1724-1804). Veure la definició d'aquestes parelles de conceptes a: Ferrater Mora, J. (1994): *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel. Volum 3, pàg. 1.841 (Kant) i 1.931 (Leibniz).
7. Les dues preguntes i les corresponents respostes, que resumeixo en un paràgraf, es troben a: Hume, D. (1981): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional. Pàg. 181-189.
8. El pròxim capítol inclou un apartat dedicat a les tres substàncies cartesianes (Jo, Déu i Món) i a la crítica que en fa Hume.
9. Veure l'apartat 4 d'aquest mateix capítol.
10. Hume, D. (1994b): *Investigació sobre els principis de la moral*. Barcelona: Edicions 62. Pàg. 163.
11. Miquel Costa és l'editor i traductor de l'edició catalana publicada el 1994 per Edicions 62. (Veure nota anterior).
12. Veure l'apartat 3 del primer capítol, "El coneixement versus l'escepticisme", en què s'explica l'esceptisme de Pirró.

4. ANÀLISI COMPARATIVA DEL RACIONALISME CARTESIÀ I L'EMPIRISME HUMIÀ.

1. Racionalisme i empirisme: una mateixa pregunta amb dues respostes diferents.

1.1. Similituds entre les posicions epistemològiques de Descartes i Hume.

Hem vist al primer capítol que tant el racionalisme com l'empirisme beuen de la ciència moderna, però, a més, comparteixen un mateix bagatge cultural, que fa que tots dos corrents inaugurin la modernitat filosòfica. Cronològicament, Descartes és anterior a Hume i, de fet, l'empirista britànic no fa sinó reaccionar contra el racionalisme cartesià. Però aquestes diferències s'emmarquen dins un mateix projecte filosòfic. I és que, d'entrada, el racionalisme i l'empirisme parteixen de la mateixa pregunta: *Com coneix l'home?* Les diferències es troben en les seves respostes; cal remarcar, però, que coincideixen al punt de partida i que, per tant, malgrat les diferències, la seva línia de sortida els uneix.

Recapitulant, podem dir que la filosofia grega es preguntava per l'ésser en la seva dimensió més còsmica, mentre que la filosofia medieval va canalitzar aquest interrogant cap al coneixement de l'ésser diví. Amb Descartes i Hume es produeix un canvi en la formulació de la pregunta: l'objectiu ja no és esbrinar *què és l'ésser?*, ni molt menys –en el cas de Hume– *què és l'ésser diví?*, sinó *Com coneix l'ésser?* Queda clar que el protagonista deixa de ser l'ésser per convertir-se en el *coneixement* (concretament el coneixement humà, d'acord amb el model del renaixement). El canvi de pregunta des del què fins al com, doncs, marcarà tota la filosofia des del segle XVII en endavant.

Dèiem també en finalitzar el capítol dedicat a Descartes que amb aquest filòsof neix el subjectivisme modern. Aquesta és una de les influències que més quallarà en l'empirisme –que, no obstant, no deixarà de criticar-lo– i de fet, romandrà en tot el

pensament filosòfic posterior. L'autèntic coneixement només procedeix del subjecte: per a Descartes, a través de les idees innates universals, mentre que per a Hume, a través de l'experiència individual. Un mateix, els altres i/o el món només són possibles, és a dir, només poden existir, si algú els coneix. El jo és l'única font del coneixement, malgrat que per als empiristes sigui un jo provisional.

Una altra influència cartesiana en l'empirisme és l'acceptació de la regla de l'evidència¹. L'evidència, segons Descartes, és l'únic criteri de veritat, precepte que també assumirà Hume. La diferència està en el sentit que tots dos filòsofs atorguen a aquest concepte: per a Descartes, una idea clara i distinta és evident; per a Hume, només serà evident allò que coneguem a través de l'experiència.

Pel que fa a les divergències, com ja s'ha vist, la principal distinció entre el racionalisme i l'empirisme és la primacia de la raó o de l'experiència, respectivament, com a facultat cognoscitiva de l'home. En els tres següents apartats, desgranaré una altra gran diferència: les tres substàncies cartesianes (jo, Déu i el món) i la seva negació humiana.

1.2. De la substància cognoscent a un feix d'impressions.

Hume és antimentalista i antiinatista. Ho és perquè mai admetrà la preeminència dels continguts mentals per sobre dels continguts sensibles, i perquè mai acceptarà les idees innates per sobre de les impressions.

Recordem que les tres idees innates cartesianes són el jo, Déu i el món. Per a Descartes, el jo és la substància cognoscent:

Del fet mateix de tenir ocupat el pensament dubtant de la veritat de les altres coses, concloïa que era molt cert i evident que jo existia (...) vaig conèixer així que jo era una substància la naturalesa completa de la qual consisteix només a pensar².

A més, aquest jo és immaterial, és a dir, no necessita cap cos:

Per existir [el jo] no té necessitat de cap lloc ni depèn de cap cosa material; de manera que aquest jo, és a dir, l'ànima, per la qual sóc el que sóc, és completament diferent del cos (...) i encara que ell [el cos] no existís, ella [l'ànima] no deixaria de ser tot el que és (1983: p. 72).

Hume, en canvi, rebutja aquest jo permanent (i, per tant, el dualisme cos/ànima), perquè diu que no hi ha cap impressió que pugui perdurar en el temps, és a dir, que sigui immutable; el jo de Hume no és una substància, sinó un feix d'impressions. De fet, la pressumpta identitat és fruit de la imaginació, que fa que l'individu confongui aquesta successió d'impressions amb una substància. L'autoconeixement, segons Hume, procedeix de les impressions:

Sempre que penetro més íntimament en allò que n'anomeno jo mateix, topo en tot moment amb una o altra percepció particular, sigui de fred o calor, de llum o ombra, d'amor o odi, de dolor o plaer. Mai puc atrapar-me a mi mateix, en cap cas sense una percepció, i mai puc observar cap altra cosa que la percepció³.

Per a Hume, doncs, el jo és inaprehensible. Només hi ha impressions en curs, mai un posseïdor d'aquests impressions; en certa manera, la identitat personal està farcida de continguts d'experiències, però està mancada d'un continent:

Alguns filòsofs diuen que el que anomenem el nostre jo és quelcom del qual en tot moment en som íntimament conscients; que sentim la seva existència, i la seva continuïtat en l'existència, i que, més enllà de l'evidència d'una demostració, sabem amb certesa la seva perfecta identitat i simplicitat (...) Desgraciadament totes aquestes afirmacions són contràries a l'experiència (...) En efecte, de quina impressió podria derivar aquesta idea de jo? És impossible contestar a això sense arribar a una contradicció (1981: p. 397-399).

D'acord amb aquest argument, és a dir, després de demostrar que un mateix no és dipositari d'una identitat pròpia, aleshores afirma –tot i no poder-ho arribar a comprovar empíricament– que les altres persones tampoc en poden tenir:

Puc aventurar-me a afirmar que tots els altres éssers humans no són sinó un feix o col·lecció de percepcions diferents, que se succeeixen amb una rapidesa inconcebible i estan en perpetu flux i moviment (...) No existeix cap poder de l'ànima que permaneixi inalterable, ni tan sols un minut (1981: p. 400).

1.3. De la idea innata de Déu a la negació de la seva existència.

Pel que fa a la idea cartesiana de Déu⁴, és un ésser infinit i perfecte, motiu pel qual no pot ser producte del propi pensament. Com hem vist, Descartes en demostra racionalment l'existència i l'utilitza per fonamentar el coneixement humà:

He reconegut que hi ha un Déu, perquè al mateix temps he reconegut també que totes les coses depenen d'ell i que ell no és pas enganyador. Després d'això he jutjat que tot el que concebo clarament i distintament no pot deixar d'ésser veritable (...) I així reconec molt clarament que la certesa i la veritat de tota ciència depenen de l'únic coneixement del veritable Déu⁵.

Hume negarà no només la seva existència, sinó també que Déu pugui ser la causa del món. L'argument és sempre el mateix: no tenim cap impressió de Déu. Ho explica als *Diàlegs sobre la religió natural*⁶:

Es pretén que la deïtat és un ésser necessàriament existent; i es tracta d'explicar aquesta necessitat de la seva existència afirmant que si coneguéssim en la seva integritat la seva essència o naturalesa, ens adonaríem que li és tan impossible no existir com que dues vegades dos siguin quatre (...) però mai la ment pot ser obligada per la necessitat de suposar que algun objecte sempre continuï essent (...) així doncs, les paraules existència necessària no tenen sentit.

Com veiem, la negació de la necessarietat torna a encapçalcar la crítica. Així doncs, l'experiència no dona suficients proves per admetre l'existència de Déu: la idea d'una causa intel·ligent ha de ser, doncs, rebutjada.

1.4. De la *res extensa* al món percebut.

Finalment, quant a l'existència del món, Descartes admet que la realitat exterior podria ser una imaginació, però ràpidament detecta que el món té característiques clares i distintes que li permeten evidenciar que també és una substància. A la 6^a meditació hi exposa el procés de deducció de l'exterioritat material (extramental), que defineix com la *res extensa* o *substància extensa*. De fet, aquest procediment culmina el triple edifici cartesià aixecat prèviament amb les idees de jo i de Déu: és a dir, si jo penso objectes externs, i Déu –que és un ésser bo–, fa que rebí aquestes idees com a procedents de l'exterior, aleshores he d'admetre que hi ha una substància exterior a mi: “Déu no és pas enganyador i, per consegüent, no ha permès gens que hi pugui haver cap falsedat en les meves opinions”. La natura és, segons Descartes, “o Déu mateix, o bé l'ordre i la disposició que Déu ha establert en les coses creades”. I aquesta natura “m'ensenya que existeixen molts altres cossos al voltant del meu” (1995: p. 140-141).

Hume, en canvi, sosté que no es pot afirmar que hi hagi una realitat exterior a les nostres percepcions i encara menys que aquest món, o els objectes que hi percebem, sigui la causa de res: “L’escenari de l’univers està constantment canviant, i un objecte segueix un altre sense cap solució de continuïtat”⁷.

Pel que fa a la idea humiana d’existència externa (que seria l’homòloga a la de la *res extensa* cartesiana), l’empirista explica que és impossible concebre quelcom extern a les nostres impressions o idees més immediates:

Dirigim la nostra atenció fora de nosaltres tant com ens sigui possible: portem la nostra imaginació als cels; o als més extrems límits de l’univers: mai avançarem un sol pas fora de nosaltres mateixos, ni podrem concebre una altra existència que la de les percepcions manifestes (...) Aquest és l’univers de la imaginació (1981: p. 169).

2. La síntesi: el criticisme de Kant.

Immanuel Kant (1724-1804) s’inscriu en el corrent intel·lectual de la Il·lustració europea, un moviment que porta a les últimes conseqüències l’ideal renaixentista: és l’optimisme desenfrenat pel progrés de la humanitat i per l’emancipació de l’ésser humà. La Il·lustració genera un nou model de racionalitat, basat en la raó crítica i autònoma; representa, com molts autors sostenen, la majoria d’edat de l’home. En aquest context, Kant elabora un ambiciós projecte en què conceptualitza la universalitat de la filosofia. En aquest mateix capítol assenyalàvem que amb Descartes i Hume la història del pensament fa un tomb espectacular, perquè el filòsof passa de preguntar-se sobre l’ésser per incidir en el coneixement. Doncs bé, Kant sistematitza aquest gir, formulant quatre preguntes que, segons ell, són fonamentals per a l’home. Recordem-les: *Què puc conèixer?*; *Què he de fer?*; *Què puc esperar?*; i *Què és l’ésser humà?* La resposta a la primera la desenvolupa a la *Crítica de la raó pura* (1781), una densa obra on adopta una posició intermèdia entre el racionalisme i l’empirisme. És en aquest punt intermig, en aquesta síntesi, en què insistiré al llarg d’aquest apartat.

D’entrada, aquest posicionament conciliador s’explica d’una manera molt pedagògica a la novel·la sobre la història de la filosofia de J. Gaarder *El món de Sofia*⁸:

– (...) És important tenir en compte que Kant tenia un coneixement sòlid de la tradició filosòfica del passat. Coneixia el racionalisme de Descartes i l’empirisme de Hume (...). Recorda que els racionalistes creien que la base del coneixement humà és a la

consciència i que els empiristes pensaven que tot coneixement del món prové dels sentits (...).

– Amb quin dels dos estava d'acord Kant?

– Kant pensava que tant la percepció com la raó juguen un paper important en la nostra concepció del món. Però pensava que els racionalistes havien anat massa lluny en la importància que donaven a la raó, i els empiristes, en la importància que donaven als sentits.

– Si no em poses exemples, no entendre res.

– Com a punt de partida, Kant està d'acord amb Hume i els empiristes que tot el nostre coneixement del món prové de les nostres sensacions. Però (i en aquest punt està d'acord amb els racionalistes) en la nostra raó hi ha importants factors que determinen la manera que tenim de percebre el món al voltant nostre. En altres paraules: hi ha algunes condicions a la ment humana que contribueixen a formar el nostre coneixement del món.

Per Kant, el coneixement s'obté per mitjà de l'experiència i d'un pòsit de què disposa el subjecte cognoscent. L'ésser humà ubica tot allò que rep a través dels sentits per mitjà de l'espai i el temps, que són dues condicions *a priori* que fan possible l'experiència. Mentre les sensacions són matèria, considera que l'espai i el temps són formes (concretament formes intuïtives); la síntesi de matèria i forma dóna lloc al fenomen, que és l'objecte de la nostra experiència, és a dir, l'ordenació de les sensacions en l'espai i el temps.

L'altra facultat del coneixement, a banda de la sensibilitat, és l'enteniment, que és la que permet pensar els objectes percebuts, és a dir, els fenòmens. Segons Kant, quan l'home pensa, associa un fenomen a un concepte, que pot ser *a priori* o *a posteriori*: els segons són conceptes empírics, mentre que els primers són categories o estructures del pensament. Finalment, la raó és la facultat suprema que unifica tot el coneixement⁹.

És evident, doncs, que Kant fa un esforç de síntesi entre la tradició racionalista i empirista. Tot seguit reproduïxo diversos fragments de la seva principal obra, la *Crítica de la raó pura*¹⁰, per destacar els principals aspectes que manté de tots dos corrents.

□ *No a la tabula rasa: hi ha coneixement independent de tota experiència.*

Un dels objectius de Kant és demostrar que l'ésser humà disposa d'uns coneixements independents de l'experiència. La consciència de l'home no és una simple *tabula rasa* que rep passivament les sensacions de l'exterior, tal com deia

Hume; de fet, la base de la filosofia kantiana és l'aposta per un coneixement compost entre allò que rebem a través de les impressions sensibles i el que produïm per mitjà de la facultat cognoscent:

Tot i que el nostre coneixement comença amb l'experiència, no per això tot el coneixement procedeix de l'experiència (...) Entenem, doncs, per coneixement a priori el que és absolutament independent de tota experiència, no el que és independent d'aquesta o aquella experiència. Al coneixement a priori hi oposem el coneixement empíric, el que només és possible a posteriori, és a dir, mitjançant l'experiència¹¹.

- **Sí al principi de causalitat: la relació causa-efecte és un concepte pur de l'enteniment**

Hume sostenia que la causalitat no és demostrable, sinó que únicament podem atribuir al costum la successió entre A i B. Kant, en canvi, assegura que el que Hume considera indemostrable a través de l'experiència és, de fet, un atribut de la raó humana. Per Kant, la llei de la causalitat no només existeix sinó que a més, és un concepte pur, no empíric, que es troba en l'enteniment:

Amb la mera percepció queda sense determinar quina és la relació objectiva dels fenòmens que se succeeixen els uns als altres (...) Un concepte que porti implícita la necessitat d'unitat sintètica [entre aquests fenòmens] no pot ser més que un concepte pur de l'enteniment, un concepte que no es troba en la percepció i que és, en aquest cas, el concepte de la relació de causa i efecte (...) Conseqüentment, la mateixa experiència, és a dir, el coneixement empíric dels fenòmens, només és possible gràcies al fet que sotmetem aquesta successió i, per tant, tot canvi, a la llei de la causalitat (1998: p. 221-222).

- **Sí al món extern, però no al coneixement d'aquest en ell mateix: coneixem el món tal com se'ns apareix**

Kant distingeix entre la cosa en si (*das Ding an sich*) i la cosa per a mi, és a dir, per al subjecte que la coneix (*das Ding für mich*). En d'altres paraules, mai podrem conèixer amb seguretat com són les coses en elles mateixes, ja que només podem saber com se'ns apareixen, o sigui, a través dels fenòmens. Aquesta reflexió és més humana que no pas cartesiana. De fet, Kant refuta l'idealisme de Descartes perquè aquest parteix del dubte que existeixi res fora de la nostra consciència:

Aquest idealisme (...) és propi d'un pensament filosòfic rigorós, com aquell que no admet un judici definitiu mentre no s'ha trobat una prova suficient. La prova requerida ha de mostrar que tenim una experiència de les coses externes i que no és simple imaginació. Això només pot ocórrer quan puguem demostrar que la nostra mateixa experiència interna –indubtable per a Descartes– únicament és possible si suposem l'experiència externa (1998: p. 246-247).

- **Sí a l'autoconeixement però no del jo en sí: només coneixem el jo com a fenomen**

La distinció kantiana entre la *cosa en sí* i *tal com és coneguda* també és aplicable al propi jo. Així, cal esbrinar si l'autoconeixement és del jo *com a cosa en sí* o bé del jo *com a fenomen*. D'acord amb el que s'ha vist de la filosofia crítica de Kant, el primer cas es presenta com un coneixement incognoscible, de manera que es decanta pel segon. No obstant, admet que hi ha una paradoxa ja que, per una banda, coneixem un objecte (en sentit intern) però per l'altra, aquest objecte conegut no és un jo en ell mateix:

Hi ha una paradoxa (...) segons la qual la consciència se'ns presenta tal com ens manifestem a nosaltres mateixos, no tal com som en nosaltres mateixos. En efecte, nosaltres només ens intuïm segons som afectats interiorment, cosa que sembla contradictòria, ja que llavors nosaltres hauríem de comportar-nos com pacients respecte a nosaltres mateixos (1998: p. 167).

Kant resol aquesta paradoxa sotmetent el jo al mateix sedàs que passa la resta d'objectes coneguts per ell mateix com a subjecte:

De la mateixa manera que per conèixer un objecte diferent de mi necessito, a més del pensament d'un objecte en general (en la categoria), una intuïció amb la qual pugui determinar aquest concepte general, així també necessito conèixer-me a mi mateix, a més de la meua consciència o a més de pensar-me a jo mateix, una intuïció amb la qual determinar aquest pensament. Existeixo com a intel·ligència que és conscient només de la seva facultat de combinació, però sotmesa (...) a una condició restrictiva. (...) La restricció consisteix en el fet que la intel·ligència només pot fer intuïble aquesta combinació d'acord amb relacions temporals que es troben completament fora dels conceptes de l'enteniment (1998: p. 170-171).

□ **Sí a l'existència de Déu, però no a la seva demostració.**

Kant va rebutjar, com Hume, la demostració cartesiana de l'existència de Déu. Segons ell, ni l'enteniment, ni l'experiència, ni la raó permeten argumentar aquesta existència:

El concepte transcendental de Déu (...) és, doncs, deïsta. És a dir, la raó no indica ni tan sols la validesa objectiva d'aquest concepte, sinó simplement ens dóna la idea d'alguna cosa que serveix de base a la suprema i necessària unitat de tota realitat empírica i que només podem representar-nos per analogia amb una substància real que sigui, conforme a les lleis de la raó, la causa de totes les coses. Així és com se'ns presenta aquesta cosa si volem percebre-la com un ésser particular (1998: p. 550).

Ara bé, Kant atribueix a la fe la creença de l'existència en Déu, que considera imprescindible des del punt de vista de la moral (raó pràctica). Segons ell, l'existència de Déu, la immortalitat de l'ànima i la llibertat constitueixen els postulats de la raó pràctica. Amb aquest nou ordre moral, Kant uneix les dimensions ètica i religiosa i les engloba dins aquesta raó pràctica, estretament vinculada a la raó teòrica:

Hem de confessar que la doctrina de l'existència de Déu pertany a la creença doctrinal (...) La convicció [que Déu existeix] no és una certesa lògica, sinó moral. (...) Donat que el precepte moral és, a la vegada, la meva màxima –tal com la raó ordena que sigui–, creuré indefectiblement en l'existència de Déu i en una vida futura (1998: p. 643-644).

Més enllà d'aquests fragments –amb què únicament pretenia exposar amb claredat la influència cartesiana i humiana en Kant–, la teoria kantiana del coneixement provoca un punt d'inflexió en l'epistemologia posterior. Molts autors comparen la revolució copernicana amb la revolució kantiana, ja que en tots dos casos el gir respecte a les tesis anteriors és espectacular. A partir de Kant, conèixer esdevindrà un procés actiu d'estructuració de la subjectivitat.

Notes:

1. Veure capítol segon, apartat tercer. També em remeto a l'inici de la 3^a meditació: "Per tant, em sembla que ja puc establir com a regla general que totes les coses que concebem força clarament i amb força distinció, són totes veritables". A: Descartes, R. (1995): *Meditacions metafísiques*. Barcelona: Edicions de 1984. Pàg. 97-98.
2. Descartes, R. (1983): *Discurso del método*. Barcelona: Orbis. Pàg. 72.
3. Hume, D. (1981): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional. Pàg. 399.
4. Veure capítol segon, apartat cinquè.
5. Descartes, R. (1995): *Meditacions metafísiques*. Barcelona: Edicions de 1984. Pàg. 131-132.
6. Hume, D. (1999): *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Alianza Editorial. Pàg. 114. L'obra va ser escrita el 1751 però, a causa de la previsible polèmica, no van veure la llum fins al 1779, tres anys després de la seva mort. Hume hi analitza i rebutja els arguments teològics tradicionals.
7. Hume, D. (1994): *Investigació sobre l'enteniment humà*. Barcelona: Laia. Pàg. 101.
8. Gaarder, J. (1996): *El món de Sofia. Novel·la sobre la història de la filosofia*. Barcelona: Empúries. Pàg. 312. La novel·la explica pedagògicament la història del pensament filosòfic occidental a través del diàleg d'un professor de filosofia i una nena, Sofia. M'he permès la llicència d'incorporar-la al treball malgrat ser conscient que és una novel·la i no un manual, però d'aquesta manera crec que dono un respir al lector (cal recordar que aquest projecte va adreçat a joves).
9. Kant és un dels filòsofs més complicats de la modernitat. Com que no és un dels dos protagonistes del treball (Descartes i Hume), he intentat fer una síntesi molt breu –quasi esquemàtica– del seu pensament. Les característiques bàsiques del seu projecte filosòfic, que es troben a qualsevol manual, les he extret de: Terricabras, J.M. (1998): *Història del pensament filosòfic i científic II*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC), Mòdul 2, pàg. 28-38; i de Tejedor, C. (1999): *Història de la filosofia. Manual de Batxillerat d'Humanitats i Ciències socials*. Barcelona: Cruïlla. Pàg. 232-248.
10. Kant va publicar la *Crítica de la raó pura* (1781), després de deu anys de dedicació a l'estudi de la metafísica. L'obra no va ser massa ben entesa i dos anys més tard va publicar-ne un breu resum, sota el títol *Prolegòmens* a qualsevol metafísica futura que es vulgui presentar com a ciència. L'any 1878 va aparèixer la segona edició de la *Crítica*, en què Kant va intentar aclarir els punts més foscos de la primera.
11. Kant, I. (1998): *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara. Pàg. 42-43.

5. DESCARTES I HUME EN LA CONTEMPORANEÏTAT.

L'empremta del pensament de Descartes i Hume, especialment passat pel sedàs de Kant, ha marcat tota la filosofia posterior. Les adscripcions i/o confrontacions al racionalisme i a l'empirisme –o a determinats aspectes de tots dos corrents– han estat múltiples i variades i s'han desenvolupat des del segle XVII fins a l'actualitat. Aquest capítol pretén oferir una petita panoràmica de la influència d'aquests dos grans pensadors en la filosofia de segle XX. Aquesta el·lipsi temporal (segles XVIII i XIX) respon a la necessitat de mostrar la contemporaneïtat de Descartes i Hume, tot i que és evident que la seva influència ha estat contínua al llarg dels temps. En aquest capítol, doncs, es connecta el seu discurs amb el de sis grans pensadors contemporanis: Bertran Russell, Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl, Sigmund Freud, Martin Heidegger i William James¹.

1. L'empirisme limitat de Bertran Russell.

A l'obra *Els problemes de la filosofia* (1912), el filòsof gal·lès Bertran Russell (1872-1970) passa comptes de les principals preocupacions que nodreixen la reflexió epistemològica a principis del segle XX. Russell hi exposa els pros i els contres tant del racionalisme com de l'empirisme, si bé es posiciona més a favor d'aquest últim, tot i admetre els apriorismes d'arrel cartesiana. D'entrada, Russell dóna la raó a Descartes quan admet que hi ha principis que són evidents per ells mateixos, és a dir que són independents de l'experiència. Són els principis lògics, del tipus *el que és, és* (principi d'identitat); o *res pot al mateix temps, ser i no ser* (principi de contradicció):

Els principis lògics ens són coneguts i no poden ser alhora provats per l'experiència, perquè tota prova els suposa. Per tant, en aquest punt, que era el més important de la controvèrsia [entre els racionalistes i els empiristes], els racionalistes tenien la raó².

La naturalesa d'aquests principis recorda les idees innates de Descartes, però Russell no admet aquest concepte: “Seria evidentment absurd suposar que hi ha principis innats, en el sentit que tots els nens naixessin amb el coneixement de

tot el que els homes saben” (1986: p. 70). Potser és simplement una qüestió terminològica, però l'autor prefereix el terme *a priori*, –que té menys implicacions cartesianes–, per definir aquest tipus de coneixement:

Tot i admetre que tot coneixement és suscitat i causat per l'experiència, sostindrem, no obstant, que algun coneixement és apriorístic, en el sentit que l'experiència que ens fa pensar en aquest coneixement no és suficient per provar-lo, sinó que aquesta simplement dirigeix la nostra atenció de tal manera que veiem la veritat d'aquest coneixement sense una prova experimental (1986: p. 70).

Malgrat acceptar l'existència de principis apriorístics, Russell continua atorgant un paper fonamental a l'experiència. El seu argument és clar: tot i que hi hagi un coneixement del qual no en tinguem una experiència directa, d'alguna manera o altra aquest coneixement hi ha d'estar vinculat, encara que sigui a través de relacions llunyanes. Al llibre posa l'exemple del coneixement segons el qual l'emperador de Rússia va existir. Aquest coneixement deriva dels testimonis que van veure'l directament, és a dir, que hi van tenir contacte a través de l'experiència, tot i que nosaltres avui en dia no puguem comprovar-ho empíricament, sinó tan sols per mitjà de llibres històrics. Segons això, “l'abast i la importància dels principis *a priori* són estrictament limitats”, en paraules de Russell, que afegeix que “tot coneixement referent a alguna cosa que existeix ha de dependre, en part, de l'experiència” (1986: p. 71). És a dir, el coneixement immediat s'obté a través de l'experiència, i el que no n'és, requereix tant de principis *a priori* com de l'experiència indirecta. Aleshores, què passa amb el coneixement exclusivament *a priori*? Doncs que, segons Russell, es limita a “donar-nos connexions entre les coses que existeixen o poden existir, però no ens dóna l'existència actual” (1986: p. 71). Per exemple, $2+2=4$; és a dir, la matemàtica és pura apriorística.

Cal destacar que la diferència entre les proposicions *a priori* i les proposicions empíriques també permet dilucidar la històrica controvèrsia sobre la validesa de la deducció (racionalisme) i la inducció (empirisme). Russell estableix que el raonament deductiu s'aplica a les proposicions *a priori* (com l'esmentada $2+2=4$), mentre que per a proposicions empíriques, del tipus *tots els homes són mortals*, el raonament inductiu és “sempre teòricament preferible i garanteix una major confiança en la veritat de la conclusió, ja que les generalitzacions empíriques són més incertes que els seus casos particulars” (1986: p. 74). És evident que no es podrà demostrar mai empíricament i al

cent per cent la generalització segons la qual *tots els homes són mortals*, mentre que sí que són demostrables les defuncions concretes.

2. Wittgenstein o el rebuig de la concepció cartesiana de la ment.

El projecte filosòfic de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) introdueix el llenguatge dins el problema del coneixement. Segons ell, tot coneixement ha de poder ser expressat lingüísticament fins al punt que els límits del llenguatge estipulen els límits del nostre món. En Wittgenstein, el sentit del coneixement és de fora cap a dins, en un clar rebuig de la concepció cartesiana de la ment, en què el coneixement evolucionava de dins cap a l'exterior. El *Tractatus lógico-philosophicus* (1921) i les *Investigacions filosòfiques* (1953) són les dues grans obres de Wittgenstein on queda palesa la seva preocupació pel llenguatge des del punt de vista epistemològic i on exposa la crítica més àcida a la doctrina cartesiana de la introspecció. Pel que fa al llenguatge, sosté que només la pràctica lingüística atorga significat a les paraules; la crítica al cartesianisme parteix de la mateixa base: l'acord entre els homes en relació a determinats judicis estipula uns límits que ningú –ni tan sols des del punt de vista introspectiu– pot traspasar.

En Descartes, una proposició de tipus psicològic, enunciativa en primera persona, era absolutament infal·lible. Efectivament, aquest filòsof tenia la certesa que els nostres propis estats mentals, com ara el dolor o el desig, es trobaven en la base del coneixement. Per ell, qualsevol tipus d'enunciat referent al coneixement dels objectes externs o al coneixement d'altres subjectes no podia ser tan clar i evident com el coneixement de la pròpia ment. Això és precisament el que Wittgenstein no pot acceptar: l'hermetisme introspectiu de les descripcions mentals. Per Wittgenstein, el subjecte pren consciència dels continguts intencionals a través del contacte amb el món, és a dir, mitjançant l'acció –comunicada a través del llenguatge– i no pas la introspecció:

En quin sentit no és la meua mà que sent dolor, sino jo, a la mà? Quin tipus de qüestió disputada és aquesta: és el cos el que sent dolors? Com s'ha de decidir? Com s'al·lega que no és el cos? Doncs així, més o menys: si algú té dolor a la mà, la mà no ho diu pas (fora que ho escrigui) i no es consola pas la mà sinó el sofrent (...) La representació

mental del dolor no és cap imatge, i aquesta representació mental tampoc no és substituïble, en el joc del llenguatge, per res del que nosaltres en diríem una imatge³.

Però és davant el dubte escèptic, on Wittgenstein es mostra contundent: “Qui volgués dubtar de tot no arribaria ni tan sols a dubtar. El joc mateix del dubte pressuposa ja la certesa”⁴. A més, segons ell, el dubte ha de tenir un fonament comú, de manera que pugui ser compartit; si no n’és, deixa de ser un dubte epistemològic:

El dubte té algunes manifestacions característiques, però aquestes són característiques en algunes circumstàncies. Si algú digués que dubta de l’existència de les seves mans, observant-les constantment des de tots els angles, cercant de convèncer-se que no es tracta d’un miratge ni de res semblant, no estaríem segurs de si hem d’anomenar això un dubte. Podríem descriure la seva manera de comportar-se com una de semblant a un dubte, però el seu joc no seria el nostre (1983b: p. 115).

En definitiva, Wittgenstein té molt clar que hi ha coses de les quals no es pot dubtar o, expressant-lo en la seva terminologia, que hi ha proposicions que no es poden qüestionar: “Per què no m’asseguro que encara tinc dos peus quan vull aixecarme de la cadira? No hi ha un perquè. Simplement, no ho faig. Així actuo” (1983b: p. 85). O bé: “Si algú em digués que dubta de tenir un cos, el prendria per boig. No sabia, però, què voldria dir convèncer-lo que en tenia. I si li hagués dit alguna cosa, i si això hagués eliminat el dubte, no sabia com ni per què” (1983b: p. 115).

Una altra diferència entre l’epistemologia de Wittgenstein i de Descartes té a veure amb la naturalesa dels fonaments del coneixement. Per Descartes, la base del coneixement era introspectiva; per Wittgenstein, el coneixement està format per diversos sistemes, que s’expressen lingüísticament amb proposicions personals, matemàtiques, relatives a objectes físics o als records, entre d’altres. Tot plegat és una miscel·lània, en paraules del filòsof Oswald Hanfling, que afegeix que “les proposicions de Wittgenstein no tenen la permanència característica de les tradicionals” (1983b: p. 13)⁵. Efectivament, cal recordar que la metàfora que resumeix la teoria de coneixement de Wittgenstein és la del llit d’un riu, en què els nostres coneixements més sòlids (els que més o menys romanen al llit) i els més transitoris (els que flueixen riu avall) es combinen i modifiquen mútuament. L’expressió lingüística d’aquesta teoria la formula així:

Podríem imaginar que algunes proposicions que tenen la forma de les proposicions empíriques se solidifiquen i funcionen com un conducte per a les proposicions

empíriques no solidificades, fluents; i que aquesta relació canvia amb el temps, de manera que les proposicions fluents se solidifiquessin i les sòlides es fluidifiquessin (1983b: p. 67).

A més, l'experiència demostra que hi ha proposicions que actualment ens semblen permanents que amb el temps deixen de ser-ho. Aquest és el cas de la proposició *cap home no ha estat a la Lluna*. Wittgenstein ho certificava en uns moments en què efectivament això era cert. Ara, però, no ho seria. Wittgenstein, però, vincula l'evolució del coneixement a les creences que hem après: "El que creiem depèn del que hem après. Tots creiem que és impossible d'arribar a la lluna; hi pot haver gent, però, que cregui que és possible i que un dia o un altre ocorrerà" (1983b: p. 123).

Un últim apunt: en contra dels empiristes, Wittgenstein també rebutja la tesi segons la qual l'acumulació d'experiències sensorials construeix la totalitat del nostre coneixement. Per ell, partim d'una base compartida, d'unes creences que és millor no qüestionar i de l'acceptació de certs patrons: "Que la Terra existeix és, primer de tot, un fragment de la imatge global que constitueix el punt de partida de la meua creença" (1983b: p. 101).

3. La fenomenologia de Husserl o la recuperació del subjecte.

El filòsof moravià Edmund Husserl (1859-1938) és el màxim exponent de la fenomenologia, un corrent que recull l'herència cartesiana i kantiana de coneixement per reconduir la filosofia per la via segura i universal de la ciència. Husserl, però, topa amb un imperialisme científic que rebutja la subjectivitat i, per tant, que està allunyat de totes les disciplines de l'esperit. El seu objectiu és ensamblar la ciència a l'existència, el subjecte (consciència) a l'objecte (fenomen); en d'altres paraules, tornar a recuperar el subjecte cognoscent. La consciència és la protagonista de la fenomenologia, ja que és el mirall en el qual es reflecteixen els fenòmens. Així doncs, l'objecte de la consciència és el fenomen. I, en aquest sentit, Husserl s'inspira en la perspectiva cartesiana, ja que sosté que l'única realitat inqüestionable són els pensaments, és a dir, els fenòmens que apareixen a la nostra ment. L'historiador de la

filosofia Christian Delacampagne vincula clarament la fenomenologia al projecte cartesià:

Difícilment es pot negar que l'empresa fenomenològica se situï, malgrat la seva singularitat, com a descendent directa del kantisme i, més encara, del cartesianisme. No va ser Descartes el primer a situar el fonament de tota ciència en l'experiència de la consciència com a pensament pur (res cogitans)? (...) Husserl, com Kant i com Descartes, decideix vincular el saber en el subjecte. Com Descartes, però contra Kant, confereix a l'evidència l'exorbitant poder de dir la veritat⁶.

A més, cal destacar que Husserl s'allunya de l'empirisme quan assenyala que els fenòmens no s'han de confondre amb experiències i sensacions individuals. Si bé és cert que la fenomenologia recupera la subjectivitat, ho fa en el marc d'un projecte que cerca la universalitat del coneixement; per ell, les estructures de la consciència són universals, idèntiques per a tots els subjectes pensants; no hi ha lloc, per tant, per a les vivències singulars, les que reivindicava l'empirisme humià. Des del punt de vista de la fenomenologia, el jo individual, històric i circumstancial és rebutjat com a objecte d'estudi científic. L'únic que interessa a Husserl és el subjecte universal transcendental. En relació a això, Husserl sosté que la crítica que Hume fa a la teoria de les substàncies abstractes i universals no té fonament; segons ell, Hume s'aboca inevitablement al psicologisme i l'escepticisme:

Per una banda, qualifiquem d'error extrem la manera com Hume tracta l'abstracció i, per l'altra, concedim a aquest gran pensador la glòria d'haver obert el camí a la teoria psicologista de l'abstracció. Extrem error és la teoria de Hume en sentit lògic i epistemològic, perquè en aquest sentit el que importa és investigar de manera purament fenomenològica els resultats cognoscitius, considerar els actes mentals en el que són per ells mateixos, per tal de clarificar els conceptes fonamentals del coneixement⁷.

Amb tot, a la darrera etapa de la seva vida –a les *Meditacions cartesianes* (1931)–, Husserl també s'allunya de Descartes, en decantar-se cap a un cert idealisme transcendental. La clau d'aquest distanciament està en la introducció del dubte existencial, que obre alguna esquerda a l'edifici cartesià. Husserl, per exemple, es mostra indiferent davant la possibilitat que realment el món no existís (recordem que per a Descartes el món és una idea innata). L'estudiós de la filosofia Gilbert Hottois resumeix així el seu posicionament:

Des del punt de vista epistemològic, només és autènticament real i veritable allò que s'apareix a un subjecte conscient que al mateix temps s'apareix sempre també a ell mateix. D'aquest postulat que identifica ser, aparèixer i consciència, es passa

naturalment a la tesi idealista segons la qual és en definitiva el subjecte qui constitueix el món (...) Significa això que el món físic no existeixi? Sí i no. Pot ser que existeixi, però en tant que realitat material, particular, en termes fenomenològics no és interessant⁸.

4. La psicoanàlisi de Freud: el subconscient versus la consciència cartesiana.

El neuròleg i psiquiatre austríac Sigmund Freud (1856-1939) és un cèlebre anticartesiana. La psicoanàlisi desmunta l'aparell cognoscitiu de Descartes, en postular l'existència d'un inconscient que intervé en l'activitat de pensament. Però què és per a Freud l'inconscient?: "Anomenem inconscient un procés psíquic l'existència del qual hem d'acceptar més o menys perquè la deduïm dels seus efectes, però del qual no sabem res"⁹. A més, Freud sempre va tenir una base empírica, segons la qual només admetia allò experimentable: la novetat del seu mètode rau en el fet que no es tracta d'observacions físiques, sinó simbòliques:

El pensament inconscient del somni és un símbol (...) Els símbols són traduccions constants (...) en certes circumstàncies ens permeten d'interpretar un somni sense preguntar al somniador, el qual de tota manera desconeix el simbolisme (...) L'art de simbolitzar no és exclusivament peculiar o una característica del somni i tampoc fou descobert en absolut per la psicoanàlisi, malgrat que aquesta no és pobra en descobertes sorprenents¹⁰.

Segons la psicoanàlisi freudiana, el *jo* i la *consciència* –pal de paller de l'epistemologia cartesiana–, tan sols representen una petita part de la realitat psíquica de l'individu, on també hi conviuen el *superjo* (instància normativa) i l'*allò* (responsable de les pulsions). El superjo "representa els requeriments de la moralitat, i amb una ullada copsem que el nostre sentiment de culpa és l'expressió de la tibantor entre el jo i el superjo" (1986: p. 252). Pel que fa a la pulsio de l'allò, Freud la compara a l'estímul, tot i que "una pulsio es diferencia d'un estímul extern perquè prové de fonts d'estímul situades a l'interior del cos, actua com una força constant i la persona no se'n pot sostreure amb la fugida" (1986: p. 281). El jo conscient, doncs, es constitueix interaccionant amb la realitat externa, però condicionat pel superjo i per l'allò. "Això vol dir que la persona ignora els seus continguts i necessita unes despeses d'esforç per a fer-los conscients. És cert que jo i conscient, reprimat i inconscient, no coincideixen" (1986: p. 260).

És evident que els conceptes de la psicoanàlisi representen un trencament amb la concepció clàssica de la ment. En Descartes, el jo funcionava correctament perquè es guiava per la raó; el subjecte racional era autònom i lliure. En canvi, hem vist que en Freud l'inconscient és una activitat psíquica que emergeix sense que el jo en tingui coneixement i sense que tampoc la pugui arribar a controlar. A més, recordem que Descartes identificava el subjecte amb el jo pensant conscient. L'autoconeixement d'aquest subjecte no necessitava ser verificat empíricament, sinó que es basava en la introspecció a priori. En Freud, en canvi:

El jo es pot prendre com a objecte a ell mateix, tractar-se com tracta els altres objectes, observar-se, criticar-se, i qui sap quantes coses més pot emprendre amb ell mateix. Per això, una part del jo s'enfronta a la resta. Per tant, el jo és clivellable i es clivella durant algunes de les funcions que realitza (1986: p. 250).

La psicoanàlisi és empirista (per molt remotes que siguin les experiències en les quals es basa), mentre que l'epistemologia clàssica és idealista (el seu referent és el jo com a substància universal). En qualsevol cas, alguns corrents interdisciplinars del segle XX han demostrat que no és incompatible integrar la psicoanàlisi, com a mètode, a l'estudi de la ment.

5. L'existencialisme de Heidegger o l'ésser temporal en el món.

El filòsof alemany Martin Heidegger (1889-1976), deixeble de Husserl, es planteja obertament a *L'Ésser i el temps* (1927) la qüestió ontològica de l'ésser: *Què és l'ésser?* Per a Descartes, l'ésser humà és una *res cogitans* (substància pensant) a partir de la qual existia la realitat exterior. Heidegger, en canvi, sosté que l'ésser humà no es pot desprendre del món, ja que és el *ser-aquí*: per a ell, ser és *ser-al-món*. Plantejar-se l'existència o no del món no té sentit, perquè aquest espai és intrínsec a l'home. L'home heideggerià és un ésser espacial, que interacciona amb els altres; és, també, un *ésser-amb-els-altres*. Però fonamentalment és un ésser temporal, i aquesta temporalitat, que se sap finita, el converteix en un ésser històric. La història no és la successió d'una sèrie d'esdeveniments en els quals s'inscriu l'existència humana: l'existència humana mateixa és la historicitat.

Per Heidegger, des dels inicis, la filosofia occidental ha errat en confondre dos conceptes metafísics: l'èsser i l'ens. L'èsser és la propietat comuna de l'ens, mentre que l'ens és la concreció, la cosa que és. Plató va identificar l'èsser amb els ens transcendents (les idees) i Descartes, malgrat el gir subjectivista, va continuar aquesta reducció platònica: el subjecte és l'ens suprem. Heidegger insisteix que l'ens necessita un sentit, és a dir, que s'ha de manifestar a través de l'existència: l'èsser fa que l'ens sigui. L'ens en sí no es distingible: "Tots els ens posseeixen rigorosament el mateix valor. Qualsevol elefant de no importa quina selva de l'Índia té tant ens com un procés químic de combustió qualsevol que pugui produir-se al planeta Mart"¹¹.

Per tant, l'ens no té peculiaritat, ni singularitat, ni està ubicat en el temps i l'espai. Només l'existència li atorga aquest caràcter i l'omple d'aquests valors. Així, l'ens com a ésser humà no significa res dins la immensitat de l'espai i el temps còsmic; és un minúscul granet de sorra, tal com diu Heidegger: "No hi ha cap raó legítima per atorgar rellevància, dins de l'ens en la seva totalitat, precisament a aquest ens anomenat ésser humà i al qual, ocasionalment, pertanyem nosaltres mateixos" (1999: p. 14).

És evident que el pensament heideggerià s'inscriu dins l'existencialisme, i de fet, molts estudiosos sostenen que el seu mèrit rau en saber contextualitzar la pregunta sobre l'èsser en uns dels moments més tràgics de la història contemporània d'occident (el període d'entreguerres). Heidegger concep l'existència com la manera genuïnament humana de manifestar-se –una pedra és, però l'home existeix– però cal advertir que, a diferència de la metafísica clàssica, vincula aquesta existència a un temporalitat i historicitat determinats. En definitiva, Heidegger reivindica la restauració de la puresa de l'èsser, que des de Plató i passant per Descartes, s'havia anat omplint de continguts que, segons ell, no li eren pertinents.

6. L'empirisme pragmatista de William James.

William James (1842-1910) és –junt amb Charles Peirce i John Dewey– un dels màxims promotors del pragmatisme, un corrent específicament nordamericà caracteritzat per un empirisme pràctic en tots els àmbits disciplinars, des de la ciència

fins a l'economia passant per la religió. Des del punt de vista filosòfic, representa un trencament amb la visió teòrica clàssica, aquella que ho jutjava tot *a priori*. El pragmatisme es basa en l'experiència i tan sols recull l'herència cartesiana des d'un punt de vista formal, és a dir del mètode. Ara bé, el procediment segur per adquirir el coneixement només rau en la comprovació empírica. La veritat s'obté de la pràctica. William James va dir que "si una porció d'un pensament no afecta en res a les conseqüències pràctiques d'aquest pensament, no constitueix en realitat un element de significat" (1999b: p. 273)¹². És evident, doncs, que el pragmatisme és un corrent antimetafísic per excel·lència.

Per James, la veritat és relativa i respon a un criteri d'utilitat. Així, el que ara és veritat pot deixar de ser-ho d'aquí a un temps, quan els interessos hagin canviat. La veritat no és, com tradicionalment s'havia estipulat, la correspondència dual cartesiana entre el subjecte i l'objecte: James més aviat l'entén com la validació de l'experiència. És, per tant, una veritat instrumental, lligada a la realitat canviant: "Tota veritat és una ruta que es traça a través de la realitat (...) posseir pensaments veritables és, en rigor, posseir instruments preciosos per a l'acció" (1999b: p. 278).

La veritat significa adequació amb la realitat, així com la falsedat significa inadequació amb aquesta (...) tanquin els ulls i pensin en aquell rellotge de paret i tindran una veritable imatge o reproducció de l'esfera. Però quan les nostres idees no poden reproduir definitivament l'objecte, què significa l'adequació amb aquest objecte? (...) Idees veritables són les que podem assimilar, fer vàlides, corroborar i verificar; idees falses són les que no¹³.

"Per al pragmatisme, la realitat s'està fent permanentment i espera que el futur completi la seva fesomia" (1999b: p. 279). Aquestes paraules demostren l'antiracionalisme de James, que rebutja la veritat donada, immutable i eterna.

Tot i que el pragmatisme de William James s'aplica molt més en l'àmbit social, polític i fins i tot religiós –"els déus en els quals confiem són els que necessitem i podem usar"¹⁴–, en aquest apartat s'ha recuperat únicament des del punt de vista epistemològic, aquell segons el qual l'experiència és la que traça el camí de la realitat i fixa el criteri de veritat. El coneixement, doncs, és fal·lible i convencional, però fiable en la mesura que es va validant empíricament.

Notes:

1. L'elecció d'aquests sis filòsofs no és arbitrària. L'objectiu és mostrar defensors de Descartes (Husserl) i de Hume (Russell, James, Freud), però també detractors, tant del primer (Freud, Wittgenstein, Heidegger) com del segon (Husserl). En alguns casos veurem que adscriure's a un corrent implica rebutjar l'altre, com en el cas de Husserl o de Freud, però en d'altres –en la majoria dels estudiats– no necessàriament es dona aquesta correspondència. Com veurem, la tendència resultant d'aquesta tria és que hi ha més detractors que defensors de Descartes, però més defensors que detractors de Hume.
2. Russell, B. (1986): *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Editorial Labor. Pàg. 70.
3. Wittgenstein, L. (1983): *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Laia. Pàg.190 i 194.
4. Wittgenstein, L. (1983b): *De la certesa*. Barcelona: Edicions 62. Pàg. 73.
5. Oswald Hanfling és l'autor del pròleg de l'edició catalana de *De la certesa*.
6. Delacampagne, Ch. (1995): *Historia de la filosofía en el siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península. Pàg. 42.
7. Husserl, E. (1999): *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Editorial. Pàg. 359.
8. Hottois, G. (1999b): *Historia de la filosofía del Renacimiento a la posmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra. Pàg. 263.
9. Freud, S. (1986): *Introducció a la psicoanàlisi II*. Barcelona: Edicions 62. Pàg. 260.
10. Freud, S. (1986b): *Introducció a la psicoanàlisi I*. Barcelona: Edicions 62. Pàg. 173-174.
11. Heidegger, M. (1999): *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa. Pàg. 13.
12. Les notes 12 i 13 recullen cites textuais d'unes conferències de William James, agrupades sota el títol de *Pragmatisme*.
13. Tejedor, C. (1997): *Filosofia. Manual de Batxillerat*. Barcelona: Cruïlla. Pàg. 191.
14. James, W. (1985): *Les varietats de l'experiència religiosa*. Barcelona: Edicions 62. Pàg. 252.

6. APLICACIÓ EXTRAFILOSÒFICA AL PROBLEMA DEL CONEIXEMENT.

1. La quotidianitat de l'epistemologia.

En els capítols precedents, hem parlat de les preocupacions de dos grans filòsofs, Descartes i Hume: de com entenien la pròpia identitat i la dels altres, de la seva relació amb el món, de si concebien o no l'existència d'un ésser suprem... Hi ha qui pot pensar que Descartes i Hume s'ocupen d'una sèrie de qüestions que no tenen res a veure amb la nostra quotidianitat. Però llegir sobre filosofia implica endinsar-se en interrogants que, amb més o menys profunditat, tothom, alguna vegada o altra, s'ha preguntat. Sovint ho hem fet sense adonar-nos-en, però el fet és que la filosofia neix amb l'home, i des de llavors ha esdevingut la nostra companya de viatge, al llarg d'una trajectòria tant col·lectiva com individual.

Per això, Descartes i Hume també són presents en nosaltres, en les nostres converses quotidianes i en els propis monòlegs interiors. Descartes va dir que per trobar la veritat és necessari que fem l'esforç de dubtar: aquesta màxima l'apliquem diàriament, cada vegada que hem de prendre una decisió. Pel que fa a Hume, va escriure que el costum és la gran guia de la vida humana: certament, els homes som animals socials que ens relacionem per mitjà dels hàbits. Són dos exemples que demostren la contemporaneïtat quotidiana del pensament dels protagonistes d'aquest treball¹.

Més enllà d'aquests comentaris, el que intentaré demostrar en aquest capítol és la importància de la teoria del coneixement cartesiana i humiana en diversos àmbits de la nostra societat, des de la neurologia fins a la literatura, passant pel cinema, pels aforismes i per les preocupacions que afecten als més menuts. Com veurem, la seva empremta és present a tot arreu.

2. Epistemologia i neurologia.

2.1. Oliver Sacks

El neuròleg anglès Oliver Sacks ha plasmat el problema de la identitat del jo a *L'home que va confondre la seva dona amb un barret* (1970), un recull d'històries clíniques i, per tant, totes verídiques, explicades des d'un punt de vista força epistemològic. N'he escollit dues, corresponents al capítol segon i catorzè², que considero estretament vinculades amb el contingut d'aquest treball.

- *El mariner perdut*

La pèrdua parcial o total de la memòria inevitablement provoca reflexions de caràcter filosòfic. Per Sacks, aquest tipus de patologies planteja interrogants del tipus: “Quina mena de món, quina mena de jo pot sobreviure en la persona que ha perdut la major part de la memòria i, amb ella, el seu passat i el seu ancoratge en el temps?” (1998: p. 41). En aquest capítol, el neuròleg narra el cas de Jimmie G, un exmariner de 49 anys, amb les facultats intel·lectuals i perceptives intactes però absolutament desmemoriat (síndrome de Korsakov). Per a ell, el món i la seva existència s'havien aturat als 19 anys, just acabada la segona Guerra Mundial. De fet, Sacks es pregunta si “es podia parlar realment d'una existència, tenint en compte aquella privació de memòria o de continuïtat tan radical” (1998: p. 48).

I la resposta, la dóna ell mateix:

N'hi hauria prou de poder connectar [el passat amb el present]...però, com podia connectar? (...) “M'atreviria a afirmar”, va escriure Hume, “que no som altra cosa que un grapat o col·lecció de sensacions diferents, que se succeeixen amb una rapidesa inconcebible i es troben en un flux i un moviment perpetus”. En cert sentit, en Jimmie s'havia quedat reduït a un ésser humà: no podia evitar imaginar-me la fascinació que hauria sentit Hume en veure-hi l'encarnació de la seva pròpia quimera filosòfica, la terrible reducció d'un home a un simple flux ininterromput, privat de tota connexió i coherència (1998: p. 48).

Sacks, però, es resisteix a admetre que la síndrome de Korsakov converteix els qui la pateixen en són una “simple successió d'impressions i de fets inconnexos” (1998: p. 55). I el seguiment clínic de Jimmie li va obrir els ulls per superar el punt de

vista humilià. Efectivament, el neuròleg es va adonar que Jimmie només es retrobava a ell mateix a la capella de l'hospital. I així es va apropar a plantejaments més cartesians, on l'ànima ocupa un lloc essencial:

Em preguntava si hi havia cap manera de transcendir la incoherència de la seva malaltia humiana. La ciència empírica em deia que no; però la ciència empírica, l'empirisme, no té en compte l'ànima, ni tampoc tot allò que constitueix i determina l'ésser personal. Potser d'aquí en podem extreure una lliçó, filosòfica i clínica alhora: en la síndrome de Korsakov, o en la demència, o en altres catàstrofes del mateix tipus, per greu que sigui el dany orgànic que comporta aquesta dissolució humiana, sempre queda intacta la possibilitat d'una restauració de la integritat a través de l'art, de la comunió, del contacte amb l'esperit humà (1998: p. 60).

▪ Els posseïts

Al relat 14è, Sacks es refereix a la síndrome de Tourette, una malaltia caracteritzada per l'excés d'energia nerviosa que pot arribar a desintegrar la personalitat de qui la pateix. Aquesta síndrome provoca moviments extravagants –com espasmes, tics, imitacions involuntàries i compulsions de tota mena– que afecta tots els aspectes de la vida del pacient.

A l'esmentat capítol, Sacks explica el cas d'una senyora que imitava histriònicament a tothom amb qui topava pel carrer. L'autor reflexiona sobre el jo dels tourettians, “subjecte a un bombardeig que dura tota la vida” (1998: p.161), i ho relaciona amb el feix d'impressions humilià:

Per Hume, doncs, la identitat personal és una ficció: no existim, no som més que una successió de sensacions o percepcions. (...) Allò que Hume descriu pot ser precisament el cas d'un ésser tan inestable com el supertourettià, la vida del qual és, fins a cert punt, una successió de percepcions i moviments fortuïts i convulsius, una agitació fantasmagòrica sense centre ni sentit. En aquest aspecte, el supertourettià és un ésser més humilià que humà.

I, tot seguit, afegeix:

Aquest és el destí filosòfic –gairebé teològic- que ens espera si la relació entre l'impuls i el jo és massa aclaparadora, i és comparable al destí freudià, que també és víctima de l'impuls... però el destí freudià té un sentit (encara que sigui tràgic), mentre que el destí humilià és absurd i desproveït de sentit (1998: p. 162).

2.2. Antonio Damasio: el cas de Phineas Gage

Els neuròlegs Antonio R. Damasio i Albert Galaburda van publicar el 1994 a la revista *Science*, junt amb altres neuròlegs, un cas esborronador³. La història es remunta el 13 de setembre de 1848, a Vermont (Nova Anglaterra). Un capatàs de 25 anys anomenat Phineas Gage va patir un accident laboral mentre ell i el seu equip estaven preparant unes voladures per obrir una línia de ferrocarril. Per un error o distracció inexplicable, la càrrega li va explotar a la cara: li va foradar el cap des de la galta dreta fins vèrtex frontal del crani i posteriorment va sortir disparada com un projectil.

Aquell cas es va fer cèlebre perquè la víctima, malgrat l'aparatositat de l'accident, pràcticament va sortir il·lesa. De fet, va continuar mantenint les facultats intel·lectuals i cognitives, i únicament va patir seqüeles en la personalitat. Phineas Gage, un treballador fins llavors afable, sociable i treballador, es va convertir en un jove malcarat, obscè, amoral i irreverent. Com a conseqüència d'aquell canvi d'actitud va perdre la feina i es va convertir en un individu errant –fins i tot en una atracció de fira, perquè durant un temps va exhibir les seves ferides al Museu Barnum de Nova York. Gage va morir el 21 de maig de 1860 a Sant Francisco.

Cinc anys després de la seva mort, el doctor que l'havia atès durant l'accident, John Harlow, va demanar permís a la família per exhumar el cadàver i estudiar-ne el crani. El doctor va voler demostrar que el canvi de caràcter de Gage s'hauria de vincular a l'especialització per regions de les funcions cerebrals. Al 1864 ningú li va fer cas i el crani va quedar dipositat al Museu d'Anatomia de la Universitat de Harvard. Damasio i el seu equip van recuperar el cas el 1994, amb l'objectiu de reconstruir la lesió de Gage per mitjà de tècniques informàtiques.

Més enllà dels descobriments neurològics arran de la reobertura d'aquest cas, la truculenta història de Phineas Gage planteja un problema epistemològic de primer ordre: *com* i *què* coneixem? el coneixement esdevé correcte o incorrecte? què li passava al jo de Phineas Gage? Era una *tabula rasa*? Havia perdut els coneixements *a priori*? Personalment crec que en el cas de Phineas Gage, el coneixement, l'enteniment, l'intel·lecte o qualsevol altre nom que es pugui donar a la facultat de raonar entra en contradicció amb la seva experiència i la seva vida emocional. Raó i desraó es debaten en la ment de Phineas Gage. El caràcter de Phineas Gage va

canviar a causa de la lesió que li va afectar selectivament una regió determinada del cervell, possiblement l'encarregada de prendre les decisions de caràcter social i personal (el coneixement racional?). Segons l'informe mèdic, altres aptituds intel·lectuals no van quedar ni tan sols mermades; per tant, no hi ha dubte que Phineas Gage va continuar raonant. El que passa és que ho va fer prescindint de l'experiència anterior. És com si, després de l'accident, la raó i l'experiència decidissin anar per camins diferents. Per no citar els sentiments que, segons sembla, li van aflorar, indomats, sense que la raó els pogués arribar a controlar.

D'acord amb la metàfora abans esmentada dels dos camins (raó i experiència) que divergeixen irremediablement, aquest cas fa palesa la manca de comunicació de Phineas amb el seu entorn. Hem vist que Wittgenstein apostava convintcentment per la relació entre aquesta facultat, la del llenguatge, amb el coneixement i la realitat. Efectivament, la incapacitat de Phineas Gage per relacionar-se socialment (racionalment?) amb l'entorn era més que evident. Però el que ens interessa aquí és que l'hora de parlar de les possibilitats que Phineas tenia de conèixer hem de fer referència, inexcusablement, a les concepcions cartesiana i humiana del coneixement.

Segons Descartes, Phineas Gage seria el mateix individu abans i després de l'accident, perquè tindria les mateixes idees innates. *Penso, per tant existeixo*, segurament hauria dit el capatàs, espolsant-se la roba després de l'explosió. Hume, en canvi, sostindria que el coneixement prové de l'experiència, de manera que, després de l'accident, Phineas Gage és una *tabula rasa* que començaria des de zero el seu aprenentatge. Per això, segons Hume, el primer Gage i el segon no pensarien igual, perquè es mourien per imperatius psicològics diferents. *Sóc un altre home*, diria el capatàs, tot eixugant-se la sang del cap. Potser hauria calgut insistir en la situació intermèdia que proposa Kant (les idees prenen sentit d'acord amb l'experiència), però en qualsevol cas, Phineas Gage no arriba mai a aquesta solució mixta, ja que morirà sense haver harmonitzat raó i experiència i, en canvi, havent-se resignat a esdevenir una atracció de circ.

Un altre aspecte que es pot debatre és la multiplicitat de vies de què disposa l'ésser humà per adquirir coneixement: a través de la percepció, de la intuïció, de l'emoció o de la raó. Sembla lògic que el coneixement racional primí l'última d'aquestes

vies, però el cert és que tothom coincideix que l'home és un tot i que, per tant, si en Phineas Gage alguna d'aquestes vies està deteriorada, això no treu que pugui continuar coneguent per altres camins. La separació cartesiana entre cos i ment, per tant, deixa de tenir sentit.

Un cop resolt aquest tema epistemològic, però, se'n planteja un altre des d'una perspectiva de l'ètica i la moral: *Som perquè tenim raó? La racionalitat és el paràmetre que ha d'avaluar la dignitat d'una persona? Un ésser és humà en tant que es realitza en les seves plenes facultats mentals? Aplicat al cas de Phineas Gage, hauríem de sostenir que el capatàs continua raonant (a la seva manera, això sí): les seves accions després de l'accident continuen essent motivades per decisions volitives pròpies; el que passa és que no concorden amb les regles del seu entorn.*

En definitiva, el cas de Phineas Gage, reobert recentment, ha demostrat que, neurològicament, coneixem molt bé cada part del cervell i la seva estructura neural. Això ens permet sostenir científicament la tesi filosòfica segons la qual la identitat d'una persona pot evolucionar (o involucionar, si es vol). El problema (ètic, potser) rau en el fet que ens costa més acceptar el deteriorament del cervell que no pas el de qualsevol altra part del cos. En qualsevol cas, aquesta història és excel·lent per plantejar tot tipus de qüestions filosòfiques.

3. Epistemologia i infants.

Tim, de sis anys, mentre s'entretenia activament a escurar un pot, va preguntar al seu pare:

-Pare, com podem estar segurs que no tot és un somni?

Una mica confós, el pare de Tim li va dir que no ho sabia, i li va preguntar com pensava Tim que ho podíem saber. Després d'escurar un xic més, Tim va contestar:

-Bé, no crec que tot sigui un somni, perquè en un somni la gent no s'aniria preguntant si era un somni⁴.

Aquesta anècdota, inclosa dins el llibre *El niño y la filosofía*, demostra que el nens i les nenes afronten, de manera molt més natural de la que ens pensem, alguns dels principals problemes epistemològics de tots els temps. Gareth B. Matthews, professor de filosofia a la Universitat de Massachussets, defensa la vàlua del pensament filosòfic dels infants i exemplifica brillantment les seves estratègies d'abstracció. El cas de Tim,

per exemple, està directament relacionat amb un dels dubtes de Descartes, tal com assenyala Matthews:

El vincle sembla ser aquest supòsit: si en cap moment puc estar segur que estic despert, llavors potser la distinció que faig entre la vigília i el somni la tregui d'un somni mateix i, consegüentment, pot ser tan falsa com les altres il·lusions dels meus somnis (1983: p. 39).

Descartes, però, resol aquest dubte aplicant el mateix argument de sempre: cogito, ergo sum, és a dir, partint de la certesa que està segur de la seva pròpia existència, encara que sovint pugui confondre somni i realitat:

Considerant que els mateixos pensaments que tenim estan desperts pot també ocórrer-nos quan dormim, sense que en aquest cas cap d'ells sigui veritable, vaig resoldre a fingir que res del que fins llavors havia entrat a la meva ment era més veritable que les il·lusions dels meus somnis. Però immediatament vaig adonar-me que, mentre d'aquesta manera intentava pensar que tot era fals, era absolutament necessari que jo, que ho pensava, fos alguna cosa⁵.

Pel que fa al raonament de Tim, Matthews argumenta que és del tot vàlid, ja que les premisses garanteixen la veritat de la conclusió (1983: p. 40-41):

1. *Si tot fos un somni, la gent no es preguntaria constantment si està somniant.*
2. *La gent es pregunta constantment si tot és un somni.*
3. *Per tant, no tot és un somni.*

Immediatament després, però, l'autor adverteix que l'argument de Tim és bo sempre que considerem que les premisses són certes. Si dubtem que en un somni no puguem preguntar-nos si estem somniant, és evident que l'argument del nen es desmunta. En qualsevol cas, Matthews conclou que la reflexió de Tim és una bona anècdota que demostra l'expressió "d'un problema filosòfic familiar" i que la solució que adopta és "un bonic exemple de raonament filosòfic d'un nen" (1983: p. 42-43).

I aquest exemple de raonament no és insòlit, ja que la literatura infantil està farcida de situacions que es podrien qualificar de filosòfiques; el que passa és que el jove lector o oient probablement no n'és conscient, ja que el contingut filosòfic sovint s'amaga darrere històries fantàstiques, que un adult no sempre està disposat a llegir o a escoltar:

A les persones grans els agraden les xifres. Quan els parlu d'un amic nou, no us en demanen mai les coses essencials (...). Així, si els diueu: “La prova que el petit príncep va existir és que era encantador, que reia i que volia un be. Algú que vol un be, segur que existeix!”, s'arronsaran d'espatlles i us tractaran de criatura! (...) Són així. No t'hi pots enfadar (...) Però és clar, nosaltres, els qui entenem la vida, no ens ocupem dels nombres⁶.

Aquest fragment pertany al celebrat conte *El petit príncep*, que el francès Antonie de Saint-Exupéry va escriure el 1943 i que s'ha convertit en un dels fenòmens literaris més importants del segle XX. El llibre té un rerefons marcadament filosòfic, que pàgina rere pàgina estimula la imaginació del petit lector, com en aquest passatge:

Fa milions d'anys que les flors fabriquen espines. Fa milions d'anys que els bens igualment es mengen flors. ¿I resulta que no és seriós intentar entendre per què s'esforcen tant a fabricar unes espines que no serveixen mai de res? ¿No és important la guerra dels bens i les flors? (...) i si conec una flor única al món, que no existeix enlloc fora del meu planeta, i un be remenut la pot destruir així d'un sol cop, un matí, sense ni adonar-se del que fa, no és important, això? (1999: p. 29)

En aquest sentit, molts psicopedagogs remarquen el paper que alguns contes poden desenvolupar per estimular el pensament filosòfic dels nens. Són contes que conviden a considerar l'existència de mons o experiències diferents i que permeten establir relacions conceptuals de caràcter epistemològic. Un altre exemple és del clàssic conte *Alícia en terra de meravelles*, de Lewis Carroll. Quan Alícia s'endinsa al cau d'un conill i desperta en un altre món ple d'aventures i personatges fantàstics, la protagonista es pregunta:

Que estrany que és tot, avui! I ahir tot era igual que sempre. Voldria saber si m'han canviat, aquesta nit! Deixeu-me pensar: ¿Era la mateixa, jo, quan m'he llevat aquest matí? Gairebé diria que puc recordar-me d'haver-me sentit una mica diferent. Però si no sóc la mateixa, aleshores cal preguntar: qui sóc? Ah! Aquest és el gran trencacloques!⁷

Els dubtes d'Alícia són més humans que no pas cartesians, ja que pel seu teatre vital de cop i volta hi transcorren escenes i personatges fantàstics, fruit d'una experiència desconcertant. Per això la nena utilitza els seus recursos empírics per dilucidar la seva identitat, és a dir, “per veure si havia pogut ésser canviada amb cap altra amiga de la seva mateixa edat”:

Estic segura que no sóc Ada perquè el cabell li cau en aquells torterols tan llargs, i el meu no té rulls de cap mena; i estic segura que no puc ser Mabel perquè sé coses de totes menes, i ella, oh, el que és ella, sap ben poqueta cosa! A més, ella és ella, i jo sóc

jo, i... oh! Que n'és de desconcertant això! Miraré, vejam, si sé totes les coses que solia saber. A veure: quatre per cinc és dotze (...) Déc ésser Mabel (...) i hauré d'aprendre tantes lliçons! No: hi estic decidida; si jo sóc Mabel, restaré ací baix! (...) Qui sóc jo, digueu-m'ho? Digueu-me això primerament, i després, si em plau de ser aquella persona, pujaré i, si no, restaré aquí a baix fins que sigui algú altre (1971: p. 18-20).

4. Epistemologia i literatura per a adults.

Malgrat que el narrador d'*El petit príncep* cregui que només els infants estan capacitats per entendre determinades qüestions, els grans temes filosòfics també transpuen en obres literàries per a adults. La teoria del coneixement és present en tots els gèneres literaris, des de contes i novel·les fins a teatre i poesia, passant, naturalment per l'assaig. Bernat Metge, William Shakespeare, Jorge Luis Borges, Miguel de Unamuno, Calderón de la Barca, Paulo Coelho, Richard Bach, Miquel Martí i Pol, Manuel de Pedrolo, Quim Monzó i un llarg etcètera d'autors de tots els temps poden ésser llegits en clau epistemològica. Aquesta constatació pretén ratificar la tesi segons la qual que qualsevol de les produccions humanes –no tan sols la literatura, sinó també la música, la pintura, el cinema, etc–, en major o menor mesura, tenen continguts filosòfics. La filosofia és transversal i intrínseca a tots nosaltres. I, en concret, Descartes i Hume són presents en totes les èpoques i a tot el món. Vegem-ne alguns exemples:

4.1. *Niebla*, de Miguel de Unamuno

Miguel de Unamuno (1864-1936) és un escriptor que pertany a la *Generación Española del 98*. A *Niebla*, escrita el 1907, l'autor utilitza el diàleg interior com a model ontològic per abocar-hi les seves preocupacions filosòfiques. L'obra es presenta com un conjunt de cercles concèntrics en què s'entrellacen cinc realitats: la realitat de qui escriu, la realitat del protagonista de la narració, la realitat dels personatges com a ens de ficció, la realitat del protagonista davant qui escriu i la realitat del protagonista i de qui escriu davant el lector. En el següent passatge, el protagonista, Augusto, desesperat a causa d'un desengany amorós, decideix suïcidar-se, però ho ha de consultar amb el seu autor, que és Unamuno mateix. El diàleg posa en evidència qui és que existeix realment (és el duel del protagonista davant qui escriu):

–Es que tu no puedes suicidar-te, aunque lo quieras.
 –¿Cómo? –exclamó al verse de tal modo negado y contradicho.
 –Sí. Para que uno pueda matar a sí mismo, ¿qué es menester? –le pregunté.
 –Que tenga valor para hacerlo –me contestó.
 –No –le dije–, que esté vivo! (...) La verdad es, querido Augusto –le dije con la más dulce de mis voces–, que *no puedes matarte porque no estás vivo, y que no estás vivo, ni tampoco muerto, porque no existes...*
 –¿Cómo que no existo? –exclamó.
 –No, no existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos lectores que lean el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas he escrito yo (...)
 –No sea, mi querido don Miguel –añadió–, *que sea usted y no yo el ente de ficción, el que no existe en realidad, ni vivo ni muerto (...)* Usted ha manifestado dudas sobre mi existencia...
 –Dudas, no –le interrumpí–; *certeza absoluta de que tú no existes fuera de mi producción novelesca*⁸.

En el mateix capítol, Augusto, que es nega a acceptar que no existeix, repeta l'autor amb el problema filosòfic del somni:

–Cuando un hombre dormido e inerte en la cama sueña algo, *¿qué es lo que más existe: él como conciencia que sueña, o su sueño?*
 –¿Y si sueña que existe él mismo, el soñador? –le repliqué a mi vez.
 –En este caso, amigo don Miguel, le pregunto yo a mi vez: *¿de qué manera existe él, como soñador que sueña, o como soñado por sí mismo?* Y fíjese, además, en que al admitir esta discusión conmigo me reconoce ya existencia independiente de sí (1982: p. 280).

4.2. La vida es sueño, de Calderón de la Barca

Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) és un dels principals dramaturgs espanyol de tots els temps. *La vida es sueño* (1636) és considerada una peça clau en la història del coneixement, ja que s'hi plasma el reconeixement per part de l'home de la seva pròpia consciència d'existir. *La vida es sueño* és una paràbola literària plena influències epistemològiques que van des de Plató fins a la filosofia cartesiana –contemporània a l'autor– ; és un model de dubte metòdic que es resol a través d'una tràgica peripècia. En aquest fragment, Segismundo, el protagonista, fa la següent reflexió epistemològica, vinculada al somni:

*Y sí, haremos, pues estamos
 en mundo tan singular,
 que el vivir sólo es soñar;*

*y la experiencia me enseña
que el hombre que vive sueña
lo que es hasta despertar.*
Sueña el rey que es rey, y vive
Con este engaño mandando,
Disponiendo y gobernando
(...)
Sueña el rico en su riqueza
Que más cuidados le ofrece;
Sueña el pobre que padece
Su miseria y su pobreza;
(...)
Y en el mundo, en conclusión,
*Todos sueñan lo que son,
Aunque ninguno lo entiende.*
Yo sueño que estoy aquí
Destas prisiones cargado,
Y soñé que en otro estado
Más lisonjero me vi.
*¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño,
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son*⁹.

Davant la constatació que les percepcions poden enganyar, Calderón de la Barca opta per atorgar seguretat a la moral: “No me despiertes si duermo;/ y si es verdad, no me duermas./ Más sea verdad o sueño,/ obrar bien es lo que importa” (1998: p. 166). En aquells mateixos anys, Descartes apostava per la seguretat de la consciència.

4.3. *Hamlet*, de William Shakespeare

Hamlet (1606) és la més cèlebre de les tragèdies del dramaturg britànic William Shakespeare (1564-1616). Basada en una llegenda escandinava, narra la història de Hamlet, príncep de Dinamarca, i la seva lluita personal contra el seu oncle, assassí del seu pare, a qui va usurpar el tro i la muller. El protagonista d'aquesta obra, Hamlet, encarna molts dels símbols shakesperians, des de l'esperit de venjança fins a la follia, passant per la frustració i, en el cas que ens ocupa, del dubte. El famós monòleg de Hamlet il·lustra aquesta actitud:

*Ser o no ser, aquest és el dilema:
¿Es más noble sufrir calladamente*

*les fletxes i els embats d'una fortuna indigna,
o alçar-se en armes contra un mar d'adversitats
i eliminar-les combatent? Morir, dormir, res més...
I dormint s'esborren tots els mals del cor
I els mil estigmes naturals heretats per la carn,
¿Quin desenllaç pot ser més desitjat?
Morir, dormir... dormir... i potser somiar...
Sí, aquest és l'obstacle: no saber
quins somnis acompanyaran el son etern,
un cop alliberats d'aquesta pell mortal,
és el que ens frena i fa que concedim
tan llarga vida a les calamitats¹⁰.*

4.4. La metamorfosi, de Franz Kafka

Franz Kafka (1883-1924) és un dels autors clau de la literatura universal. Va tenir una visió existencialista de la vida, influenciat per filòsofs com Artur Schopenhauer i Soren Kierkegaard. La seva producció es caracteritza per la creació de situacions deformades, però inspirades en la realitat. No és un món oníric, sinó l'experiència quotidiana passada pel sedàs del no-sentit. Al famós relat *La metamorfosi* (1915) narra les sensacions que pateix el protagonista, Gregor Samsa, quan un matí s'adona que s'ha convertit en un animal. La història comença així:

Quan, un matí, Gregor Samsa va despertar-se d'uns somnis neguitosos, es va trobar al llit transformat en un insecte monstruós. Jeia damunt l'esquena dura, talment com una closca i, si aixecava una mica el cap, veia la panxa bruna, segmentada per estreps arquejats, com un voltam, i tan prominent que el cobrellit, a punt de relliscar del tot, a penes s'aguantava. Les cames, molt nombroses i dolorosament primes en comparació amb el gruix que tenien abans, s'agitaven indefenses davant els seus ulls. "Què m'ha passat?", va pensar. Allò no era un somni¹¹.

Les pàgines de la narració transcorren entre l'angoixa del protagonista (el cos no es correspon amb la ment) i el desconcert de la seva família (que dubta de la seva identitat):

Estimats pares –va dir la germana (...)– això no pot continuar així. Si vosaltres no us n'adoneu, jo sí. Davant aquest monstre no goso ni pronunciar el nom del meu germà (...) Se n'ha d'anar, només hi ha aquesta solució, pare. Has de mirar de treure't del cap que aquest és Grego, això és tot. (...) però com vols que sigui Gregor? Si el fos, ja faria temps que hauria comprès que és impossible la convivència dels homes amb un animal així, i se n'hauria anat per ell mateix. Llavors ja no tindríem germà, però podríem continuar vivint i conservar amb honor la seva memòria (1992: p. 105-107).

4.5. *Tot esperant Godot*, de Samuel Beckett

L'obra del dramaturg irlandès Samuel Beckett (1906-1989) es caracteritza per penetrar, a través del teatre de l'absurd, en la circumstància elemental de l'home. *Tot esperant Godot* (1953) n'és un exemple: és un drama experimental sense argument i sense acció, protagonitzat per dos personatges, Vladimir i Estragó, que esperen l'arribada d'un tercer, Godot, que els ha de resoldre la seva existència sense sentit, un ésser que mai arribarà. Beckett va aconseguir relacionar els grups existencialistes sorgits de la Segona Guerra Mundial amb un trama on no hi passa absolutament res. Els diàlegs, però, tenen un gran contingut filosòfic. Heus aquí un fragment del que diu Vladimir cap al final de l'obra:

*Potser dormia, jo, quan els altres sofrien? Potser dormo en aquest moment? Demà, quan creuré que em desperto, què en diré del dia d'avui? Que amb Estragó, el meu amic, he estat esperant Godot, en aquest lloc, fins a la caiguda de la tarda? Que Pozzo ha passat amb el seu camàlic, que hem parlat amb ell? Segurament. Però en tot això, què hi haurà de veritat?*¹².

4.6. *Llibre de les solituds*, de Miquel Martí i Pol

Miquel Martí i Pol (Roda de Ter, 1929) és, sens dubte, un dels poetes més reconeguts del panorama literari actual. La seva obra planteja tant problemes personals –solituds, amors, desamors, patiment, mort– com col·lectius –els d'unes generacions privades de llibertat. En un dels poemes d'*El llibre de les solituds* (1997), Miquel Martí i Pol es pregunta sobre la seva existència i sobre el món exterior. Són dubtes existencials plens de continguts epistemològics. El poema es titula *Requisitòria* i diu així:

*Què hi faig aquí? I aquesta gent, qui són?
Com si no fos aquell que sempre he estat,
Ara el present es gira contra meu
i em fa retrets i em diu que no he sabut
mantenir el tall sempre esmolat i a punt
del ganivet de no sé quin deler.
No puc fugir. Tampoc no vull fugir.
Alguna veu pot parlar de consol?
Posat dempeus no goso ni cridar.
Amb mans i dents m'aferro al vell destí
De qui no té res més que el que ha perdut.
Qualsevol gest em desgavella el gest*

*I vaig i vinc decebut i cansat.
Que hi faig enlloc, tan allunyat de mi?*¹³

4.7. *Animals tristos*, de Jordi Puntí

Jordi Puntí (Manlleu, 1967) és una dels noves veus de la narrativa catalana del segle XXI. El seu segon llibre, *Animals tristos* (2002) està format per un conjunt de relats que transpuen les principals preocupacions del gènere humà, especialment en el camp conjugal. La primera narració, *bungalow onzè*¹⁴ explica les angoixes d'una parella, la Mirra i l'Eric, que rememoren els feliços records de la seva relació deu anys abans. En aquest passatge, tots dos personatges es desdoblen en el que havien estat, presoners del seu passat. És una descripció força epistemològica, ja que fins i tot dubten d'aquelles veritats que al present de fa deu anys –aquell present que ara ja és passat–, eren inqüestionables. Per ells, descobrir la vulnerabilitat de les seves veritats és un procés dolorós, perquè s'adonen que ja no tenen on ancorar la seva relació. En aquesta recerca desesperada de recordar, fins i tot proven d'inventar-se el passat:

En un moment havien assistit, junts i alhora, al procés picant de veure com el món se'ls deformava i com se'ls mig fonia, davant dels ulls, una de les poques certeses que havien sabut alimentar entre tots dos (...) la Mirra (...) fent trampa, amb la confiança retrospectiva que donen els anys viscuts, va imaginar-se que ella i l'Eric eren una dècada més joves i descobrien a temps (...) l'encant d'aquell paratge. Ho va explicar immediatament a l'Eric (...) i tots dos (...) van aplicar-se al delicat esforç d'inventar-se el passat i esperar que els resultés versemblant (...) La Mirra gran es va apropar a un arbre (...) Hi buscava un cor traspasat per una fletxa i dues lletres incises, la M i la E, i quan la seva cara començava a esbossar les línies de la decepció, l'Eric més jove se li va acostar pel darrere (...) Els dos Eric i les dues Mirres havien fet una pausa en els seus deliris (...) Els accessos lírics en què es rabejaven l'Eric i la Mirra era el plasma que alimentava la seva existència comuna (2002: p. 24-27).

5. Epistemologia i cinema.

Com la literatura, el cinema també pot ésser interpretat en clau epistemològica. Evidentment no es tracta d'un gènere cinematogràfic nou (no està tipificat el *cinema filosòfic*, entre d'altres motius perquè probablement aquest títol espantaria els virtuals espectadors), però cal subratllar que molts arguments giren entorn a problemàtiques relacionades amb la teoria del coneixement. La confusió entre la realitat i el somni, per

exemple, és molt present al setè art, com també els conflictes derivats dels canvis d'identitat dels protagonistes. Tot seguit presento una mostra de cinc títols susceptibles de generar reflexions epistemològiques en l'espectador:

➤ *Una mente maravillosa*

- ◆ (EUA-2001. Dir: Ron Howard. Intèrprets: Russell Crowe, Jennifer Connelly, Ed Harris).
- Una mente maravillosa és la biografia del matemàtic John Forbes Nash, malalt d'esquizofrènia. Russell Crowe, que va aconseguir l'Oscar al millor actor amb la interpretació d'aquest personatge, es posa en la pell –millor dit, en la ment– d'un esquizofrènic que pateix al·lucinacions i que confon realitat i imaginació. El mateix director va dir, en la promoció de la pel·lícula, que la mateixa ment és un personatge més d'aquest film. I és que la ment esquizofrènica controla, i fins a cert punt destrossa, la identitat d'aquest matemàtic, ja que inventa amics i situacions que només són en la seva imaginació. *Una mente maravillosa* és una bona mostra cinematogràfica –com també ho és el clàssic hitchcockià *Psicosis*– dels problemes de coneixement que pateixen les persones amb malalties mentals.

➤ *Abre los ojos*

- ◆ (Espanya-1997. Dir: Alejandro Amenábar. Intèrprets: Eduardo Noriega, Penélope Cruz, Najwa Nimri i Fele Fernández).
- La pel·lícula narra l'estranya aventura vital de César, un jove yuppie madrileny, ric i atractiu, a qui la vida somriu fins que inexplicablement pateix un accident, en què perd la vida la seva excompanya i ell queda desfigurat. A partir d'aquí es barrejarà realitat i imaginació en una pel·lícula en què el protagonista inicia una particular recerca de la seva identitat i de la dels personatges que l'envolten, per tal de descobrir la veritat de la seva existència. Aquest film –que acaba amb un final obert– permet que l'espectador reflexioni sobre l'eterna pregunta epistemològica: la realitat és tal com és o tal com la pensem?

➤ *Los otros*

- ◆ (Espanya-2001. Dir: Alejandro Amenábar. Intèrprets: Nicole Kidman, Alakina Mann i Fionnula Flanagan)
- El títol mateix d'aquest film ja convida a una reflexió: qui són els altres? Nosaltres *per a ells* o *ells per a nosaltres*? La pel·lícula gira entorn al drama d'una mare i els seus dos fills, que viuen tancats en un casalot a causa d'una estranya malaltia que pateixen els nens, que no els permet exposar-se a la llum. La història es complica amb l'arribada de tres nous servents, que desafiaran les normes de la casa. *Ells* són els *altres* i fins als últims minuts de la pel·lícula no es descobreix la doble realitat: la dels vius i la dels morts. És un argument on el punt de vista de la protagonista evidencia que cada subjecte crea la seva pròpia realitat, que pot ser molt diferent de la dels altres.

➤ *El show de Truman*

- ◆ (EUA-1998. Dir: Peter Weir. Intèrprets: Jim Carrey i Ed Harris)
- Truman és un feliç venedor d'una companyia d'assegurances que, sense ser-ne conscient, viu una falsa vida. De fet, ignora que el seu entorn és un gran estudi de televisió i que ell és el protagonista del programa de televisió més popular del món: *El show de Truman*. La comicitat s'entrellaça amb el dramatisme quan Truman comença a sospitar de la realitat de la seva vida i decideix portar fins a límits insospitats la seva hipòtesi vital. El protagonista desitja saber què hi ha més enllà del seu món –la metàfora més brillant és quan agafa un vaixell i arriba fins a l'horitzó, que és el final del decorat–, però aquesta recerca farà que descobreixi l'autèntica realitat, en què res del que semblava real era cert.

➤ *Despertares*

- ◆ (EUA-1990. Dir: Penny Marshall. Intèrprets: Robin Williams i Robert de Niro).
- Basada en un relat homònim del neuròleg Oliver Sacks, la pel·lícula explica el despertar d'un grup de pacients en estat vegetal –amb encefalitis letàrgica–, als quals se'ls administra l'L-Dopa. Aquest medicament els provoca una mena d'excitació en el cos, un hiperestat, que arriba a produir situacions monstruoses i

aberrants. La visió científica i la visió romàntica s'uneixen en una pel·lícula que pot ser treballada des de molts fronts de la teoria del coneixement¹⁵.

6. Epistemologia i aforismes.

Els aforismes són frases concises i enginyoses que sintetitzen el pensament del seu autor. Existeixen moltíssimes sentències de tots els temps –i d'autors que no són, majoritàriament, filòsofs– que permeten reflexionar sobre alguns dels aspectes que s'han tractat en aquest treball. Per exemple, com veurem a continuació, l'escriptor francès Víctor Hugo (1802-1885) es mostra molt cartesiana quan identifica la consciència amb una mena de ciència innata, mentre que el també escriptor francès Anatole France (1844-1924) és clarament humil, en considerar que els hàbits d'avui es perpetuen en costums del demà. L'escriptor alemany August Becker (1828-1891) aposta per l'experiència individual, com Hume, quan diu que el món és tal com cadascú de nosaltres el veiem, però el poeta i dramaturg anglès Robert Browning (1812-1889) reflecteix un tarannà racionalista en postular que la veritat és en nosaltres, no pas en l'exterior. Són quatre exemples –en aquest cas d'escriptors–, les frases dels quals es poden relacionar fàcilment amb el pensament de Descartes i Hume. Aquests aforismes formen part de la llista següent, en què en proposo una cinquantena, per tal d'estimular filosòficament el lector¹⁶. Els he agrupat en 12 conceptes epistemològics relacionats amb els capítols precedents: *coneixement*, *costum*, *Déu*, *dualitat cos/ànima*, *dubte*, *existència*, *experiència*, *imaginació*, *món*, *pensar*, *somnis* i *veritat*.

➤ *Coneixement:*

- La consciència és la quantitat de ciència innata que tenim en nosaltres mateixos (*Víctor Hugo, escriptor francès, 1802-1885*)
- La creença no és el principi, sinó la fi de tot coneixement (*Johann W Goethe, escriptor alemany, 1749-1832*)
- El poder flueix cap a l'home que té coneixement (*Elbert Hubbard, escriptor nord-americà, 1856-1915*)
- El coneixement porta a la unitat; la ignorància a la diversitat (*Ramakrishna, reformador indi de l'hinduïsm, 1833-1886*)

- Com més gran és la illa del coneixement, més llarg és el litoral de l'astorament i la curiositat (*Ralph W. Sockman, religiós nord-americà, 1889-1970*)
- El que sabem és una gota d'aigua; el que ignorem és l'oceà (*Isaac Newton, físic anglès, 1642-1727*)
- La major saviesa que existeix és conèixer-se a un mateix (*Galileo Galilei, astrònom italià, 1564-1642*)

➤ *Costum:*

- Les idees de la vigília fan els costums del demà (*Anatole France, escriptor francès, 1844-1924*)
- El perpetu obstacle al progrés humà és el costum (*John Stuart Mill, economista i polític anglès, 1806-1873*)

➤ *Déu:*

- Existeix Déu? Si creus en ell, existeix; si no creus en ell, no existeix (*Màxim Gorgi, novel·lista rus, 1869-1936*)
- Déu és l'invisible evident (*Víctor Hugo, escriptor francès, 1802-1885*)
- Déu no és més que una paraula somniada per explicar el món (*Alphonse de Lamartine, historiador, polític i poeta francès, 1790-1869*)
- Per a les persones creients, Déu està al principi; per als científics, al final de totes les seves reflexions (*Max Planck, físic alemany, 1858-1947*)
- Si Déu no existís, seria necessari inventar-lo (*Voltaire, filòsof francès, 1694-1778*).

➤ *Dualitat cos/ànima:*

- Quan el meu esperit s'eleva, el meu cos cau de genolls (*George Ch. Lichtenberg, escriptor i científic alemany, 1742-1799*)
- El meu esperit es nega a caminar si les cames no el porten (*Michel de Montaigne, filòsof francès, 1533-1592*)

➤ *Dubte:*

- La filosofia és un sistema de dubtes (*Jorge Luis Borges, escriptor argentí, 1899-1986*)
- Dubtem fins i tot del dubte (*Anatole France, escriptor francès, 1844-1924*)

- Puc dubtar de la realitat de tot, però no de la realitat del meu dubte (*André Gidé, escriptor francès, 1869-1951*)
- El dubte és un dimoni benefactor (*Thomas H. Huxley, biòleg anglès, 1825-1895*)
- Decididament, el món del dubte és un paisatge marí i inspira a l'home pressumpcions de naufragi (*José Ortega y Gasset, filòsof espanyol, 1883-1955*)
- Qui no dubta, no pot conèixer la veritat (*Diego de Saavedra Fajardo, escriptor i polític espanyol, 1584-1648*)
- L'home es fa civilitzat no en proporció a la seva disposició per créixer, sinó en proporció a la seva facilitat per dubtar (*Henry-Louis Mencken, escriptor i editor nord-americà, 1880-1956*)

➤ *Existència:*

- Amb la realitat es viu, amb l'ideal s'existeix. Voleu comprendre la diferència? Els animals viuen, només l'home existeix (*Víctor Hugo, escriptor francès, 1802-1885*)
- No hi ha altra realitat que la que tenim dins de nosaltres (*Herman Hesse, escriptor alemany, 1877-1962*)
- Només hi ha una necessitat: que el món existeixi. Com s'hi acomodi l'home poc importa (*Ch. Friedrich Hebbel, escriptor alemany, 1813-1863*)
- Igual que un riu: l'home és canvi i permanència (*Alexis Carrel, metge, biòleg i escriptor francès, 1873-1944*)

➤ *Experiència:*

- L'experiència és el bastó dels cecs (*Jacques Roumain, poeta francès, 1907-1944*)
- Quan ens falta la raó, fem ús de l'experiència (*Michel de Montaigne, filòsof francès, 1533-1592*)
- Els homes són savis en proporció no a la seva experiència, sinó a la seva capacitat per a l'experiència (*George Bernard Shaw, dramaturg irlandès, 1856-1950*)

➤ *Imaginació:*

- La imaginació és més important que el coneixement (*Albert Einstein, físic alemany, 1879-1955*)
- La imaginació està feta de convencions de la memòria. Si jo no tingués memòria, no podria imaginar (*Jorge Luis Borges, escriptor argentí, 1899-1986*)

- Tot l'univers visible és un viver d'imatges i símbols als quals la imaginació dóna un lloc i un valor relatiu (*Charles Baudelaire, poeta francès, 1821-1867*)

- *Món:*
 - Perquè aquest cel blau no és cel ni és blau. Llàstima gran que no sigui veritat tanta bellesa (*Lupercio Leonardo de Argensola, escriptor espanyol, 1559-1613*)
 - I és que en aquest món traïdor/ no hi ha veritat ni mentida: tot és segons el color/ del vidre amb què es mira (*Ramon de Campoamor, poeta espanyol, 1817-1901*)
 - Se sol dir que tu ets com veus el món (*August Becker, escriptor alemany, 1828-1891*)

- *Pensar:*
 - L'home lliure és el que no tem anar fins al final del seu pensament (*Leon Blum, crític i estadista francès, 1872-1950*)
 - Qui pot canviar els seus pensaments, pot canviar el seu destí (*Stephen Crane, novel·lista nord-americà, 1871-1900*)
 - Tinc la impressió que l'intent de la naturalesa de crear en aquest món un ésser pensant ha fracassat (*Max Born, físic alemany, 1882-1970*)

- *Somnis:*
 - Si d'alguna cosa em sento amo no és de la vida que visc. És del meu somni (*Luis Cané, poeta argentí, 1897-1957*)
 - Els nostres somnis són la nostra única vida real (*Federico Fellini, cineasta italià, 1920-1993*)
 - El món es torna somni, el somni es torna món (*Novalis, poeta alemany, 1772-1801*)

- *Veritat:*
 - Esperar que la veritat surti del raonament és confondre la necessitat de pensar amb la vigència de conèixer (*Hannah Arendt, filòsofa, sociòloga i políticòloga nord-americana, 1906-1975*)
 - La veritat és el que és (*Sant Agustí, filòsof, 354-430*)
 - La veritat està en nosaltres, no ve de fora (*Robert Browning, poeta i dramaturg anglès, 1812-1889*)

- La veritat és com el sol: ho fa veure tot però no es deixa mirar (*Víctor Hugo, escriptor francès, 1802-1885*)
- Hi ha veritats tan evidents que és impossible fer-les penetrar als cervells (*Hughues-Bernard Maret, polític i escriptor francès, 1837-1917*)

Notes:

1. Però és que fins i tot Descartes i Hume també són útils en clau d'humor. Sense anar més lluny, la cèlebre frase cartesiana *penso, per tant existeixo*, ha donat lloc a moltes versions apòcrifes: des de les romàntiques, *sentó, per tant existeixo* o *estimo, per tant existeixo*, fins a la materialista, *cobro, per tant existeixo*, passant per la internàutica *xatejo, per tant existeixo* i la consumista *compro, per tant existeixo*, per no citar la versió llatinitzant *coito, ergo sum*. Pel que fa a Hume, molts ecologistes apocalíptics sostenen que els atemptats constants contra el nostre planeta constantment ratifiquen que l'empirista britànic tenia molta raó quan deia que qualsevol dia pot no sortir el sol. Sobre l'ús social i irònic de les màximes filosòfiques de Descartes i Hume, veure el llibre Güell, M.; Muñoz, J. (1996): *Només sé que no sé res*. Barcelona: Ariel. Pàg. 129-136 (Descartes) i pàg. 155-164 (Hume).
2. Sacks, O. (1998): *L'home que va confondre la seva dona amb un barret*. Barcelona: Proa. Pàg. 41-64 ("El mariner perdut") i pàg. 157-162 ("Els posseïts").
3. El resum del cas l'he extret de Tobeña, A. (1999): *Neurocotilleos*. Alzira: Algar Editorial. Pàg. 67-72.
4. Matthews, G.B. (1983): *El niño y la filosofía*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica. Pàg. 38. A partir d'ara, les frases en verd indiquen que en destaco el contingut.
5. Descartes, R. (1983): *Discurso del método y Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Ediciones Orbis. Pàg. 72.
6. De Saint-Exupéry, A. (1999): *El petit príncep*. Barcelona: Emecé Editores. Pàg. 20.
7. Carroll, L. (1971): *Alícia en terra de meravelles*. Barcelona: Editorial Juventud. Pàg. 18.
8. De Unamuno, M. (1982): *Niebla*. Madrid: Ediciones Cátedra. Pàg. 278-279.
9. Calderon de la Barca, P. (1998): *La vida es sueño*. Madrid: Espasa Calpe. Pàg. 156-157.
10. Shakespeare, W. (2000): *Hamlet*. Barcelona: Quaderns Crema. Pàg. 133.
11. Kafka, F. (1992): *La metamorfosi*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana. Pàg. 35.
12. Beckett, S. (1999): *Tot esperant Godot*. Barcelona: Proa. Pàg. 78.
13. Martí Pol, M. (1997): *Llibre de solituds*. Barcelona: Edicions 62-Empúries. Pàg. 32.
14. Puntí, J. (2002): *Animals tristos*. Barcelona: Empúries. Pàg. 11-36 ("Bungalow onzè").
15. Tot i que he inclòs *Despertares* en aquest apartat, *Epistemologia i cinema*, la pel·lícula es basa en un cas clínic perfectament documentat per Oliver Sacks, de manera que també enllaça amb l'apartat *Epistemologia i neurologia*.
16. Les cites les he extret de Doval, G. (1994): *Diccionario general de citas*. Madrid: Ediciones del Prado i de diversos exemplars de la col·lecció de *Selecciones del Reader's Digest*. Tot i que cada aforisme es podria merèixer un comentari, l'objectiu és que el lector descobreixi vincles entre aquestes frases i el corpus del treball i que s'adoni que la influència de Descartes i Hume és present a tot arreu.

7. BIBLIOGRAFIA.

- Ajdukiewicz, K. (1990): *Introducción a la filosofía*. Barcelona: Cátedra.
- Belaval, Y. (coord.) (1976): *Historia de la filosofía. Racionalismo, empirismo, Ilustración*. Madrid: Siglo XXI.
- Beckett, S. (1999): *Tot esperant Godot*. Barcelona: Proa.
- Bermudo, J.M. (1983): *El empirismo. De la pasión del filósofo a la paz del sabio*. Barcelona: Montesinos.
- Blackburn, S. (2001): *Pensar. Una incitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Blasco, J.L.; Grimaltos, T. (1997): *Teoria del coneixement*. València: Universitat de València.
- Bosch, A. i altres (coord.) (1996): *Minerva. Lectures de COU d'història de la filosofia 1996-1997: Plató, Hume, Kant, Marx, Nietzsche, Popper*. Barcelona: La Magrana.
- Brand, G. (1981): *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bueno, M. (1995): *No vam néixer ahir. Diàlegs amb la filosofia occidental*. Lleida: Pagès Editors.
- Calderon de la Barca, P. (1998): *La vida es sueño*. Madrid: Espasa Calpe.
- Carroll, L. (1971): *Alícia en terra de meravelles*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Chisholm, R.M. (1982): *Teoría del conocimiento*. Barcelona: Tecnos.
- Copleston, F. (1993): *Historia de la filosofía. De Hobbes a Hume*. Volum 5. Barcelona: Ariel.
- Damasio, A. (1999): *El error de Descartes (emoción, la razón y el cerebro humano)*. Buenos Aires: Ediciones Crítica.
- Daniel, M. F.(1994): *La philosophie et les enfants. L'enfant philosophe. Le programme de Lipman et l'influence de Dewey*. París: Les Éditions Logiques.
- Dancy, J. (1993): *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- De Cabo, I. (coord) (1998): *Metodologia de les ciències socials i humanes*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
- De Saint-Exupéry, A. (1999): *El petit príncep*. Barcelona: Emecé Editores.
- De Unamuno, M. (1982): *Niebla*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Delacampagne, Ch. (1995): *Historia de la filosofía en el siglo XX*. Barcelona: Ediciones Península.

- ❑ De Lorenzo, J. (1985): *El racionalismo y los problemas del método*. Madrid: Editorial Cincel.
- ❑ Deleuze, G. (2002): *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa. Col. Hombre y sociedad.
- ❑ Descartes, R. (1983): *Discurso del método y Reglas para la dirección de la mente*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- ❑ Descartes, R. (1995): *Meditacions metafísiques*. Barcelona: Edicions de 1984.
- ❑ Descartes, R. (1967): "Principis de la filosofia". A: *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- ❑ Dewey, J (1989): *¿Cómo pensamos?*, Barcelona: Paidós.
- ❑ Diversos autors (1994): *Diccionari de Teoria del Coneixement*. Barcelona: Termcat.
- ❑ Doval, G. (1994): *Diccionario general de citas*. Madrid: Ediciones del Prado.
- ❑ Ferrater Mora, J (1994): *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- ❑ Fortuny, J. F. (coord.) (1985): *Temes i textos COU Filosofia*. Madrid: Coloquio. Universitat de Catalunya.
- ❑ Fortuny, F.J. (i altres) (1995): *Breu història de la filosofia. Les grans etapes del pensament filosòfic*. Barcelona: Columna.
- ❑ Freud, S. (1986): *Introducció a la psicoanàlisi I*. Barcelona: Edicions 62.
- ❑ Freud, S. (1986): *Introducció a la psicoanàlisi II*. Barcelona: Edicions 62.
- ❑ Gaarder, J. (1996): *El món de Sofia. Novel·la sobre la història de la filosofia*. Barcelona: Empúries.
- ❑ Garcia-Carpintero, M.; fuentes, J.; Gadea, E. (1986): *Actes de la Primera Trobada de Professors de Filosofia davant la Reforma de l'Ensenyament Secundari*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- ❑ García Hoz, V. (coord.) (1995): *Enseñanza de la filosofía en la Educación Secundaria. Tratado de educación personalizada*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- ❑ Güell, M.; Muñoz, J. (1996): *Només sé que no sé res*. Barcelona: Ariel.
- ❑ Heidegger, M. (1999): *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- ❑ Hessen, J. (1993): *Teoría del conocimiento*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ❑ Hottois, G. (1999): *Historia de la filosofía del Renacimiento a la posmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- ❑ Hume, D. (1999): *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Alianza Editorial.
- ❑ Hume, D. (1982): *Investigació sobre l'enteniment humà*. Barcelona: Laia.
- ❑ Hume, D. (1994): *Investigació sobre els principis de la moral*. Barcelona: Ed. 62.

- Hume, D. (1981): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional.
- Husserl, E. (1999): *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1986): *Meditaciones cartesianas*. Buenos Aires: Ediciones Crítica.
- James, W. (1985): *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Edicions 62.
- Kafka, F. (1992): *La metamorfosi*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- Kant, I. (1998): *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Larrauri, M. (2000): *El desig, segons Gilles Deleuze*. València: Tàndems Edicions.
- Larrauri, M. (2000): *Filosofia per a profans*. València: Tandems Edicions.
- Lem, S. (1989): *Congreso de futurología*. Madrid: Alianza.
- Lipman, M.; Sharp, A.M.; Oscanyan, F. S. (1991): *Filosofia a l'escola*. Vic: Eumo Editorial-IREF. Col. Interseccions, núm. 14.
- Lipman, M. (1990): *La descoberta de l'Aristòtil Mas*. Vic: Eumo Editorial-UdG-IREF. Col. Filosofia 6/18.
- Lipman, M.; Sharp, A.M.; Oscanyan, F.S. (1989): *Recerca filosòfica. Manual d'instruccions per acompanyar La descoberta de l'Aristòtil Mas*. Bellaterra: UAB-UdG-IREF. Col. Filosofia 6/18.
- Martí Pol, M. (1997): *Llibre de solituds*. Barcelona: Edicions 62-Empúries.
- Matthews, G.B. (1983): *El niño y la filosofía*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Mosterín, J. (1987): *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- Popper, K. (1993): "Cap a una teoria evolutiva del coneixement", A: *Un món de propensions i altres assaigs*. Barcelona: Edicions 62.
- Puntí, J. (2002): *Animals tristos*. Barcelona: Empúries.
- Quivy, R.; Van Campenhoudt, L. (1997): *Manual de recerca en ciències socials*. Barcelona: Herder.
- Rabade, S.; López, A; Pesquero, E. (1987): *Kant: conocimiento y racionalidad. El uso teórico de la razón*. Madrid: Editorial Cincel.
- Russell, B. (1986): *El conocimiento humano*. Madrid: Taurus.
- Russell, B. (1986): *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Sacks, O. (1988): *L'home que va confondre la seva dona amb un barret*. Barcelona: Proa.
- Shakespeare, W. (2000): *Hamlet*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Smullyan, R. (1989): *5.000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas*. Madrid: Cátedra.
- Tejedor, C. (1997): *Filosofia. Manual de Batxillerat*. Barcelona: Cruïlla.

-
- ❑ Tejedor, C. (1999): *Història de la filosofia. Manual de Batxillerat d'Humanitats i Ciències socials*. Barcelona: Cruïlla.
 - ❑ Terricabras, J.M. (1998): *Atreveix-te a pensar. La utilitat del pensament rigorós en la vida quotidiana*. Barcelona: La Campana.
 - ❑ Terricabras, J.M. (1997): *Història del pensament filosòfic i científic*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
 - ❑ Terricabras, J.M. (1998): *Història del pensament filosòfic i científic II*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
 - ❑ Terricabras, J.M.; Defez, A.; Prades, J.L.; Cardús, S. (1998): *Teoria del coneixement*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
 - ❑ Tobeña, A. (1999): *Neurocotilleos*. Alzira: Algar Editorial.
 - ❑ Tozzi, M. (i altres) (1992): *Apprendre à philosopher dans les lycées d'aujourd'hui*. París: Hachette Education.
 - ❑ Villoro, L. (1989): *Creer, saber, conocer*. Barcelona: Siglo XXI.
 - ❑ Watzlawick, P. (1979): *¿Es real la realidad?* Madrid: Herder.
 - ❑ Wittgenstein, L. (1983): *De la certesa*. Barcelona: Edicions 62.
 - ❑ Wittgenstein, L. (1983): *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Laia.