

Una conversa filosòfica amb Robert Stalnaker

M. Bordes Solana

R. Stalnaker és un dels filòsofs més influents en la filosofia analítica contemporània, especialment per la seva contribució mitjançant la seva concepció metodològica de l'estructura dels móns possibles a la clarificació de qüestions relatives als condicionals, les proposicions i les creences. Va ser professor en la Sage School of Philosophy de la Universitat de Cornell i ara ho és en la MIT de Cambridge, Massachusetts. A més d'una colla d'articles, la seva ja clàssica aportació a la filosofia ve representada pel seu llibre *Inquiry*, el tema del qual és «estudiar l'estructura abstracta de la investigació, l'empresa de formar, comprovar i revisar creences» (*Inquiry*, prefaci, IX). En el debat sobre l'estatut ontològic dels móns possibles, el seu actualisme és l'opció oposada al possibilisme de D. Lewis, tot defensant que allò que anomenem *món real* té un clar privilegi ontològic davant dels móns possibles, que són representacions o maneres com l'únic món que hi ha podria ésser.

Entre els seus articles més coneguts, s'hi compten:

«Possible Worlds», 1976, *Nous*, 10, 65-75.

«Assertion», 1978, *Syntax and Semantics*, 9, 315-332.

«Indexical Belief», 1981, *Synthese*, 49, 129-151.

«Vague Identity», a Austin, D., ed., 1988, *Philosophical Analysis*. Kluwer, Dordrecht, 349-360.

«Counterparts and Identity», a French, P. A. i Uehling, T. E., eds., 1986, *Midwest Studies in Philosophy*, XI: Minneapolis, University of Minnesota Press, 121-140.

Aprofitant la seva estada a Barcelona, on va fer unes conferències a la Facultat de Filosofia de la Universitat Autònoma els dies 11, 12 i 13 de maig sobre els conceptes de referència i necessitat, vaig creure interessant fer-li unes quantes preguntes sobre la seva filosofia. El resultat, us el presento tot seguit.

— Què el va portar cap a la filosofia: la literatura, la ciència o alguna altra cosa?

— En realitat va ser la història, les ciències socials, les que em van portar cap a la filosofia. Ja sap vostè que en el batxillerat nord-americà no s'ensenya filo-

sofia. Em sentia molt atret per la història d'Amèrica. La meva tesi doctoral tractava precisament de filosofia de la història i filosofia de la ciència. Vaig publicar un article, poc després de presentar la meva tesi, sobre el concepte de Renaixement; em vaig interessar pels noms de períodes socials i d'esdeveniments, tot conclouent que el concepte de Renaixement recollia molt acuradament un cert camp d'interessos. Sense poder-hi entrar en detalls, diria que això no passa amb el concepte de Barroc o de Manierisme.

— Si hagués de dibuixar un mapa filosòfic, a qui consideraria la figura més rellevant? Qui és l'autor que ha tingut la influència més destacable en la seva pròpia filosofia?

— Bé, crec que Wittgenstein va ser la figura més determinant per a la filosofia actual. Quine també. I ara crec que ho és H. Putnam. En la meua manera de fer filosofia va ser Paul Grice qui va constituir el meu model de treball: des de la tradició britànica de la filosofia del llenguatge corrent em va proporcionar el sentit de l'estratègia filosòfica, especialment amb el seu pragmatisme.

— H. Putnam diu que «que la feina d'un filòsof hagi de reduir-se a pensar en solucions de trencaclosques lògics em sembla limitar la seva tasca. Però que la filosofia hagi d'identificar-se amb l'ambició de salvar el món em sembla massa radical». El punt intermedi es troba segons ell en el pragmatisme. Què pensa vostè d'aquesta metafilosofia? Creu que els filòsofs han de comprometre's en el debat públic?

— Pensar que la filosofia pot salvar el món em sembla rotundament presumptuós. Si per pragmatisme s'entén el que ara mateix acabo de considerar com a tal, estic completament d'acord amb Putnam.

El filòsof pot fer filosofia política, però hi ha un cert perill en el fet que el filòsof parli de política, si es pensa que es troba per sobre dels altres ciutadans, en creure que té una certa «intuïció de la veritat». Realment el filòsof pot contribuir al debat públic amb bons arguments, clarificant les coses, però no pot «creuar la línia» i considerar-se un expert. Un filòsof no és economista ni polític. La filosofia política no està en aquesta mateixa banda de la línia.

— En els seus escrits vostè sovint es refereix a la «tradició empirista i pragmàtica». Quins són els principals autors que la constitueixen i quines són les propostes amb les quals vostè hi coincideix?

— Em refereixo, sobretot, a la tradició empirista britànica, a Hume, i a l'empirisme lògic de Carnap, Hempel i Reichenbach. També al pragmatisme de Peirce, James, C.I. Lewis i Quine. D'ells he après a prendre els problemes tal com vénen, sense abordar-los des d'una ideologia o una gran teoria, atenint-se a allò donat per l'experiència i la vida pràctica.

— La disparitat de les —correctament o incorrectament— anomenades tradicions analítica i continental constitueix un problema de comunicació intel·lectual. Alguns europeus pensen que els americans estan reclosos en un somni d'objectivitat científica; els americans sovint acusen certes manifestacions de la filosofia europea d'obscuritat i misticisme. Creu vostè que la reconciliació és possible?

— Crec que la tradició analítica és molt oberta i canviant, i que sempre ha conservat més interès per les grans preguntes de la tradició del que algunes persones creuen. Especialment per a aquelles qüestions que tenen a veure amb el sentit de la vida i els grans problemes, els més profunds de la filosofia, autors com Derek Parfit, Thomas Nagel, Robert Nozick o Bernard Williams tenen un mètode de treball autènticament analític, tot i que alguns no ho creuen així. A més a més, la tradició analítica ha dedicat molt del seu esforç a resoldre qüestions semàntiques, prenent-les seriosament. La tradició analítica aporta, segons crec, un mètode de treball molt diferent. Penso que ara per ara el contrast entre ambdues tradicions és més complicat del que solia ser. De fet, veig difícil fer-ne la unió. Les coses s'uneixen quan hi ha raons per fer-ho, quan la unió s'espera com a fructífera.

— Com explica que la filosofia anomenada continental triomfi en els departaments de literatura americans, mentre que no tingui gairebé cap incidència en els departaments de filosofia? Em refereixo a teories com ara la deconstruccionista de Derrida o el postestructuralisme de Lyotard.

— Bé, suposo que és degut al fet que bona part d'aquesta filosofia té més a veure amb la interpretació de la cultura o amb la literatura, tot i que, com ja he dit, no hi he entrat en detalls. Crec que, no només en la nostra situació present, sinó que des de tota la tradició filosòfica, hi ha hagut una tensió entre una actitud més tècnica i científica de fer filosofia i una altra manera més impressionista. En l'edat mitjana l'escolasticisme és com la filosofia analítica, encaixa millor amb aquest esperit; mentre que el Renaixement va lligat més a la literatura. Els defectes de l'una poden ser corregits per les virtuts de l'altra, de manera que la tensió entre ambdues és fructífera.

— Què en pensa vostè del que es va anomenar el debat de la postmodernitat? Hem de pronunciar «noli me tangere» contra ella?

— Bé, realment no estic segur de què significa aquesta etiqueta. En general, és més un signe cultural que té a veure amb qüestions referents a la fi de l'art i de la filosofia. Desconec els detalls, però penso que sovint es tracta simplement d'un conjunt d'eslògans.

— Parlem una mica de pedagogia de la filosofia. A Europa part del currículum de l'alumne al batxillerat inclou dos o tres anys de filosofia. El projecte

de reforma educativa actual a Catalunya preveu reduir la presència de la filosofia en els currículums, fins al punt de poder-se convertir potser en una assignatura obligatòria només per als alumnes de la branca de lletres. Què en pensa vostè d'això?

— Als Estats Units no s'ensenya filosofia al batxillerat. De fet, però, quan els alumnes trien la seva carrera no s'especialitzen fins passats dos anys. Jo penso que si la gent hagués d'escollir la filosofia com a subjecte d'estudi des del primer any i no se l'hagués informat de res, cosa que no és el cas en els Estats Units, no sé com podrien fer una elecció acurada. La filosofia és una cosa molt especial: alguns la troben completament avorrida i misteriosa (i això no té res a veure amb la qüestió de la tradició analítica *versus* una altra, sinó amb la veritable idea dels problemes filosòfics de tipus tradicional); altres, però, troben aquests problemes fascinants...

— La seva obra més coneguda és *Inquiry*. Què pensa d'ella ara, onze anys després d'haver-la escrit?

— De fet, ara continuo pensant bàsicament el mateix que pensava quan la vaig escriure. Només hi afegiria tan sols que abans tenia la pretensió de resoldre d'un cop moltes qüestions que ara veig encara com no resoltes. Considero que està incompleta.

— Si hagués d'explicar-li a un no entès què és un «món possible», què li explicaria?

— Bé d'entrada li faria veure les diferents maneres de pensar en possibilitats que es formulen en el llenguatge corrent. El cas en què no sabem què passarà i hem de pensar, doncs, en possibilitats alternatives, quan planegem coses, en la imaginació passem molt de temps rumiant en les coses que podrien haver esdevingut... Alguna noció de maneres alternatives en què el món podria ser és una part important del nostre pensament de cada dia. Un món possible és només una possibilitat específica. Senyalar els detalls d'alguna d'aquestes possibilitats és tot el que és món possible. Aquesta és una concepció diferent de la que D. Lewis té dels móns possibles.

— Vostè diu que els móns possibles són objectes abstractes. En quin sentit d'abstracte pensa: en allò que no està a l'espai-temps, allò separat o incomplet...?

— Lewis argumenta, i estic d'acord amb ell, que el concepte, la noció d'abstracte, és vaga i ambigua. Però no vull posar tot l'èmfasi en aquesta noció. La distinció important a fer entre allò abstracte i allò concret no la tinc clara; el que és important és la distinció entre coses que tenen exemplificacions, coses que s'apliquen a, o que són satisfetes per, de manera que una propietat és quelcom que té exemplificacions, i també una representació, una imatge, una imatge és

abstracta... Hi ha coses que podem anomenar *abstractes* com ara objectes mentals o representacionals, però les propietats són coses en el món, coses que relacionen objectes. Les coses particulars són simplement coses particulars.

Bé, quan parlava de coses abstractes no tenia en el cap aquesta distinció. Això és important per a la meua concepció dels móns possibles, perquè em permet de distingir un dels sentits en què un món possible és actual¹, real del sentit en què no ho és. El sentit en què no ho és és que no té exemplificacions. Si els móns són coses d'aquest tipus, aleshores podem explicar el sentit en què les propietats reals són realment propietats de coses així. Però algunes d'elles no les té cap objecte. Si hom creu en els noms possibles a l'estil de Lewis no pot fer la distinció d'aquesta manera.

— Creu que l'estructura dels móns possibles pot funcionar com una teoria fructífera per fer ètica o estètica?

— Sí. Crec que hi ha un bon grapat de qüestions en totes dues per les quals l'estructura dels móns possibles és rellevant. En ètica i en metaètica qüestions sobre el realisme moral poden ser clarificades mitjançant aquesta estructura. La manera de fer-ho és assenyalant el sentit en què les propietats morals distingeixen uns móns d'altres...

En estètica es pot fer molta feina, sobretot en ficció, intentant entendre la imaginació. Alguns pensen que tot l'art s'hauria d'entendre en termes de possibilitats imaginades. Un altre aspecte en estètica és fins a quin punt és important la intenció de l'artista per a la comprensió de l'obra d'art...

— La seva teoria dels móns possibles és una de les opcions al realisme modal de Lewis. Ell fa referència a vostè quan parla a *The Plurality of Worlds* del que anomena *ersatzisme*, de tres tipus: lingüístic, pictòric i màgic, tot dient que: «Aquests autors —Plantinga, Stalnaker i molts d'altres fan silenci, o explícitament rebutgen comprometre's sobre les qüestions que a mi em semblen crucials... En particular, no diuen com funciona la representació... no diuen mai que els seus móns succedanis (*ersatz*) tinguin l'estructura que permetria la representació lingüística o pictòrica, però tampoc ho neguen... Ja que a les diferents versions se'ls poden fer diferents objeccions, resulta difícil acusar-lo formulant alguna objecció contra un autor que roman neutral. La seva posició sembla tenir els avantatges de totes les versions i cap dels seus inconvenients!» Què en pensa vostè, d'aquesta crítica? Considera que la seva teoria és neutral, però que bé pot incloure's en un quart tipus d'*ersatzisme* no contemplat per Lewis?

1. El mot *actual* en anglès no té el mateix sentit restringit que el seu homònim en català. Aquest últim referix quelcom de recentment succeït, mentre que el terme anglès fa referència a allò que pertany al curs real d'esdeveniments (passats, presents o futurs) en oposició als cursos possibles no realitzats de fet.

— Bé, d'una banda, certament la meua teoria pretén romandre neutral i, de l'altra, no crec que Lewis ofereix totes les opcions, tot i que té arguments prou bons contra la majoria de les opcions que exposa. Penso que la neutralitat no és sempre quelcom de dolent. El més gran contrast entre la teoria de Lewis i la meua és que ell considera aquesta estructura com a metafísica, mentre que jo la considero metodològica. No és que no pugui ser usada per fer metafísica, sinó que és simplement una de les seves aplicacions. Un dels problemes de la metodologia de la filosofia és separar qüestions que vénen barrejades i per separar-les s'ha de romandre neutral en certes altres. Crec que Carnap tenia tota la raó quan deia que molts suposats problemes metafísics resultaven de confondre qüestions semàntiques amb qüestions fàctiques. És bo separar les qüestions semàntiques a fi de poder fer metafísica sense confusions. Es pot ser un metafísic com Lewis o bé ser un metafísic com Plantinga o un antimetafísic com Carnap i malgrat tot trobar alguna cosa útil en comú en totes aquestes aplicacions. Sovint la raó per la qual una teoria és útil és que moltes persones poden usar-la. Així, a mi m'agrada la semàntica de Lewis, però no la seva metafísica i tinc una manera d'entendre la primera que no depèn de la segona. Però, de fet, la veritat és que sí crec que s'ha de dir alguna cosa sobre l'estatut dels móns possibles. Es pot pensar en aplicacions fora de la filosofia. Un científic d'ordinadors o un teòric de jocs poden parlar de maneres alternatives en què es pot fer funcionar un programa en una màquina, o maneres com un joc es pot jugar. Hi ha entitats molt específiques que juguen el paper de móns possibles o maneres opcionals, i això porta de ple cap a una problemàtica específica sobre com s'han de definir aquests objectes matemàtics. Bé, doncs, aquesta és una aplicació de la teoria dels móns possibles però en un altre context que no té a veure amb la metafísica.

Ara bé, respecte a la segona pregunta, tot i que no estic segur, crec que Lewis passa per alt una altra opció: considerar els móns possibles com a propietats simples. La simplicitat, no obstant això, està en la teoria: prenem els móns possibles com a simples degut als nostres propòsits. Aquesta teoria no seria lingüística, perquè es manté que les estructures en qüestió no són estructures del llenguatge sinó estructures de les propietats.

— Vostè defensa que són les proposicions les que han de ser analitzades en termes de móns possibles i no a l'inrevés, en virtut de la major complexitat de les primeres. Podria matitzar una mica més la seva afirmació?

— No es tracta que els móns possibles com a tals siguin més simples en cap sentit absolut. Més aviat es tracta de reconèixer que el concepte de proposició és el concepte d'un tipus de cosa que pertany a una estructura; que és una propietat essencial d'una proposició el que mantingui relacions d'incompatibilitat com a mínim, i potser d'altres també, però aquestes com a mínim. El que s'espera d'una teoria que vol explicar què és una proposició és que expliqui què són aquestes relacions. Amb els móns possibles no passa res comparable. Els móns possibles bé poden tenir una estructura interna, però la idea de món

possible no va lligada a cap idea d'un tipus d'estructura determinada. Així, que aquesta és com a mínim una de les raons per les quals si es prenguessin les proposicions com a primitives aleshores tindriem també un munt de relacions primitives entre elles; aquestes relacions seria important definir-les, per exemple la noció d'inconsistència. Així que si un diu: «Comencem per móns possibles!», aleshores les relacions internes de les propietats poden ser explicades. I això és el que tenia al cap quan ho vaig dir. No hi ha cap sentit profund en què els móns possibles siguin més bàsics que les proposicions. Simplement aquesta anàlisi és més clarificadora que no pas l'altra.

— A «Counterparts and Identity» vostè intenta mostrar que l'actualisme, l'haecceïtisme i la idea de la identitat transmundana són compatibles amb la teoria de la contrapartida. Bé, penso que és prou clar el que explica vostè respecte de la compatibilitat entre l'actualisme i la teoria de la contrapartida; però, què hi ha de la resta? En primer lloc, a quin tipus d'haecceïtisme s'hi refereix: al de B. Brody o al de R. M. Adams?, o bé no es refereix a un haecceïtisme d'individus? En segon lloc, deixant de banda qüestions terminològiques, en quin sentit la seva teoria és diferent de la de Hazen? En tercer lloc, quin sentit té parlar d'identitat transmundana quan vostè creu, en virtut de la teoria de la contrapartida, que els dominis dels diferents móns possibles són disjunts?

— Bé, vull aclarir d'entrada que no vull defensar l'haecceïtisme, sinó simplement mostrar que és consistent amb la teoria de la contrapartida. La manera com és consistent és que la relació de contrapartida és primitiva, no és reduïble a similituds qualitatives. No es pot descriure el món en termes de propietats i coses en el món i després dir que és una relació de contrapartida com una relació de similitud entre propietats, com fa Lewis. Així és com l'haecceïtisme és compatible: la relació de contrapartida és primitiva, aquesta relació individual no pot ser interpretada qualitativament.

El problema més seriós, nogenysmenys, és el de conciliar la idea de la identitat genuïna amb la teoria de la contrapartida des de l'actualisme. Segons dic, la noció d'identitat transmundana es manté atès que l'individu del qual hi ha diferents maneres possibles d'ésser és el mateix sempre, tot i que cada manera és diferent d'una altra. Atesa la meua concepció dels móns possibles no es pot dir mai que l'individu sigui idèntic a una de les seves maneres possibles de ser².

Respecte a si defenso una teoria com la de Hazen, no ho sé, potser sí, però no estic segur que digués que no hi ha identitat transmundana.

2. A «Vague Identity» R. Stalnaker afirma que: «Les qüestions sobre si una cosa en el domini d'un món contrafàctic és idèntica a alguna cosa particular real (*actual*) són qüestions sobre si una certa representació és una representació d'aquesta cosa real (*actual*). La relació —entre una representació i allò que representa— no és la relació d'identitat».

— A «Counterparts and Identity», p. 135, vostè diu que: «... una concepció "presentista" del temps (és) anàloga a una concepció actualista dels móns —un enfocament segons el qual ens estenem en el temps de la mateixa manera que ens estenem en els móns possibles. Aquesta concepció pot donar sentit, segons penso, a la identitat temporal genuïna». D'altra banda però, a «Vague Identity», p. 356, escriu «...si som actualistes, hem de tenir al cap el següent contrast entre els casos temporals i els mundans... Els temps passats són parts de la realitat a la par amb el nostre propi temps, però els altres móns possibles són simplement maneres alternatives en què l'únic món que existeix podria haver estat». Ha canviat vostè d'opinió o bé he mal interpretat algun dels passatges?

— Bé, jo penso que és coherent dir que el passat és com el present, però no com el futur. Alguns diuen que no creure-ho així ens portaria cap al fatalisme. De fet, l'actualisme em sembla una posició més natural que no pas el presentisme.

— Bé, però si les creences són metalingüístiques, com podem explicar que parlants de diferents idiomes comparteixen les mateixes creences?

— Sí, és clar, la qüestió és trobar el nivell de representació apropiat. Necessitem representacions abstractes intermèdies.

— A «Indexical Belief» defensa que per reconciliar els exemples de creences essencialment indèxiques amb les doctrines clàssiques sobre proposicions i actituds proposicionals s'ha d'escollir una entitat intermèdia entre la subjectivitat d'una creença i l'extensionalitat d'un contingut, a saber, una proposició vista com una manera com les peces podrien haver estat. No és aquest regne de proposicions quelcom similar al regne dels estils fregeans?

— Sí, en efecte.

— Una mena de món platònic?

— Bé, sí, però ben entès; les proposicions es poden entendre per analogia amb els números. La idea és la d'oferir un anàleg a allò que la teoria de la mesura és per als darrers.

— Si el contingut d'una creença d'una persona és el conjunt de móns possibles on la creença és vertadera, i atès que les veritats lògiques són veritats en tots els móns possibles, com pot explicar el conegut problema segons el qual les persones no creuen en totes les conseqüències lògiques de les seves creences?

— Aquest és en efecte el problema més seriós que presenta la meua teoria. Però té una resposta simple: d'una banda, les creences s'han de veure com a metalingüístiques o metarepresentacionals, i de l'altra, s'ha de fer una divisió de creences (creure que p i creure que q no implica que p i q).

— En el seu prefaci a *Inquiry* diu que pensa que el món és com és independentment de les nostres concepcions, però que no pensa que hi hagi exactament una descripció completa i vertadera de com és el món. Podria explicar més clarament per què accepta la primera tesi però rebutja la segona? Pensa que hi ha més d'una descripció correcta del món que el descriu en termes de diferents propietats naturals?

— Sí, bé, no veig cap raó per excloure-ho de manera absoluta. La idea és que el món és com és independentment de nosaltres, però això significa que nosaltres tenim aquestes descripcions i concepcions i que el món s'ajusta a elles o no, nosaltres no posem res addicional que faci al món ser d'aquesta manera. Però les concepcions com a tals són nostres, utilitzem els nostres recursos conceptuals per fer representacions, formar concepcions. La raó que no accepti la segona tesi té a veure amb el fet que la idea de completesa, la idea d'arribar al final, no és clara. No és clar quan les coses se solapen i quan estan en competència. Així hom pot tenir una teoria, un altre una de diferent, que descriu el món de forma diferent, potser totes dues són vertaderes, perquè són incompletes. Però potser se solapen d'alguna manera, d'una manera difícil d'explicar. Si tenim una descripció física completa però no està completa la sociologia, tenim una descripció completa del món? Bé, es pot dir que la sociologia és supervenient, però no és reduïble... qui sap si és o no completa?

— Té alguna preferència per una certa concepció de la identitat temporal de les coses? Creu que els persistents són continuats o conjunts de llesques de quatre dimensions?

— Aquesta és la qüestió del presentisme *versus* una manera més objectivista, atemporal d'enfocar les coses en metafísica. L'enfocament dels objectes com a tetradimensionals va de la mà d'un enfocament atemporal dels objectes. L'enfocament de continuants va més amb una concepció presentista. No estic segur de quina teoria és correcta, però em sento més còmode amb la teoria de continuants. La idea segons la qual les coses no tenen parts temporals és la idea que existeixen senceres al mateix temps, que estan completes ací però també en altres temps. Això és simplement intel·ligible... Crec que el presentisme ho fa intel·ligible, no ho sé.

— Quina és la seva opinió respecte a la tesi de superveniència humeana de Lewis? Creu que defensar-la implica ser eliminativista respecte de les propietats macroscòpiques?

— En primer lloc, no, no estic gens d'acord amb ell. Crec que els poders causals i les propietats causals són parts reals del món, però que no són reduïbles a regularitats. Més encara, penso que la superveniència humeana pot ser quelcom de menys clar del que sembla, perquè depèn de quines siguin les pro-

pietats bàsiques amb què es comenci. Un humeà de debò començaria amb propietats sensorials, fenomèniques, però Lewis no és fenomenista sinó realista, de manera que vol parlar de propietats reals, físiques, bàsiques. Però no sé com donar sentit a les propietats reals de la física excepte en termes de poders causals d'aquestes propietats. La idea autèntica de coses com la massa o la càrrega o les propietats dels quarks, aquestes propietats, quan més bàsiques són més han de ser explicades en termes de disposicions de les coses. Així que penso que les disposicions estan incorporades en les propietats causals des del principi, i aquesta és la raó per la qual em sembla incorrecta la tesi de la superveniència humeana: perquè suposa certa distinció entre propietats causals que no accepto.

En segon lloc, respecte a la qüestió de l'eliminativisme, crec que la cosa depèn de com es descriu. Si s'aconsegueix reduir una propietat a quelcom d'altre nivell, alguns ho descriuran com una eliminació, d'altres com una justificació. Jo diria que la propietat reduïda és igualment real, però no bàsica.