

ÉS LA FILOSOFIA UNA CIÈNCIA?

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS

ÉS LA FILOSOFIA UNA CIÈNCIA?

Discurs de recepció de C. ULISSES MOULINES
com a membre corresponent de la Secció de Filosofia
i Ciències Socials, llegit el dia 25 de gener de 2010

Resposta de Pere Lluís Font, membre emèrit
de la Secció de Filosofia i Ciències Socials

BARCELONA, 2010

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP

Moulines, Carles Ulises

És la filosofia una ciència?

ISBN 9788492583843

I. Lluís Font, Pere, 1934-

II. Institut d'Estudis Catalans. Secció de Filosofia i Ciències Socials III. Títol

1. Filosofia i ciència

1:001

© Carles Ulisses Moulines

© Institut d'Estudis Catalans, per a aquesta edició

Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: gener de 2010

Tiratge: 200 exemplars

Text revisat lingüísticament per la Unitat de Correcció del Servei Editorial de l'IEC

Disseny gràfic: Maria Brossa

Compost per Víctor Igual, SL

Imprès a Signes disseny i comunicació, SL

ISBN: 978-84-92583-84-3

Dipòsit Legal: B. 4325-2010

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del *copyright*, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

La pregunta «És la filosofia una ciència?» és problemàtica en un doble respecte. El seu sentit, i també la possibilitat d'una resposta versemblant, pressuposen una premissa que no és en absolut evident: que disposem de criteris d'identitat mínimament clars per als dos termes de la pregunta. Normalment, les preguntes del tipus «És X un cas de Y?» no són tan problemàtiques. Per exemple, a la pregunta «Són les balenes peixos?», si bé tampoc no se li pot donar una resposta immediata, tanmateix, gràcies a una combinació apropiada d'elucidacions conceptuals i investigacions empíriques, podem donar-li una resposta definitiva i acceptable per a tothom —una resposta que en aquest exemple seria negativa—, perquè disposem de bons criteris d'identitat, universalment acceptats, tant per als peixos com per a les balenes; i per tant podem constatar que les propietats definidores dels dos termes en aquest exemple no concorden. Els criteris d'identitat de balenes i peixos ens permeten d'inferir més enllà de tot dubte raonable que les balenes no són peixos. Però quins són els criteris d'identitat per a la filosofia i per a la ciència?

El primer problema sorgeix ja davant l'intent d'establir criteris d'identitat per al segon terme de la nostra pregunta: «Què és una ciència?». El problema no és que aquesta qüestió ens exigeixi investigacions empíriques particularment difícils. El problema rau més aviat en el fet que el sentit i la resposta possible a aquesta pregunta pressuposen l'aplicació d'una determinada disciplina, a saber, la filosofia de la ciència, de la qual suposem, al seu torn, que constitueix una part important de la filosofia. És a dir, la pregunta «És la filosofia una ciència?» pressuposa una resposta prèvia a la pregunta «Què és la ciència?», i aquesta, al seu torn, pressuposa l'aplicació d'una disciplina filosòfica, i en conseqüència hem de pressuposar que prèviament hem contestat de manera satisfactòria a la pregunta «Què és la filosofia?». Això encara no constitueix un cercle viciós en sentit estricte, però s'hi apropa perillosament. En qualsevol cas, aquest cercle suggereix que la pregunta per la filosofia i la

pregunta per la científicitat d'una disciplina es condicionen mútuament d'una manera complicada.

Naturalment, la majoria dels nostres contemporanis amb un cert nivell d'educació creu que té una idea bastant clara d'allò que és una ciència, encara que tingui bastant menys clar el que és la filosofia. Probablement, aquesta idea podria resumir-se més o menys així: «Una ciència és quelcom de semblant a la matemàtica, la física, la biologia, probablement també a la psicologia o la lingüística, o potser a algunes altres disciplines». I, per tant, la qüestió de si la filosofia és una ciència o no equivaldria a la pregunta de si la filosofia és quelcom de semblant a la matemàtica, la física, la lingüística, etc. En aquest cas, la resposta hauria de ser, naturalment, no. En efecte, la filosofia, sigui el que sigui, sens dubte no és com la matemàtica, la física, la lingüística, etc. Però aleshores també hem de constatar que la matemàtica tampoc no és com la física, ni aquesta com la lingüística, etc. La gent pressuposa senzillament que les disciplines esmentades posseeixen alguns trets comuns, que fan, justament, que siguin totes ciències. En aquest cas, però, hem de passar a la pregunta següent, a saber, la de quins són aquests hipotètics trets comuns, i amb això aterrem de nou en el domini de les qüestions típicament filosòfiques, i per tant hem de pressuposar que ja sabem què és allò que constitueix la filosofia, o almenys que ja sabem com hem de procedir amb les preguntes filosòfiques. Així doncs, no ens escapem del problema que, abans de preguntar-nos si la filosofia és una ciència, primer hem de preguntar-nos què és la filosofia. Aquesta és la qüestió bàsica. I és prou difícil de tractar.

És curiós que la filosofia sigui l'única activitat intel·lectual que fa grans esforços per a qüestionar-se a si mateixa. Cap físic, per exemple, no estarà disposat a perdre més de cinc minuts amb la pregunta «Què és la física?»; i, si ho fa, els seus col·legues el miraran amb recel. La raó és simple: un físic que es preguntí seriosament «Què és la física?» deixa de ser automàticament un físic genuí —es converteix en un filòsof, és a dir, en un renegat. El mateix s'aplica a qualsevol altra disciplina «normal».

En el cas de la filosofia, les coses són diferents. La pregunta «Què és la filosofia?» té dins de la filosofia mateixa un paper central. Fins i tot quan un filòsof no es planteja aquesta pregunta explícitament, la té ben present en el fons del seu pensament, i sap que en algun moment o altre haurà de prendre una posició explícita respecte de la qüestió. Les preguntes «Què és la matemàtica?», «Què és la biologia?», «Què és la psicologia?» no pertanyen en realitat a la matemàtica, la biologia o la psicologia, respectivament, sinó que són qüestions declaradament filosòfiques. Qui planteja tals qüestions transcendeix l'horitzó de la seva disciplina i s'aventura, tant si ho vol com si no, en un terreny relliscós que és justament filosòfic. En canvi, la pregunta «Què és la filosofia?» no transcendeix en absolut la filosofia mateixa, sinó que, ben al contrari, n'és constitutiva, és una pregunta absolutament filosòfica.

Aquesta constatació ens condueix a un primer resultat: si la filosofia pogués considerar-se com una ciència en algun sentit encara per precisar, la seva científicitat seria en qualsevol cas de naturalesa diferent de la de les disciplines científiques «normals»: en efecte, una característica essencial de la filosofia consisteix en el fet que —a diferència de les altres disciplines— està continguda en si mateixa en tant que objecte d'investigació. És a dir, l'atribut *filosòfic*, aplicat a qualsevol tipus de qüestions o doctrines, representa allò que s'anomena un *atribut impredicatiu*. Això significa que podrem formular un criteri per a l'aplicabilitat d'aquest concepte sols si pressuposem que ja hem delimitat el domini de les seves instàncies d'aplicació. Aquesta situació més aviat incòmoda, que s'atansa a la paradoxa, prové, al seu torn, del fet que la filosofia pot caracteritzar-se com aquella activitat intel·lectual que consisteix en una forma de pensament generalitzadament i il·limitadament recursiva. El pensament filosòfic és sempre, per la seva pròpia naturalesa i des de bon començament, també filosofia de la filosofia, o sigui, metafilosofia.

Ara bé, constatar que la filosofia sorgeix d'una forma de pensament il·limitadament recursiva representa un primer pas important en l'aprehensió de la seva essència; tanmateix, això significa solament el començament de l'anàlisi. Naturalment, voldríem assabentar-nos d'aspectes més substancials d'aquest tipus de pensament, que vagin més enllà de la simple constatació que el pensament filosòfic procedeix de manera recursiva. La pregunta «Què és la filosofia?» representa sols una instància més de l'esquema originari de tota pregunta filosòfica, a saber: «Què és *X*?». Altres instàncies filosòfiques característiques d'aquest esquema serien, per exemple: «Què és un concepte?», «Què és el coneixement?», «Què és el bé?», «Què és l'home?», «Què és el temps?», «Què és la realitat?» i, naturalment, «Què és l'ésser?».

Doncs bé, si tenim en compte la praxi mil·lenària de la filosofia, constatem que allò que és característicament filosòfic en el tractament d'una pregunta del tipus «Què és *X*?» és que hom mai no pot donar-li una resposta immediata. El tractament filosòfic d'aquest tipus de preguntes es desplega en almenys tres passos: primer investiguem el sentit de la pregunta; després cal emprendre una argumentació sovint llarga, diferenciada i molt complexa que hauria de conduir a la resposta buscada, i finalment s'han de treure les conseqüències de la resposta, les quals, al seu torn, condueixen a noves instàncies de l'esquema «Què és *X*?». El primer pas en aquesta empresa, o sigui, la clarificació del sentit de la pregunta, sovint resulta particularment difícil. Alguns dels més grans filòsofs (de manera prominent Sòcrates i el Wittgenstein tardà) van dedicar tota llur energia filosòfica a la tasca d'aclarir el sentit de determinades preguntes, sense voler comprometre's amb una resposta definitiva. L'esclariment del sentit pot conduir a voltes a un resultat negatiu, que bloqueja qualsevol ulterior tractament filosòfic de la pregunta originària. Pot ser que hom arribi a aquest resultat, ja sigui perquè es constata que el terme *X* manca de referència per principi, és a dir, la pregunta resulta no tenir sentit, o bé perquè

ens adonem que l'intent de donar una resposta positiva a la pregunta no representa cap tasca pròpia de la filosofia, sinó d'alguna altra disciplina, com ara la física, la biologia, la psicologia, etc. Per exemple, el filòsof que s'encara amb la pregunta «Què és l'ésser?» pot arribar a la conclusió que no té sentit, perquè el terme *ésser* no és referencial. O bé pot concloure que la pregunta «Què és l'home?» no correspon a la filosofia, sinó a la biologia o a la psicologia.

Suposem ara que el filòsof és de l'opinió que una determinada pregunta del tipus «Què és *X*?» efectivament té sentit; aleshores, en una segona fase de la seva empresa, intentarà construir una argumentació sòlida per a fonamentar bé la seva resposta. Però la conclusió assolida no serà quasi mai senzilla, sinó molt complexa, i típicament es desplegarà en voluminosos tractats, o fins i tot acabarà constituint una determinada disciplina filosòfica. Així, per exemple, a la pregunta «Què és la identitat?» Gottlob Frege va donar una resposta que va conduir a una complexa teoria semàntica, sobre la qual, al cap de més de cent anys, s'han escrit dotzenes de llibres i innumbrables assaigs. L'intent de donar una resposta ben fonamentada a la pregunta «Què és la ciència?» ha conduït al sorgiment i al desenvolupament d'una disciplina filosòfica molt ramificada: la filosofia de la ciència. *Last but not least*, la pregunta «Què és la filosofia?» ha representat a través de les diferents èpoques filosòfiques un impuls essencial per al desenvolupament de la filosofia mateixa.

La segona fase en qualsevol empresa filosòfica, o sigui, la construcció d'una argumentació sòlida que porti a una resposta ben fonamentada, és potencialment infinita. Això també prové de la recursivitat inevitable del pensament filosòfic. En efecte, el filòsof que construeix un argument per a una tesi del tipus «*X* és *A*», en tant que resposta a la pregunta «Què és *X*?», ha d'estar sempre disposat a argumentar en contra dels seus crítics (que sempre n'hi haurà) que el seu argument és correcte o pertinent. Un bon filòsof és una persona que ha après a argumentar de manera convincent a favor dels seus arguments, és a dir, a proporcionar metaarguments. Aquest és un tret singular de l'argumentació filosòfica que la distingeix d'altres tipus d'argumentacions. Fins i tot en el cas d'una argumentació filosòfica acurada, ben pensada, plausible o fins i tot formalitzada, quasi sempre ens adonarem que sorgeixen elements que poden semblar problemàtics. Davant d'una possible contraargumentació, hem de respondre aleshores amb nous arguments, destinats a mostrar que certament hi havia llacunes en l'argumentació original, però que aquesta contenia un nucli sa, que pot reconstruir-se adequadament —a la qual cosa els adversaris probablement reaccionaran amb noves objeccions. I així successivament. La història de les proves ontològiques de l'existència de Déu des d'Anselm de Canterbury fins a arribar a Kurt Gödel podria esmentar-se com a exemple paradigmàtic d'un procés dialèctic semblant.

El fet que hom sempre pugui argumentar sobre una argumentació filosòfica prèvia, que respecte als arguments desplegats puguin oferir-se metaarguments

(positius o negatius), és una de les raons per les quals les discussions filosòfiques mai no assolixen una conclusió definitiva. En el millor dels casos, podem arribar a conclusions provisionals; però en algun moment recomença la discussió sobre un determinat tema que semblava definitivament arxivat —és clar que usualment sota una llum completament diferent. Donaré un sol exemple d'aquest tipus de procés: quan vaig començar a estudiar filosofia, passava per un resultat inqüestionable de la filosofia de la matemàtica que les teories matemàtiques no són reductibles a la lògica. Doncs bé, en els darrers anys Crispin Wright i altres autors han argumentat que la pretesa refutació del programa logicista en els fonaments de la matemàtica conté llacunes argumentatives, i que, basant-se en una reinterpretació de determinats principis lògics, el logicisme pot ser ressuscitat.

És sabut que la situació que acabo de descriure —a saber, que en filosofia mai no s'assolixen resultats absolutament irreversibles— irrita en gran manera els no-filòsofs. I la gent es veu inclinada a emetre el judici lapidari: «En filosofia no hi ha progrés!». Però les aparences enganyen. És evident que al llarg de l'evolució del pensament filosòfic des de l'època dels presocràtics hi ha hagut grans progressos. El fet, però, és que aquesta evolució no pren la forma d'un progrés lineal-acumulatiu, com se suposa que és el cas del progrés en les ciències naturals. Ara bé, en aquest punt he de fer dues observacions crítiques: en primer lloc, sabem com a mínim des de Thomas Kuhn que l'evolució de les ciències naturals certament pot ser descrita en algun sentit com a *progressiva*; però aquest progrés (a diferència del que passa amb la matemàtica i la tecnologia) no adopta la forma d'una estructura lineal-acumulativa. En segon lloc, i en un sentit més fonamental, el supòsit que el progrés sols pot aparèixer sota una forma lineal-acumulativa representa simplement un prejudici. L'estructura del progrés filosòfic no cal que prengui ni la forma del progrés tecnològic ni la del científic. El progrés filosòfic no és lineal; més aviat adopta la forma —si se'm permet aquesta metàfora gràfica— d'una espiral; i tanmateix es tracta indubtablement d'un progrés. Si el caràcter científic d'una disciplina estigués indissolublement lligat al supòsit que la seva estructura diacrònica pren necessàriament una forma lineal-acumulativa, aleshores la filosofia certament no seria una ciència —però aleshores tampoc no ho seria la física teòrica, per exemple.

En qualsevol cas, allò que importa notar és que el progrés filosòfic per principi no és un tipus d'evolució que condueixi a un *happy end*, a un final definitiu. Aquesta és una de les raons per les quals l'empresa filosòfica, en qualsevol de les seves àrees, sempre segueix en marxa. Però hi ha també una altra raó per a la perpètua mobilitat de la filosofia. Abans he dit que, quan ens ocupem filosòficament d'una pregunta de la forma «Què és X?», després d'haver determinat el sentit de la pregunta i d'haver proporcionat arguments per a una determinada resposta, normalment emprenem la tercera fase de la tasca filosòfica, la qual consisteix a treure les conseqüències de la resposta donada. L'explicitació sistemàtica de les conse-

qüències d'una tesi constitueix una porció essencial de la reflexió filosòfica; en efecte, tan sols així sorgeix el quadre complet de la problemàtica que s'ocultava darrere la simple pregunta «Què és X?». Doncs bé, és fàcil veure per què aquest moment ulterior de la reflexió filosòfica també és potencialment il·limitat. Això no sols prové del fet lògic ben conegut que, a partir d'un conjunt qualsevol d'enunciats, es pot treure un nombre infinit de conseqüències. Una raó més substancial de la potencial infinitud de les conseqüències de tesis filosòfiques consisteix en l'alt grau de generalitat i d'abstracció que caracteritza usualment els enfocaments filosòfics, cosa que condueix inevitablement a incomptables instanciacions, ramificacions i combinacions.

Fins aquí hem identificat els moments formalment essencials de qualsevol forma de filosofar: precisar tesis, donar-ne arguments a favor, treure'n les conseqüències. Aquests tres moments representen un procés sempre obert, potencialment il·limitat, en un mot, recursiu, del pensament. La qüestió és ara saber si amb aquesta descripció hem donat una resposta aclaridora a la pregunta «Què és la filosofia?», que pugui servir, al seu torn, per a plantejar-nos la qüestió ulterior sobre la seva cientificitat. Sembla que fins ara li hem donat, certament, algun tipus de resposta, però sols parcialment. En efecte, la caracterització de la filosofia que hem ofert fins aquí es refereix únicament als aspectes formals d'aquesta activitat. Hem determinat un esquema formal, dins del qual té lloc el fet de filosofar. Però encara no hem esbrinat res sobre els continguts d'aquesta forma de pensament. I sembla que tan sols la combinació de forma i contingut ens pot proporcionar un quadre complet de la filosofia, i que només a aquest quadre global té sentit aplicar el predicat *científic* o *no científic*.

Per il·lustrar els termes del problema, prenguem com a punt de comparació l'exemple de la física. Podem identificar la forma d'aquesta disciplina dient, tot abreujant, que es tracta de la realització sistemàtica d'experiments, de la formulació d'equacions diferencials i de relacionar els primers amb les segones. Tanmateix, és evident que una tal caracterització seria insuficient per a obtenir una imatge adequada d'allò que és la física. Allò que encara ens mancava seria naturalment la determinació del contingut de la disciplina. En el cas de la física podem respondre a aquest desig de complementació tot indicant que el seu objecte d'investigació és l'estructura i la dinàmica de la matèria. Certament, aquesta és una caracterització encara molt grollera, però n'hi ha prou com a primer pas per a saber de què tracta la física i com es distingeix pel seu contingut d'altres disciplines que també fan experiments i formulen equacions diferencials (per exemple, la biologia o la psicologia). És a dir, podem obtenir així almenys una idea aproximada de quin és l'univers del discurs de les teories físiques.

Ara bé, quan plantejem la pregunta anàloga respecte a la filosofia, sorgeix immediatament un paisatge totalment confús. Si donem una ullada a la manera com

de fet s'ha desenvolupat la filosofia des de l'antiguitat fins als nostres dies, la resposta a la pregunta de quin és l'objecte d'investigació de la filosofia sols pot ser: «Qualsevol cosa!». Per a convèncer-nos-en, n'hi ha prou amb tenir present quins són els continguts concrets de la pregunta esquemàtica «Què és X ?» en filosofia; o, formulat d'una altra manera, si ens preguntem «Quines són les instàncies filosòfiques concretes de la variable X en la pregunta “Què és X ?”», aleshores esdevé patent que la resposta sols pot resultar terriblement desorientadora. Heus aquí una llista molt abreujada d'instàncies per a la variable X en la pregunta «Què és X ?» que han estat o encara són considerades pertinents filosòficament: l'home, l'ésser, l'espai, el temps, l'angoixa, la vida, el coneixement, els nombres, Déu, el treball, les explicacions científiques, la mort, la mecànica newtoniana, el *summum bonum*, l'art, el dret, les proves matemàtiques, el llenguatge, la ment, el sentit de la història, la veritat, la inducció, la nàusea... i naturalment la mateixa filosofia. Tot això representa, en successió arbitrària, exemples escollits, ben coneguts, d'objectes d'investigació dels quals s'han ocupat determinats filòsofs o corrents filosòfics. La llista és molt breu en comparació amb tot allò que els filòsofs han escollit com a objectes predilectes de llur reflexió en el curs de la història. La pregunta ulterior que es planteja aleshores és: «Podem extreure d'aquesta llista extremament heterogènia un denominador comú?» Evidentment que no —a part del fet trivial que tots aquests temes han estat tractats per algun filòsof famós. És difícil imaginar una disciplina amb un contingut més caòtic. Qualsevol cosa pot pertànyer a l'univers del discurs de la filosofia: objectes de l'experiència humana, així com objectes que la transcendeixen; objectes reals i ficticis; objectes naturals o bé produïts socialment; objectes altament abstractes o molt concrets —tot pot passar a través del filtre filosòfic.

Aquest és de fet el contingut de la filosofia: un calaix de sastre indescriptible. Això ha estat sempre així, des d'un principi, ja amb els presocràtics. L'única diferència és que l'heterogeneïtat de la filosofia ha augmentat exponencialment amb el pas del temps —i no hi ha cap final a la vista en aquest procés.

Fem un resum provisional de tot el que hem constatat fins aquí: en l'àmbit de la forma del pensament filosòfic és possible, almenys tendencialment, identificar alguns trets comuns. Es tracta, en efecte, d'un tipus de pensament absolutament recursiu, les qüestions bàsiques del qual prenen la forma esquemàtica «Què és X ?», i en el qual tals qüestions són tractades segons els tres moments formals de la precisió del sentit, l'argumentació i la inferència de conseqüències. En l'àmbit dels continguts, però, és difícil imaginar quelcom de més heterogeni que la filosofia. Aquesta és, doncs, la meua primera resposta a la pregunta «Què és la filosofia?». La pregunta que segueix és, aleshores: «Què se'n desprèn?» I, en especial: «Què es desprèn de la qüestió de si la filosofia és una ciència o no?» La resposta a aquesta pregunta, almenys a primera vista, és que és difícil imaginar que puguem atribuir

cientificitat a un tipus d'empresa intel·lectual tan singular, en la qual només en l'àmbit formal-esquemàtic constatem una certa unitat, mentre que els seus objectes d'investigació són completament dissemblants, o fins i tot incommensurables. En el cas de la matemàtica, la física, la biologia o la lingüística, podem establir amb bastant de precisió de què tracten. En el cas de la filosofia, no ho podem fer, o bé hem d'admetre que tracta de tot. Pot haver-hi una ciència que tracti de qualsevol cosa? És temptador concloure que qui vol parlar de qualsevol cosa no parla de res —almenys no científicament.

Malgrat tot, en la segona part d'aquest assaig em proposo suavitzar una mica la conclusió aparentment negativa, per no dir demolidora, sobre la científicitat de la filosofia a la qual hem arribat. I vull fer-ho tot argumentant en dues direccions diferents. La primera línia d'argumentació és la següent: no hi ha en realitat cap bona raó per a deixar d'atribuir-li científicitat a una disciplina sols pel fet que el domini dels seus objectes d'investigació, el seu univers del discurs, no mostri cap homogeneïtat ontològica. Per a acreditar-li un esperit científic genuí, n'hi hauria d'haver prou que la disciplina en qüestió procedís de manera metodològicament apropiada? I què és un mètode d'investigació científicament apropiat? Em sembla que almenys li corresponen dues condicions necessàries, que juntes potser també són suficients: 1) la manera de procedir hauria de ser rigorosa, i 2) cada pas donat ha de ser intersubjectivament controlable. Hauria de quedar relativament clar què significa *control intersubjectiu*: la manera de procedir i els resultats obtinguts no han de provenir de l'arbitrarietat subjectiva ni d'una pretesa autoritat, ni tampoc no han de sorgir d'una «fe cega». Més difícil és descriure exactament en què consisteix el rigor metòdic. Seria massa restrictiu reduir-lo al rigor del raonament logicoformal. El rigor lògic en l'argumentació és sens dubte una forma paradigmàtica de rigor metòdic, però no l'única. Aquí ens convé quelcom de més general. Però en aquest punt he de confessar que no dispo de cap definició general de rigor metòdic. Segons la meua opinió, aquesta qüestió és un problema metafilosòfic obert. Malgrat tot, crec que tots aquells que ens hem dedicat per un temps a la filosofia hem arribat a desenvolupar una intuïció bastant segura per a determinar quan un discurs determinat procedeix de manera metodològicament rigorosa i quan no —i això és independent de si aquest discurs és construït d'acord amb regles lògiques explícites o no. Crec que tots hem arribat a tenir una certa idea d'allò a què Hegel volia referir-se amb el seu famós lema de «prendre sobre si l'esforç del concepte». De moment, n'hi ha prou amb aquesta intuïció.

Si acceptem que la científicitat metodològica consisteix en una manera de procedir rigorosament i intersubjectivament controlable, aleshores no hi ha cap raó per a negar-li a la filosofia el seu caràcter científic —o almenys la científicitat metodològica. La gran majoria de corrents filosòfics des de l'antiguitat fins al present mostren els dos trets metodològics esmentats, sobretot pel que fa al rigor del

pensament, sovint en un grau més alt encara que el de les ciències «normals». Certament, també hi ha exemples d'autors que a vegades no satisfan en llurs escrits els criteris de rigor i de controlabilitat intersubjectiva. (No esmentaré cap exemple concret per no molestar ningú.) Però en aquests casos podem jutjar que, encara que aquests autors siguin filòsofs famosos, no són bons filòsofs —almenys en una part de llur obra. En qualsevol cas, tals autors representen l'excepció i no la regla dins del nostre gremi.

Així doncs, si es preserva un mínim de rigor metòdic i de controlabilitat, no hi ha cap bona raó per a negar-li científicitat a l'empresa filosòfica, ja que aquestes virtuts metodològiques són constitutives de qualsevol tipus d'activitat que pretengui procedir científicament. Ara bé, existeix una segona línia d'argumentació a favor de la possibilitat de concebre la filosofia com a ciència genuïna, la qual és més substancial, però igualment —ho reconec— més problemàtica que l'argumentació precedent, que és purament metodològica. En efecte, vull defensar la tesi metafilosòfica que és plausible concebre la filosofia com un cert tipus de ciència de la cultura. Sóc conscient del fet que aquesta interpretació de la naturalesa del pensament filosòfic no serà necessàriament compartida per tots els filòsofs. I tampoc no vull sostenir que la filosofia serà una activitat amb sentit sols en la mesura que pugui ser concebuda com a ciència de la cultura. No obstant això, la meva opinió és que aquesta interpretació de la filosofia és molt plausible en molts casos. Per tant, si en aquests casos la filosofia pot caracteritzar-se com una ciència de la cultura, aleshores resulta ser *ipso facto* una ciència, i això en un sentit substancial, que va més enllà de la perspectiva purament metodològica.

Per què sostinc que és plausible concebre la filosofia com una ciència de la cultura? Això està relacionat amb la recursivitat generalitzada del pensament humà que hem constatat al principi. Els éssers humans no sols són capaços de pensar, sinó també —almenys alguns— de pensar sobre el pensament. Gràcies a la seva capacitat de pensar al primer nivell, els éssers humans han realitzat proeses culturals impressionants: tècnica, llenguatge, art, religió, moral, ciència, política. Es tracta de fenòmens culturals l'origen dels quals es troba en la prehistòria de la humanitat i que han determinat l'essència de l'ésser humà en tant que animal cultural. A més, però, fa dos mil·lennis i mig alguns individus van començar a reflexionar sistemàticament sobre la capacitat de pensar que els havia permès les proeses culturals esmentades, i van començar a fer-ho d'una manera molt particular, que és justament la que anomenem *filosòfica*. D'aquest impuls vers un pensament de segon nivell sorgeix allò que podem descriure com la concepció *genitivista* de la filosofia. Segons aquesta concepció, el terme *filosofia* és en realitat sincategoremàtic; obté un sentit ple només quan va acompanyat d'un genitiu que designa algun fenomen cultural. D'acord amb aquesta concepció, no hi ha filosofia a seques, tan sols hi ha filosofia del llenguatge, filosofia de l'art, filosofia de la moral, filosofia de

la religió, filosofia de la ciència, etc. D'aquí prové la impressió de caos de continguts quan hom parla de la filosofia sense qualificatius; això només vol dir que el terme *filosofia*, pres per si sol, manca de significat concret. Naturalment, les diverses «filosofies de...» que hi ha al mercat no es manifesten totalment aïllades les unes de les altres, no les separen abismes infranquejables; ben al contrari, tot emprant la famosa frase de Wittgenstein, tenen «semblances de família». Però això és tot. I això és suficient per a subsumir totes aquestes formes de pensament de segon nivell sota un únic rètol institucional: «la filosofia».

Contra la concepció genitivista de la filosofia que ofereixo aquí podria objectar-se que no es refereix a una propietat que sigui exclusiva de la filosofia; hi ha altres activitats intel·lectuals la descripció adequada de les quals requereix un genitiu. En efecte, no sols hi ha, per exemple, una filosofia de la ciència o una filosofia de la religió, sinó que també hi ha una història de la ciència i una història de la religió, així com una sociologia de la ciència i una sociologia de la religió. Aquestes disciplines també poden ser descrites com a empreses intel·lectuals de segon nivell que s'ocupen dels seus respectius fenòmens culturals de primer nivell. Aquesta objecció estaria justificada si no qualifiquéssim ulteriorment la nostra concepció genitivista de la filosofia. Per tant, per a superar l'objecció hem de preguntar-nos: «Què és allò que és específicament filosòfic de les “filosofies de...” que les distingeix de les “històries de...” o de les “sociologies de...”?»

Aquesta és una pregunta metafilosòfica molt important, i ho és no sols per a tractar de la qüestió de la naturalesa de la filosofia en general, sinó en particular també per a la qüestió de la seva cientificitat. Per limitacions evidents, aquest no és el lloc per a oferir una resposta detallada a aquesta pregunta, ja que la problemàtica és molt complexa; tanmateix, intentaré almenys donar un esbós de resposta apropiada. Per concretar els termes de la discussió, escolliré com a cas paradigmàtic el de la filosofia de la ciència, perquè és l'àrea filosòfica en la qual personalment em sento més com a casa; tanmateix, crec que les meves consideracions són transferibles *mutatis mutandis* a la resta de filosofies amb genitiu. La nostra pregunta concretada al cas exemplar de la filosofia de la ciència és, doncs: «Què és allò que és específicament filosòfic en la filosofia de la ciència?»

La diferència entre la sociologia de la ciència i la filosofia de la ciència és més fàcil d'establir que la que existeix entre la història de la ciència i la filosofia de la ciència. L'objecte d'investigació de la sociologia de la ciència és el comportament col·lectiu de determinats grups d'éssers humans, anomenats *científics*, llurs formes específiques d'organització i llurs institucions, així com les relacions que estableixen amb altres grups d'éssers humans i altres institucions. En canvi, la filosofia de la ciència s'ocupa primordialment de les estructures conceptuals de les ciències, de llurs nocions, enunciats, mètodes, teories. Per formular breument la diferència, els objectes de la investigació sociològica sobre la ciència són concrets i estan localitzats

en l'espai i el temps, mentre que els objectes de la filosofia de la ciència són abstractes, no estan localitzats en l'espai, i en el temps (històric) sols ho estan de manera no constitutiva. La línia de demarcació entre filosofia de la ciència i sociologia de la ciència està (o hauria d'estar) clarament traçada —per molt que pretengui el contrari la moda sociologista que impera actualment en alguns sectors acadèmics.

En canvi, entre la filosofia de la ciència i la història de la ciència la frontera està menys clarament delimitada. I a més hem de veure com a quelcom de positiu que sigui així. Jo mateix sóc de l'opinió, compartida per molts dels meus col·legues filòsofs de la ciència, que ambdues disciplines metacientífiques estan estretament vinculades, i que això hauria de seguir essent així. En efecte, en molts casos, l'historiador de la ciència tampoc no és algú interessat, almenys exclusivament, en les accions i institucions de grups de científics, sinó en l'evolució de tipus d'objectes més abstractes, com ara conceptes, enunciats, mètodes i teories —és clar que en la mesura en què tals entitats apareixen inscrites en un context històric. Això és particularment manifest quan l'historiador de la ciència es dedica a la història de les idees científiques. Així doncs, no és primordialment l'objecte d'investigació allò que distingeix la filosofia de la ciència de la història de la ciència.

Potser hom podria pensar que la diferència entre les dues disciplines pot establir-se a través d'una distinció metodològica que coneixem de la lingüística: a saber, la distinció entre una anàlisi sincrònica i una de diacrònica. Així, la filosofia de la ciència estudiaria les estructures conceptuals científiques des d'un punt de vista sincrònic, tot fent abstracció de la dimensió historicotemporal, mentre que la història de la ciència procediria de manera diacrònica. Aquesta visió de la diferència metodològica entre les dues disciplines fou la que va dominar en la fase de la moderna filosofia de la ciència, que sovint és descrita com a *clàssica* i que comprèn una bona part del segle xx; identificar la filosofia de la ciència amb una perspectiva sincrònica i la història de la ciència amb una perspectiva diacrònica els semblava a la majoria dels filòsofs d'aquesta fase quasi com un lloc comú. Ara bé, després del tomb que va fer la filosofia de la ciència en els anys seixanta, aquest pretès lloc comú va resultar no ser tal cosa. Aleshores va quedar palès que els filòsofs de la ciència no sols poden procedir també diacrònicament, sinó que, almenys en molts casos, es veuen obligats a procedir així; o, dit d'una manera més precisa, que el tractament adequat de molts temes de la filosofia de la ciència requereix una combinació apropiada de la perspectiva sincrònica amb la diacrònica. Un exemple notable d'allò que hom podria descriure com a *filosofia diacrònica de la ciència*, o, encara millor, com a *filosofia de la ciència elaborada sincrònicament i diacrònicament*, el representa la monografia de Thomas Kuhn *L'estructura de les revolucions científiques*. Abans de publicar aquest llibre, Kuhn ja era un historiador reconegut, especialment per la seva obra precedent sobre la revolució copernicana. Per això, en aparèixer *L'estructura de les revolucions científiques*, molts filòsofs de la ciència

van pensar: «Aquesta és una investigació en història de la ciència, que té poc a veure amb els temes centrals de la filosofia de la ciència». Tanmateix, aviat va quedar clar que això era una apreciació equivocada de la significació filosòfica de l'obra de Kuhn. Això resulta ja tan sols del simple fet que aquesta obra ha tingut una ressonància molt més gran entre els filòsofs de la ciència que entre els historiadors «purs» de la ciència. I el mateix Kuhn va subratllar una vegada i una altra que la seva motivació i el seu objectiu principals quan va escriure *L'estructura de les revolucions científiques* eren decididament epistemològics. N'hi ha prou amb l'exemple de Kuhn per a convèncer-se del fet que la parella de conceptes metodològics sincrònic-diacrònic és de poca utilitat quan volem esbrinar la diferència entre filosofia de la ciència i història de la ciència.

Significa aquest resultat negatiu de la nostra discussió que la distinció entre les dues disciplines és una entelèquia sense fonament fàctic, que representa una resta de tradicions institucionals obsoletes que hauríem de superar? Segons sembla, un cert nombre de filòsofs de la ciència de la meua generació o de generacions més joves s'han sentit temptats a treure aquesta conclusió, i el resultat ha estat que s'han dedicat més a la història que a la filosofia de la ciència. En canvi, la meua visió de les coses és completament diferent. El resultat negatiu al qual hem arribat mirant d'aplicar la distinció sincrònic/diacrònic al cas que ens ocupa significa solament que les relacions entre la història de la ciència i la filosofia de la ciència són de naturalesa més complexa que allò que hom podria veure's inclinat a suposar. El fet és que, entre les dues disciplines, poden detectar-se diferències essencials, tant pel contingut com per la metodologia i els objectius perseguits. Aquestes diferències poden resumir-se abreujadament en la constatació que la història de la ciència és una ciència auxiliar de la filosofia de la ciència; certament, una ciència auxiliar que li és molt important, però que no implica una identificació. La història de la ciència ens ajuda als filòsofs de la ciència en la nostra empresa d'elaborar i posar a prova els nostres models generals per a analitzar determinats aspectes de la teorització científica, tant si aquests models són de caràcter principalment sincrònic, diacrònic o sincrònic-diacrònic. Per a il·lustrar aquesta constatació, n'hi ha prou amb prendre un cop més l'exemple de l'obra de Kuhn. Aquest autor va començar en tant que historiador de la ciència tot investigant amb molt de detall determinats processos científics —per exemple, la revolució copernicana o el descobriment del principi de la conservació de l'energia. Aquestes investigacions històriques li van permetre d'elaborar una concepció filosòfica que va plasmar en el seu estudi *L'estructura de les revolucions científiques* i en altres escrits posteriors. Així és com cal interpretar la seva metateoria general sobre la distinció entre *ciència normal* i *ciència revolucionària*, o la seva tesi de la incommensurabilitat entre teories científiques rivals, o també la noció de *descobrimient científic*. Aquests models altament metafèrics van ser contrastats a continuació, per ell mateix o per altres autors, amb ul-

teriors exemples històrics, que li van permetre de confirmar, qüestionar o revisar la metateoria general i comparar-la amb altres plantejaments epistemològics.

Així doncs, la tasca de la filosofia de la ciència, a diferència de la història de la ciència, consisteix en la construcció de models generals amb la finalitat d'interpretar aquesta cosa que anomenem *ciència*, o almenys determinats aspectes característics d'aquesta cosa. Tals models, un cop elaborats, poden ser aleshores comprovats, refinats, revisats a partir del material històric que tenim a la nostra disposició. Això representa, en qualsevol cas, una tasca primordialment filosòfica.

Per concloure, la meva tesi és que les observacions que acabo de fer sobre la relació entre filosofia de la ciència i història de la ciència poden generalitzar-se a qualsevol de les formes de filosofar que he descrit com a *genitivistes*. Tant si es tracta de la filosofia de la tècnica, com de la religió, de la política o de l'art, l'estudi filosòfic d'aquests dominis de la cultura anirà sempre acompanyat de la consideració històrica de l'objecte estudiat. Això és, al cap i a la fi, allò que és característic de qualsevol tipus de ciència de la cultura: hom procedeix a la vegada sincrònicament i diacrònicament. D'això es desprèn de manera quasi immediata —per retornar a la pregunta que encapçala aquest assaig— que no hi ha cap raó per a negar l'estatus científic a les investigacions filosòfiques empreses a la manera genitivista. En efecte, els models metateòrics generals que un filòsof construeix per donar compte del domini cultural *X* poden ser i han de ser, per un costat, elaborats rigorosament i controladament, i, per l'altre, comprovats a partir del material històric (la «base de dades») que posseïm sobre *X*. Però això no significa que qualsevol concepció genitivista en filosofia es redueixi a una investigació històrica. A diferència de l'estudi purament històric d'un domini qualsevol *X*, l'anàlisi filosòfica de *X* implica sempre l'esforç de revelar allò que és generalment i essencialment propi de *X*. És clar que això no representa cap novetat sobre la naturalesa del pensament filosòfic; en realitat, és quelcom que ja Aristòtil havia vist clarament. Passa, però, que a vegades ens n'oblidem una mica...

Resposta de Pere Lluís Font, membre emèrit de la Secció de Filosofia i Ciències Socials

És per a mi un honor i un goig respondre, en nom de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, al discurs de recepció de C. Ulisses Moulines com a membre corresponent de l'Institut d'Estudis Catalans, com ho va ser en el seu moment presentar la seva candidatura. Com ja vaig remarcar aleshores, fa anys que Moulines hauria estat proposat per a membre numerari, si no fos que el Reglament de la institució exigeix com a requisit en aquest cas la residència als Països Catalans. Davant d'aquest obstacle reglamentari, la Secció el va proposar per a membre corresponent. Va ser una manera de sumar-se al reconeixement internacional del seu prestigi com a filòsof de la ciència, un prestigi adquirit sense detriment del seu decidit compromís amb la cultura catalana.

Nascut a Caracas el 1946, fill d'exiliats catalans que tornaren a Catalunya el 1959, C. Ulisses Moulines, que té la ciutadania veneçolana i espanyola, va fer estudis de física, de psicologia i de filosofia a la Universitat de Barcelona, on es llicencià en aquesta darrera disciplina el 1971. A continuació obtingué una beca per a fer el doctorat en filosofia de la ciència a la Universitat de Munic, sota la direcció de Wolfgang Stegmüller, que en aquell moment era el representant més significatiu a Alemanya d'aquesta disciplina i de la filosofia analítica. Simultàniament, féu també estudis d'història de la ciència al Deutsches Museum d'aquesta ciutat. El 1975 obtingué el doctorat en filosofia *summa cum laude* a la Universitat de Munic, amb una tesi que és el punt de partença d'una brillantíssima carrera acadèmica i a la qual em tornaré a referir.

Del 1976 al 1984 fou professor i investigador titular de filosofia de la ciència a la Universitat Nacional Autònoma de Mèxic (UNAM), i des del 1984 ha estat professor ordinari de filosofia de la ciència a les universitats alemanyes de Bielefeld (1984-1988) i Lliure de Berlín (1988-1993), abans de retornar definitivament el 1993 a la de Munic, ja com a successor del professor Stegmüller i com a director del prestigiós

Seminar für Philosophie, Logik und Wissenschaftstheorie, en una Facultat de Filosofia de la qual també serà degà (2000-2002). Paral·lelament, ha estat professor invitat en diverses universitats d'Europa i d'Amèrica i, un any (el curs 2003-2004), professor i investigador Blaise Pascal a l'École Normale Supérieure de París (de la qual va ser membre del Consell d'Administració del 2004 al 2007). Entre les moltes distincions de què ha estat objecte, és pertinent recordar que és membre de la International Academy of the Philosophy of Science (2000) i de la Bayerische Akademie der Wissenschaften (2004).

Al començament de la seva carrera acadèmica, Moulines es va interessar sobretot per l'obra de Rudolf Carnap. El seu primer llibre, *La estructura del mundo sensible* (1973), és una anàlisi i una ampliació del sistema formal de conceptes empírics proposat per aquest filòsof en *Der logische Aufbau der Welt*. Però, sense deixar d'interessar-se per les idees i pel rerefons de l'obra carnapiana, el centre de gravetat dels seus interessos, a partir de l'etapa muniquesa, es va desplaçar cap al desenvolupament de l'anomenat «programa estructuralista de reconstrucció de les teories científiques», del qual ha esdevingut un dels principals representants a escala internacional. La seva tesi doctoral, *Zur logischen Rekonstruktion der Thermodynamik*, representà la primera aplicació de la metodologia estructuralista a una teoria no mecànica, la termodinàmica fenomenològica. El 1987 publicà, amb W. Balzer i J. D. Sneed, la monumental obra *An architectonic for science*, considerada l'obra de referència de l'estructuralisme metacientífic, que és una de les tendències més fecundes de l'actual filosofia de la ciència. Des d'aleshores ha continuat aplicant el programa estructuralista a altres teories i problemàtiques de les ciències empíriques. Amb la seva docència i amb la seva obra, ha influït decisivament en la generació més jove de filòsofs de la ciència sobretot a Alemanya i als països de llengua castellana.

Finalment, en un àmbit temàtic totalment diferent, cal afegir que Moulines ha dedicat una especial atenció a la qüestió del nacionalisme des d'un punt de vista conceptual, pensant, naturalment, sobretot en el cas català. El seu llibre *Manifest nacionalista* (2002), publicat en català i en castellà, ha tingut un ressò considerable tant a l'Estat espanyol com a l'Amèrica Llatina.

Moulines és autor de nombroses publicacions en català, en castellà, en anglès, en alemany i en francès, les llengües que ell utilitza còmodament. Fins ara, ha publicat nou llibres (a més de la compilació de cinc antologies) i més de cent vuitanta articles (sense comptar pròlegs, ressenyes o articles d'enciclopèdia). També ha traduït una quinzena de llibres al català o al castellà, de l'anglès, de l'alemany o del francès.

Però cal remarcar que, baldament la seva carrera acadèmica s'hagi desenvolupat lluny del nostre país, no n'està pas desconnectada. Com a fets significatius, vull recordar que a l'octubre del 2002 va pronunciar la lliçó inaugural del curs de la

Societat Catalana de Filosofia, i que al març del 2007 va fer la conferència de clausura del I Congrés Català de Filosofia.

En el discurs que acabem d'escoltar, C. Ulisses Moulines respon amb autoritat a una de les grans preguntes metafilosòfiques (per tant, filosòfiques, atès el caràcter recursiu del discurs filosòfic): la pregunta pel caràcter «científic» de la filosofia. Una qüestió summament problemàtica, en què la resposta depèn, naturalment, de què s'entengui per *filosofia* i per *ciència*. Tradicionalment, la filosofia ha estat considerada la reina de les ciències (només serventa, si de cas, a l'edat mitjana, de la teologia). El vell diccionari Fabra, bon testimoni de la tradició, definia encara la *filosofia* com la 'ciència dels principis i de les causes dels fenòmens', i la *ciència* com la 'coneixença exacta d'un cert ordre de coses'. Aparentment, doncs, almenys si fem els ulls grossos referent a l'objecte suposat de la filosofia, *pas de problème*. Ara bé, la progressiva presa de consciència de l'especificitat intel·lectual de la ciència moderna (de les ciències modernes, filles ja emancipades de la filosofia) ha anat conduint a la idea, bastant generalitzada, si bé no sempre explicitada, que a la seva vella mare, que ja no pot ser considerada una ciència entre les ciències perquè les filles han ocupat tot el terreny de l'experiència, li és reservat tanmateix un tipus de discurs específic sobre la realitat o sobre la cultura distint del científic. La filosofia, doncs, ja no seria una ciència, perquè *ciència* ara voldria dir una altra cosa. La legitimació actual d'aquesta resposta negativa a la pregunta per la científicitat de la filosofia (sense connotacions intel·lectuals necessàriament pejoratives) arrela sobretot en un criteri de demarcació, d'aire més o menys popperian, que troba en alguna forma de contrastabilitat empírica (deixem de banda ara les anomenades *ciències formals*) la ratlla divisòria entre ciència i no-ciència, amb el benentès que la no-ciència pot incloure una gamma de discursos de respectabilitat intel·lectual molt diversa.

Moulines es proposa «suavitzar una mica», com diu ell, aquesta conclusió negativa (negativa, per ell, en el doble sentit de la paraula, ja que la consideraria també pejorativa), no sense haver aportat els seus propis arguments com a advocat del diable. Utilitzant un concepte anàleg de *ciència*, s'aparta, doncs, suaument però fermament, de la resposta estàndard, amb dues línies d'argumentació a favor d'un cert tipus de científicitat de la filosofia: la primera advoca pel caràcter rigorós i intersubjectivament controlable del discurs filosòfic, i la segona, en la qual es fa més fort, defensa la filosofia com «un cert tipus de ciència de la cultura», és a dir, com a «filosofia de...» (de la ciència, de l'art, de la moral, de la religió, etc.). És el que ell anomena la concepció «genitivista» de la filosofia, en què aquesta és un discurs de segon nivell, que té per objecte discursos de primer nivell, i que es distingeix d'altres activitats intel·lectuals «genitivistes» (com ara la «història de...», la «sociologia de...» o la «psicologia de...») per la primacia de l'anàlisi de les estructures conceptuals (i no únicament pel caràcter il·limitadament recursiu del seu discurs). Fins i tot retroba, en certa manera, el criteri de contrastació empírica, ja que el material

històric dels discursos de primer nivell serveixen per a «comprovar» la validesa dels discursos de segon nivell, entre els quals el filosòfic.

És una resposta prudent i raonada, aplicada principalment a les disciplines filosòfiques «genitivistes» (interpretant el genitiu com a genitiu objectiu). Una resposta, però, que no nega pas que hi hagi altres formes de filosofia, que tindrien potser una científicitat més feble (bàsicament metodològica), ja que només els seria aplicable la primera de les dues línies d'argumentació de Moulines.

És clar que en aquesta resposta, com en qualsevol altra posició filosòfica, algú hi podrà trobar elements qüestionables. Moulines mateix admet que «en filosofia mai no s'assoleixen resultats absolutament irreversibles», que és una manera de dir que en filosofia tot té retop. Qui se senti, doncs, sacsejat però no totalment convençut per l'argumentació de Moulines sobre la científicitat de la filosofia (o sobre el seu progrés, tema que hi està estretament relacionat), haurà de repensar la seva pròpia posició, responent, si pot, com diu ell, «amb nous arguments, destinats a mostrar que certament hi havia llacunes en l'argumentació original, però que aquesta contenia un nucli sa, que pot reconstruir-se adequadament», és a dir, reforçant els propis arguments anteriors amb metaarguments. Sigui com sigui, però, cal admetre que Moulines aporta elements importants per a l'elaboració d'allò que, a falta d'una denominació millor, podríem anomenar *epistemologia de la filosofia*. I que ho fa conjugant hàbilment la tesi de la científicitat del discurs filosòfic amb la de la seva especificitat.

Moltes gràcies, Ulisses, per la teva esplèndida lliçó. Gràcies també per haver honorat aquesta institució, acceptant de formar-ne part. Només em resta reiterar-te en nom propi i de tots els meus col·legues, que ara són també els teus, la més efusiva felicitació i la més càlida benvinguda com a membre corresponent de la Secció de Filosofia i Ciències Socials de l'Institut d'Estudis Catalans, tot desitjant-te que per molts anys puguis aportar-hi el teu inestimable concurs.

