

## LA LLIBERTAT DE LA RAÓ

*Josep L. Blasco Estellés*

SENSE intencions merament protocol·làries, vull començar aquesta primera compareixença davant de vostès manifestant la meua sorpresa quan els companys filòsofs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials d'aquesta institució m'assabentaren de la seua intenció d'encetar el procés del meu ingrés a l'Institut d'Estudis Catalans. Molt complagut i alhora molt sorprès vaig donar el meu consentiment a la proposta. Avui comparec en aquest acte de recepció amb la satisfacció pel bon resultat de la iniciativa i amb l'agraïment als membres de la Secció de Filosofia i Ciències Socials que m'han proposat i al ple de l'Institut, que ha tingut l'amabilitat d'acceptar-me. Gràcies.

Possiblement, el més adient en aquest acte de recepció fóra discutir la utilitat (o inutilitat) de la filosofia, o exposar quines són, al meu parer, les seues tasques i funcions, i, de fet, aquests problemes guiaran el meu discurs, però no els abordaré directament, sinó a través de la reflexió sobre una qüestió determinada, una reflexió des de la qual puga mostrar el sentit que, segons crec, té el quefer filosòfic. Dedicaré el temps de què dispose a analitzar un aspecte d'un problema tòpic i del qual segurament no seré capaç de dir res de nou: em referesc al problema de la llibertat. La llibertat pot abordar-se des de moltes perspectives, i sovint se'n parla des del punt de vista de la responsabilitat moral o social, o des d'una perspectiva antropològica, considerada com a tret diferencial de l'existència humana, o com un dret inalienable de l'home, etc. En general, la llibertat es considera dins de la dimensió pràctica de la raó humana.

Les meues reflexions van per una altra via: vull parlar de la llibertat des d'una perspectiva epistemològica i, consegüentment, dins de la dimensió teòrica de la raó humana. Però no es tracta de construir una epistemologia de la llibertat, com coneixem la llibertat o quelcom de semblant, la qual cosa no sabria ni com encetar, ni tan sols si té cap sentit plantejar-la, sinó de la funció de la llibertat en el coneixement humà, o en l'activitat cognitiva (teòrica, doncs) de la raó humana. Tampoc no em referesc al problema de la llibertat de l'investigador enfront dels condicionaments econòmics, polítics, ideològics, etc., cosa que s'inscriuria millor dins del que anomenem «ètica i/o sociologia de la ciència», sinó que tractaré d'aclarir directament la fun-

---

Discurs de recepció com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials de l'Institut d'Estudis Catalans (20-12-1999).

ció de la llibertat en l'estructura del conèixer mateix, entès aquest com la formulació d'enunciats vertaders. Ningú no dubta que la llibertat és la clau de la raó pràctica, de la moralitat, del deure... però tenen alguna cosa a veure la llibertat i el coneixement, la llibertat i la veritat?

Plató ens ha llegat una definició de coneixement que ha funcionat en el desenvolupament de l'epistemologia com a punt de partença entorn del qual han girat la major part de les investigacions epistemològiques des del començament de la modernitat fins avui: «el coneixement», va dir Plató, «és creença vertadera fonamentada». Des d'aquesta perspectiva, podem dir que del conjunt de les nostres creences constitueixen coneixement (i no mera creença) aquelles que són vertaderes i disposem de raons o procediments adients per a provar-ne la veritat. Així, els problemes fonamentals de la teoria del coneixement, com a quefer filosòfic, han estat precisar la noció de veritat i l'anomenat «problema de la justificació», és a dir, com podem garantir, justificar, que una creença –o, si es vol, l'enunciat que la formula– és vertadera. Les creences que compleixen aquestes condicions tindran valor cognitiu, les altres tindran altres tipus de valors (emotius, estètics, morals...), però no constitueixen part del cos dels nostres coneixements. He considerat el coneixement com un valor, i trobe que aquesta consideració és generalment acceptada, si més no en un sentit sociològic: tenir coneixements, ser savi o sabut són valors socials; no em referia, però, a aquesta consideració valorativa, sinó, com veurem més endavant, al fet més general que la dimensió cognitiva de les nostres creences és un tipus específic de valor, o de «virtut», com deia el vell Aristòtil.

Tanmateix, entre els problemes fonamentals que he enumerat de la filosofia del coneixement, no hi figura el problema de la llibertat; podríem dir que el coneixement és una virtut, però no una virtut que lliurement s'exercita, sinó una virtut que posseeixen les nostres creences si són vertaderes i tenim raons per a considerar-les com a tals. Què té a veure amb aquestes consideracions generals epistemològiques el problema de la llibertat? La definició de Plató no ens dona llum sobre aquesta qüestió; si volem considerar el coneixement humà en la seua dimensió valorativa (i per tant, susceptible de bo i dolent), haurem de referir aquesta no al resultat del coneixement (les creences vertaderes fonamentades) sinó a l'activitat cognitiva mateixa com una activitat humana: el que és veritablement valuós de l'ésser humà que està reclòs a la caverna –com el va imaginar Plató– és que trenque els lligams, les cadenes, i ascendeix fora per contemplar la veritat i el bé. La metàfora de Plató, en exigir el trencament dels lligams, ja postula el coneixement com un acte de llibertat: si no t'alliberes, no arribaràs a la veritat. Aquest plantejament, tanmateix, no casa amb la tesi ja anticipada per Aristòtil, i generalitzada en la modernitat, segons la qual l'ésser humà és cognoscent per naturalesa o en estat de natura.

Aristòtil va concebre les conductes cognitives, de la mateixa manera que les conductes morals, com a virtuoses, tot distingint, però, dos tipus de virtuts, les virtuts ètiques, que són les que habitualment coneixem com a tals, i les virtuts *dianoètiques* (del grec *dianoia*: pensament, coneixement, intenció, intel·ligència), que són les que fan referència a les activitats o quefers teòrics de la nostra raó, així, pensa Aristòtil: «la saviesa, la intel·ligència i la prudència (“el judici assenyat”, podríem dir-ne) són [virtuts] dianoètiques (...); ja que, si parlem del caràcter no diem que algú és savi o intel·ligent, sinó que és amable o morigerat; i també elogiem el savi pel seu hàbit, i els hàbits dignes d'elogi els anomenem “virtuts”» (*Ètica a Nicòmac*, 1103a). Aquesta consideració del coneixement com a virtut no ha fet fortuna en la història de l'episte-

mologia, i la idea de coneixement com a alliberament (el *sapere aude* kantianà) està dissociada de les anàlisis que tendeixen a fonamentar el coneixement i garantir la veritat i l'objectivitat dels judicis cognitius.

Tornem molt breument a Aristòtil abans d'entrar en el plantejament que avui, des dels pressupòsits de la modernitat, podem fer del problema. Les virtuts ètiques tenen dos pols: la virtut exercida és el bé, i la manca de virtut, la conducta moral no virtuosa, és el mal: el bé i el mal són els pols de la conducta moral respecte de la virtut, com la persecució o la fugida ho són respecte del desig; què passa amb les virtuts dianoètiques pel que fa a aquesta qüestió?: «de l'enteniment teòretic i no pràctic ni creador», diu Aristòtil, «el bé i el mal són, respectivament, la veritat i la falsedat» (*ibidem*, 1139a). Així com l'objectiu virtuós de la conducta moral és obrar el bé, l'objectiu virtuós de la conducta epistemològica és aconseguir la veritat, i les virtuts que ha d'exercitar l'activitat cognitiva per tal d'aconseguir el bé epistèmic, és a dir, la veritat, són: l'art, el coneixement, la prudència, la saviesa i l'intel·lecte.

No vull fer exegesi de la doctrina aristotèlica, tan sols l'he mencionada per mostrar que el problema que estic tractant és, com sol passar en la majoria dels problemes filosòfics, tan vell com la reflexió filosòfica mateixa. He dit abans que aquesta doctrina aristotèlica no havia fet fortuna en la història de l'epistemologia, tanmateix molt recentment alguns epistemòlegs han rescatat les tesis del vell Aristòtil i parlen de «virtut intel·lectual» com «aquella qualitat que tendeix a ajudar-nos a maximitzar el nostre superàvit de veritat sobre error». Hi ha un matis important afegit en aquesta concepció més recent de les virtuts dianoètiques: virtut no és el que ens porta a la veritat (i consegüentment, ens aparta de l'error), sinó el que inclina la balança entre veritat i error a favor de la veritat. Tornarem sobre aquesta qüestió.

I ara hem de resituar-nos en el tema de la llibertat. La llibertat és una condició necessària de qualsevol virtut, hom no pot parlar de virtuts si la conducta que les realitza no és lliure: és evident, i no discutit, que els comportaments no lliures no són virtuosos ni viciosos. És lliure la conducta cognitiva? Sovint la considerem com una dimensió *natural* de la condició humana («tots els homes per naturalesa desitgen saber», diu Aristòtil al començament de la *Metafísica*), i segons principis epistèmics molt generalitzats, la natura no és lliure, sinó que actua per lleis necessàries, enfront del món de la cultura, que es regeix pel principi de la llibertat. Així, si el coneixement és un tret natural de l'espècie humana («animal racional») haurem d'admetre, en principi, que no es regeix per principis de llibertat, sinó de necessitat. Haurem de concloure, aleshores, que els qui defensem que la llibertat és una condició de la veritat estem caient en el parany de, com es diu habitualment, «fer de la necessitat virtut»? La condició de racionals –i per tant, d'éssers cognoscents– dels humans no és fruit de llur llibertat, sinó de llur definició mateixa, de la seua condició *natural* d'éssers humans. A aquesta contradicció em referia adés en dir que l'alliberament platònic no casa amb la tesi d'éssers cognoscents en estat de naturalesa.

Si la conducta cognitiva és necessària, no és virtuosa, i a l'inrevés, si és virtuosa ha d'ésser una conducta lliure. Una qüestió clau de la modernitat serà analitzar els lligams entre tres aspectes de la raó humana, la veritat, la bondat i la llibertat, que en principi semblen heterogenis, però que alguna relació han de tenir entre ells si l'esdevenir dels homes i de la societat té cap sentit: la veritat i la bondat, almenys, no haurien d'entrar en contradicció; seria difícil o impossible orientar-nos en un món on la veritat conduís a la maldat i la bondat reclamés la falsedat o l'error com a condició o fonament, i així mateix, la llibertat no hauria de permetre justificar les seues decisions

en la falsedat, ni produir maldat. Si aquest fos l'estat de la qüestió, l'absència de contradicció, el món seria perfecte, o almenys caminaria a bon pas cap a la perfecció; i esdeveniments historicopolítics tan esgarrifosos com els que hem viscut al segle xx no haurien estat possibles.

Tanmateix, considerats aïlladament, cap d'aquests aspectes no té res a veure amb els altres, almenys pel que fa als seus criteris: la veritat té a veure amb la relació dels nostres judicis amb els fets que enuncien; la bondat es refereix a l'adequació de les nostres accions amb algun criteri acceptat de valoració d'aquestes accions per a la consecució de determinats fins, i la llibertat és la possibilitat de triar entre diverses alternatives. Res no fa suposar, a primera vista, que la llibertat i la veritat tinguen res a veure, o que la bondat i la veritat tinguen alguna relació; potser sí que podem veure intuïtivament una certa relació entre bondat i llibertat: tothom pot entendre que és la llibertat la que ens permet de «fer bondat» o «fer maldat». No obstant això, sembla comunament acceptat que la «tria» lliure requereix com a condició prèvia la racionalitat: solament els animals racionals són lliures, i per aquesta raó, solament als animals racionals se'ls exigeix responsabilitat en les seues decisions; més encara, qualsevol circumstància que minve la racionalitat, minva la llibertat, i consegüentment, la responsabilitat: en una situació d'absència total de racionalitat no som responsables dels nostres actes. Sia quin sia el concepte de racionalitat al qual ens podem referir en contextos com aquest, té a veure amb la capacitat de discernir entre la veritat i l'error. Alguna relació hi ha d'haver, doncs, entre veritat, bondat o virtut, i llibertat.

Podem complicar una miqueta més el problema amb una ullada al plantejament medieval de la qüestió. Els medievals, més que del problema de la llibertat en relació amb el coneixement, ens parlaren del problema de la bondat en relació amb la veritat: una doctrina medieval coneguda, almenys entre els que ens dediquem a aquest tipus de cabòries, ens afirma, en síntesi, que la veritat és bona i la bondat és vertadera.

Aquesta doctrina, avui pràcticament oblidada, mereix algun comentari que ens resultarà útil per a entendre la situació en la qual ens trobem en la modernitat. Simplificant, i eliminant els tecnicismes propis de la metafísica medieval, la vella doctrina aristotèlica –segons la qual el concepte més general que convé a tot subjecte, sia del tipus que sia, és el concepte d'«ens»– és completada en el pensament medieval advertint que la mateixa generalitat tenen els conceptes de «vertader» i «bo», de manera que «tot el que és, és vertader», i «tot el que és, és bo», d'on s'infereix per lògica elemental que «tot el que és vertader, és bo» i a l'inrevés. Els medievals ho formulaven en una expressió llatina molt concisa: *ens, verum et bonum convertuntur*.

Aquesta abstracta teoria metafísica resulta ben intel·ligible pel que fa a la bondat: dir que tot el que hi ha és bo és una manera de dir que tot el que hi ha és criatura de Déu, i és ben sabut que Déu no crea el mal; el franciscanisme ha fet bandera d'aquesta tesi.

Dir que tot el que hi ha és vertader ja resulta més difícil d'entendre. Aristòtil, en un famós text de la *Metafísica* (IV, 7, 1011b, 25-30), havia definit la veritat com «dir del que és, que és, i del que no és, que no és, és vertader; i dir del que no és, que és, i del que és, que no és, és fals». Tot i que sembla un joc de paraules, aquesta definició d'Aristòtil constitueix una concepció ben acurada de la veritat i estableix dues tesis sobre la qüestió: *a)* que la veritat és una propietat del «dir», són els enunciat, les proposicions que formulem (o si es vol una lectura menys lingüística del filòsof d'Estagira, els judicis que construeix l'enteniment), els que són vertaders o falsos, i *b)* aquesta propietat de ser vertader o fals un judici o un enunciat es refereix al que l'enunciat

afirma «siga», i al que l'enunciat nega «no siga» (és a dir, la relació entre dir «aquest full és blanc» i que aquest full siga blanc, i entre dir «aquest full no és roig» i que aquest full no siga roig). Des d'aquesta perspectiva dir que «el que és, és vertader» resulta difícil d'entendre, per tal com els fets no són discursos, i per tant no són veritaders ni falsos, són fets.

Hi ha un sentit de veritat, propi de la metafísica medieval, segons el qual hom podria entendre aquest principi de l'equivalència o conversió entre ésser i veritat, que seria entendre els fets (els ens), com ho hem fet respecte de la bondat, com a criatures de Déu, i en aquest cas, la veritat seria la correspondència entre els ens, les criatures, els fets, i el discurs (el *lógos*) de Déu: aquesta noció de veritat, la metafísica medieval l'anomena «veritat ontològica», que fonamenta la «veritat lògica», o veritat del coneixement humà, que és la que hem caracteritzat tot seguint Aristòtil.

Queda clar, doncs, que l'equivalència entre veritat i bondat té el seu fonament en Déu: al món —en tant que aquest és criatura de Déu—, veritat i bondat coincideixen. Les tesis sobre el saber, el poder, l'organització social, etc. que es deriven d'aquesta doctrina, o que aquesta tracta de fonamentar, poden ser fàcilment formulades per tots vostès: el saber suprem és la teologia (és la paraula, *lógos*, de Déu); l'autoritat suprema, tant pel que fa a la veritat com a la bondat, és l'autoritat dipositària de la paraula divina: la teologia ens ensenya la veritat i l'Església la interpreta; aquesta veritat ens mostra la bondat. La llibertat consisteix, pel que fa a l'activitat epistemològica, a acceptar la veritat revelada i, pel que fa a l'activitat moral, a seguir la norma moral revelada (vertadera), i també interpretada pel magisteri de l'Església. L'ordre del món creat és quasi perfecte (sols hi manca encaixar el problema del mal, però deixem-ho córrer).

Aquest sistema d'interrelacions entre veritat, bondat i llibertat solament pot funcionar i determinar, per tant, el sentit del coneixement, de l'acció, de l'organització social, de la història, etc. si hi ha un fonament que alhora siga garant de l'equilibri entre els tres pols i criteri de cadascun d'ells: han d'ésser el mateix criteri el de la veritat, el de la bondat i el de la llibertat. Aquest fonament ha d'estar més enllà de tots tres: es tracta, com és obvi, de Déu, però tot just per aquesta raó, l'equilibri resulta inestable quan Déu deixa de ser el fonament d'algun dels tres pols: el candidat millor situat per a prescindir de Déu com a fonament és el coneixement en la mesura que la raó pretenga delimitar el seu àmbit de coneixements al marge de la fe. La ciència moderna és testimoni d'aquesta pretensió de la raó. Si la raó humana es qüestiona la validesa d'aquests criteris analitzant-los per altres mètodes que la fe —l'acceptació de la «veritat revelada»—, trontolla el sistema en la mesura que els criteris (de veritat, bondat i *a fortiori* de llibertat) són qüestionables i depenen, per tant, de la mateixa capacitat de la raó. Al meu modest entendre, aquest és el nucli de fons de l'anomenada «emancipació de la raó» o «autonomia de la raó».

Em centraré, per analitzar breument aquesta qüestió, en el problema de la veritat. Òbviament, l'equilibri quasi perfecte esmentat paga un alt preu: la «vertadera veritat» (i pregue que s'accepte aquesta expressió amb tota la seua càrrega irònica) és la veritat necessària, la qual no pot ser fruit de la raó humana finita i fal·lible, sinó de la raó divina infinita i infal·lible, i amb aquesta concepció de la veritat poc pot progressar el coneixement, i poc, o no gens, lliure es troba la raó davant la recerca. A la veritat, li calen altres criteris basats en les possibilitats de la raó humana, per limitades i modestes que siguin, que li permeten fonamentar les veritats segons principis o normes de la pròpia raó; si això és possible, la raó serà autònoma i regularà el seu quefer. D'en-

trada, l'autonomia de la raó implica llibertat, almenys en el sentit d'alliberar-se de l'exigència de necessitat metafísica (com sol dir la tradició, i que cal no confondre amb la necessitat lògica, a la qual al·ludim constantment i que és un ingredient imprescindible de l'autonomia de la raó: pensar és una funció essencialment lògica). Molts esdeveniments de la nostra història són clara manifestació d'aquesta tensió: la condemna de Galileu és la manifestació de la resistència de l'Església a acceptar l'autonomia de la raó i una clara mostra de la imposició de la veritat necessària enfront de les tesis contingents que poguéssim formular la raó finita.

L'autonomia de la raó comporta l'acceptació de la vella noció aristotèlica de veritat, però ja no vinculada amb la teologia (correspondència entre les coses i Déu), sinó amb l'experiència: correspondència (adequació, isomorfia..., no entrem en aquesta qüestió) entre els enunciats i els fets; així, la forma lògica de les proposicions susceptibles de veritat o falsedat és la forma enunciativa (per això, solem anomenar-les «enunciats»). «La terra gira al voltant del sol» és un enunciat que pot ser vertader o fals segons que el que enuncia pugui ser constatat d'alguna manera per les nostres experiències, o siga deduït d'unes lleis teòriques que expliquen satisfactòriament el conjunt d'observacions de què disposem.

Bé, doncs, emancipem la raó, fem-la dependre exclusivament de la seua lògica, aleshores no hi ha cap garantia que coincideixen les veritats i les virtuts, els fets i els valors. La lògica més elemental deixa clara constància que hom no pot concloure des de premisses de fets conclusions de deures: de la llei galileiana que explica el fet de la caiguda dels greus, se'n deriva que puc predir a la velocitat en què cauré a terra si em llance per la finestra, però no se'n deriva que jo no haja de llançar-me per la finestra, a menys que accepte una regla moral que codemne el suïcidi. La raó autònoma esdevé escindida: la seua tasca cognitiva té com a virtut la veritat, i la seua tasca pràctica, de guiar la conducta, té com a virtut el bé (en qualsevol sentit del terme); i la lògica no permet passar de proposicions vertaderes a normes bones, ni a l'inrevés.

Tanmateix, la llibertat és una condició necessària en ambdós usos de la raó. Que ho és en l'ús pràctic no requereix cap explicació: hi ha norma moral si hi ha llibertat. No és tan clar, però, que ho siga en l'ús teòric; ja hem dit abans que si ésser cognoscent es una característica natural de l'espècie, no som lliures d'ésser o no cognoscents, ho serem d'investigar, de dedicar-nos a l'estudi, etc., però, *per naturalesa*, coneixem (i «desitgem saber»), i aquesta condició –proclamada pel mateix Aristòtil– no sembla compatible amb la concepció del coneixement (*episteme*) com una virtut, o és que hauríem d'admetre «virtuts naturals», sia quin sia el significat d'aquesta expressió?

Aquestes reflexions aboquen a una perplexitat: la conducta cognitiva cap a la veritat ens és necessària com a éssers humans, mentre que la conducta moral cap a la bondat o el bé no ens és necessària, sino que depèn de la nostra llibertat decidir cap a on s'encamina la nostra conducta moral. Aquesta dicotomia perplexa lliga bé amb l'escissió de la raó en dos mons, a la qual ens hem referit abans: el món dels fets al qual es dedica la raó teòrica produint coneixements vertaders, i el món dels deures al qual es dedica la raó pràctica intentant, mitjançant la llibertat, produir el bé.

Aquesta dicotomia és irreductible?, la raó humana està inevitablement escindida en dos mons comunicats o almenys de difícil comunicació lògica? Avance la meua resposta, reconec que una mica agosarada, a aquestes preguntes sens dubte importants per a entendre'ns nosaltres mateixos i el món en el qual vivim i sobre el qual actuem. La meua resposta és que *afortunadament* la raó està escindida, altrament no seríem

lliures. Dedicaré el temps que em resta a explicar aquesta idea, la qual, tot i semblar agosarada a primera vista, potser no ho semblarà tant després d'una breu reflexió.

Hi ha filòsofs que continuen intentant reduir la dualitat fets-valors i buscar una concepció de la raó i el raonament que pugui englobar tots dos mons. Una vella tesi, que arranca dels grecs, tendeix a veure la raó com una font d'unitat, i consegüentment tota dualitat o pluralitat irreductibles són mostra d'alguna forma d'irracionalitat; a hores d'ara és fàcil entendre que aquesta és una concepció divinitzada de la raó: Déu és la summa unitat i és intel·ligència, pensament (*nous*), i unifica la veritat i la bondat. Hom s'adona que les dualitats són molestes a la raó; els físics, per exemple, continuen considerant un problema obert la recerca d'una teoria que unifique les diverses forces que intervenen en les diferents teories parcials de la física (la gravitació, l'electromagnetisme, les forces nuclears), i així, Stephen Hawking conclou el seu capítol de la *Història del temps* relatiu a la «unificació de la física» afirmant: «una teoria unificada, consistent i completa, és tan sols el primer pas: la nostra finalitat és la *comprensió* completa dels esdeveniments del nostre entorn i de la nostra existència»: això és una mostra ben palesa d'un ben reconegut físic teòric de l'ideal de construir una teoria racional unificada que ho expliqui tot.

Seguint aquest principi metodològic d'evitar els dualismes, hom busca ponts entre fets i valors, i per tant, entre veritats o enunciats de fets i normes o regles de conducta moral, amb la intenció de formular un ideal de raó vàlid per al món dels fets i per al món dels valors. Sovint, per tal de situar-se en aquesta perspectiva, observem en el pensament teòric la substitució del terme *raó* pel terme *racionalitat*: sembla, a primera vista, que de la mateixa manera que es parla de la racionalitat científica hom pot parlar de la racionalitat dels ideals morals o del sistema vigent de valors. Evidentment, mentre tot es redueix a un canvi de terminologia no hi hem avançat gaire.

Una estratègia més interessant per a unificar tots dos mons és la que segueixen altres epistemòlegs, segons la qual, si no la reducció, sí almenys la mitigació de la dualitat de mons es pot derivar de la tesi, més o menys generalitzada en l'epistemologia actual, que no hi ha, si més no en el discurs epistemològic, fets purs. Tot fet és enunciat des d'una interpretació que s'insereix dins d'una teoria, i en aquest cas, el recurs al concepte d'interpretació ja ens fa difícil sostenir una distinció absoluta entre fets i valors: en interpretar poden esmunyir-s'hi judicis de valor. Dit d'una manera més intuïtiva: els enunciats de fets, fins i tot els més quotidians, pertanyen a un tot interrelacionat de creences, normes, valors, observacions, interessos, etc.

Un exemple pot aclarir aquesta estratègia. Ja hem dit abans que sembla lògic no acceptar inferències de fets a deures (de la llei de Galileu a la prohibició de llançar algú per la finestra), però un argument del tipus: «Joan ha matat la seua muller, perquè volia viure amb la seua amant, per tant, Joan és molt dolent», molt possiblement aconseguiria l'acord de tots nosaltres, tot i que les premisses enuncien fets i la conclusió és un judici de valor. Cal, tanmateix, fer una observació a l'exemple, parafrasejat d'un dels defensors de l'estratègia d'escurçar les distàncies entre fets i valors: es refereix al fet que, sens dubte, tots els presents estariem d'acord que les dues premisses, tot i enunciar fets, van associades, en el nostre món cultural, a actituds valoratives, i són aquestes actituds valoratives les que permeten la conclusió. Per tant, aquest exemple no invalida el que he plantejat anteriorment relatiu a la llei mecànica de la caiguda dels greus i el suïcidi.

La conclusió a la qual vull arribar no és altra que quan en un raonament es conclouen judicis de valor o de deures és perquè d'alguna manera figuren en les premis-

ses criteris valoratius o normes morals o jurídiques. Per aquesta via, doncs, al meu parer, no superem l'escissió de la raó en racionalitat dels fets, basada en la causalitat i la necessitat, i racionalitat dels deures, que té com a principi suprem la llibertat. Però com he anunciat abans, aquesta situació, lluny de ser un entrebanc a superar, no és més que fruit de la limitació i finitud de la raó humana, que li permet exercir la llibertat: una raó dominada en tota la seua activitat pels principis teòrics de la causalitat i la necessitat no deixaria lloc a cap decisió lliure; la literatura de ciència-ficció ho ha posat de manifest, pensen vostès, per citar un clàssic, en *Un món feliç*, de Huxley. No seria millor la situació contrària: si inferíem dels deures, o dels valors, els fets, el món dels fets seria fruit de la nostra llibertat i podríem sentir-nos com a déus respecte de la natura.

És cert que el gènere humà juga perillosament amb ambdues possibilitats: l'essència dels sistemes socials totalitaris consisteix a deduir els deures del dogma, i en aquest cas la llibertat no té cabuda, ja que el deure és una conseqüència lògica dels sistemes de veritats, o bé es força la naturalesa a seguir el sistema de valors provocant horrors com l'holocaust i les «experiències amb finalitats presumptivament científiques» que aquest va comportar. En ambdós casos no hi ha espai per a la llibertat.

És aquesta la raó fonamental per la qual entenc que cal un hiatus entre el món de les veritats o dels coneixements teòrics i el món dels valors i els deures que pressuposen, alhora que regulen, l'exercici de la llibertat. «La modernitat», com dèiem al principi, «trenca l'ordre medieval que consagrava l'identitat entre veritat i bondat», i per la via de superar aquesta dualitat no aconseguirem introduir les virtuts en el coneixement, ni les veritats en la conducta moral si no és a l'alt preu de perdre la llibertat.

Tanmateix, alguna relació deuen tenir el coneixement i la virtut, com també la virtut i la veritat. D'aquest segon aspecte, no me n'ocuparé, ja que l'ètica no és el meu camp de reflexió, i entenc que és funció dels teòrics de l'ètica justificar les normes, i en la mesura que les justifiquen, les racionalitzen consegüentment, les relacionen amb els continguts «veritatius» de la raó. M'ocuparé solament del primer aspecte, de la relació que pugua tenir el coneixement amb la virtut, i de tots dos amb la llibertat.

L'Evangeli de sant Joan diu que Crist, parlant al temple, va dir als jueus que creien en ell: «Si vos manteniu fermes en la meua paraula, realment sereu deixebles meus; *conexereu la veritat, i la veritat vos farà lliures*» (8, 31); no pretenc interpretar aquestes paraules des de l'hermenèutica bíblica, i encara menys teològica, però faré un petit comentari sobre l'ús filosòfic que hom pot fer, i de vegades fa, d'aquest text. Els traductors de l'edició que tinc al meu abast, la BVI (*Bíblia Valenciana Interconfessional*), interpreten el text –en les notes–, i afirmen que la veritat (Déu) allibera de la mentida i de la mort; de fet el text contraposa la llibertat a l'esclavitud i assimila aquesta al pecat. Fins aquí l'epistemologia no hi tindria res a afegir, però el text ha estat utilitzat, convertit en un eslògan llatí, en una mena de principi epistemològic i educatiu: *in veritate libertas*. Des d'una perspectiva filosòfica, el que pregona aquest eslògan és que la veritat és condició de la llibertat; aquesta tesi –entesa així– ens retorna a l'ordre medieval de la identitat entre veritat i bondat. Enfront d'aquesta tesi defensaré l'eslògan invers *in libertate veritas*, o dit d'una altra manera: és la llibertat la condició de possibilitat de la veritat, però per arribar aquí haurem de seguir el camí, bé que breu, adient al problema i introduir noves anàlisis conceptuals.

Ja hem parlat abans de la doctrina aristotèlica de les virtuts dianoètiques (intel·lectuals o cognitives), i de la poca fortuna que aquesta via ha tingut en el desenvolupament del problema del coneixement. Pense que reintroduir la idea del coneixement

com a virtut ens pot permetre trobar un pont entre la lògica dels fets i la lògica dels valors, entre les activitats cognitives de la raó i les pràctiques, i aquest pont podria ser la llibertat si al fet indiscutible que aquesta és condició de la responsabilitat moral, hi afegim que siga també condició de les virtuts cognitives. Tractaré d'argumentar-ho.

En general, les anàlisis epistemològiques de la nostra activitat cognitiva, sia l'específicament científica, sia la més general d'éssers racionals que interactuem cognitivament amb el medi i construïm una teoria bàsica (fonamentalment adherida al llenguatge ordinari), han estat dirigides al problema de justificar la veritat de les proposicions que constitueixen qualsevol dels dos sistemes de coneixements, i de vegades també a analitzar les interrelacions entre ells. Així, les propietats epistèmiques (veritat o falsedat, justificació, etc.) ho són dels enunciat i estan sempre definides en funció del valor cognitiu dels enunciat i de les teories. Aquest estret plantejament –lligat al principi anomenat de “bivalència” o al principi, ja formulat per Aristòtil, anomenat de “terç exclòs”– ha abocat la teoria del coneixement a una situació difícil: la seua missió és analitzar les condicions de veritat dels enunciat i les teories, i cada vegada sembla més lluny d'arribar a bon port. Popper ja va posar en relleu fa anys que no era la verificació la via per a garantir el valor epistemològic de les teories científiques, sinó la falsació ja que, segons Popper, hi ha mecanismes per a determinar la falsedat d'una proposició o d'una teoria, però no n'hi ha per a determinar la seua veritat.

Tanmateix, de Popper ençà ha plogut molt, i no podríem dir avui que la falsació opere de la manera tan nítidament lògica com Popper la va concebre en 1934 quan va publicar la ben coneguda *Lògica de la investigació científica*. No és moment de dibuixar un panorama més o menys complet dels problemes de l'epistemologia en la segona meitat del segle XX, però sí que podem afirmar que s'enceta un camí, si més no una temptativa, de substituir l'anàlisi de la justificació i del coneixement com a propietats de les nostres creences, per la seva anàlisi com a propietats de persones, de subjectes que coneixen. Si no hi ha mecanismes epistèmics per a determinar la veritat o falsedat –en termes més o menys indubtables– dels enunciat o de les nostres creences, si tots els criteris que la modernitat ha elaborat per resoldre aquest problema –des de la “claredat i distinció” que reclamava Descartes, fins a la verificabilitat empírica que reclamaven els positivistes lògics– no han pogut conjurar el geni maligne, el dimoni escèptic, resulta com a mínim nou encetar la via de buscar les propietats cognitives no en les proposicions, sinó en les activitats epistèmiques dels subjectes del coneixement, dels éssers humans, en definitiva.

Si les veritats no poden ésser indubtables, com ha pretès tota la recerca epistemològica de la modernitat, almenys han de ser fiables. Potser amb la fiabilitat n'hi haurà prou per a explicar el coneixement humà tant en els magnes sistemes científics, com en la imatge espontània que tenim del món, però què vol dir que les nostres creences, si més no algunes, són fiables? En poques paraules, vol dir que, tot i no ser segures, tendeixen a ser vertaderes i, en conseqüència, podem considerar-les com a tals; i podem considerar-les així perquè són producte d'unes facultats, com la percepció, la memòria, el raonament..., que per bé que de vegades ens enganyen, de fet, funcionen prou bé per a poder viure al món.

Ens *fitem* de les nostres facultats en la mesura que aquestes ens proporcionen coneixements «vertaders», o prou vertaders, per a poder explicar el que succeeix i preveure el que pot succeir, unes possibilitats que són necessàries tant per a la supervivència com per al progrés. Aquesta fiabilitat és alhora un punt de partida –altrament

no podríem progressar en la construcció del coneixement humà-, però també el resultat d'una constatació prou generalitzada: les nostres facultats cognitives funcionen i ens permeten una interacció intel·ligent amb nosaltres mateixos, amb els altres i amb el món físic. Hom podria dir que aquest plantejament aboca a una mena d'utilitarisme epistemològic, semblant a l'utilitarisme ètic: la utilitat dels nostres comportaments epistemològics esdevé norma de fiabilitat i, al capdavall, de veritat. I potser és així si ens aturem en aquest nivell que considera el fiabilisme com a categoria epistèmica més o menys definitòria.

Podem, però, seguir endavant i aprofundir en una dimensió nova que ha posat de relleu el fiabilisme: el fiabilisme és una propietat de les creences, són aquestes les que són fiables, però és una propietat que prové no tant, encara que també, de característiques lògiques i empíriques de les creences, com de l'actitud valorativa dels subjectes del coneixement respecte de les seues facultats i dels productes cognitius d'aquestes facultats. Essencialment, hi ha coneixement si els homes ens fiem de les nostres capacitats cognitives. Dit d'una manera més solemne i, per tant, més «filosòfica» (permeteu-me la ironia!): perquè siga possible el coneixement, la raó s'ha de fiar d'ella mateixa, o com ha dit repetides vegades la tradició filosòfica: «per a saber, cal saber que se sap».

Això vol dir que la raó humana en la seua activitat ha de comportar-se de manera que pugua produir coneixements. Pot comportar-se amb altres finalitats: recordem, per no allargar-nos massa, que els grecs ja distingien entre les activitats de la raó l'*epistémè* (coneixement), la *téchne* (art, coneixement productiu) i la *poiesis* (creació), però atenent-nos a la qüestió que ens ocupa, l'activitat cognitiva és una activitat lliure de la raó. Hom pot objectar-me, i accepte l'objecció, que hi ha certa activitat cognitiva que no és fruit de la llibertat, que és inherent a la naturalesa humana: no crec que hom pugua decidir no tenir una imatge espontània de la realitat per a orientar-se al món; aquesta imatge espontània, probablement, és comuna als homes i als animals (almenys als mamífers superiors) tot i que varie substancialment el nivell de complexitat, i en cap dels dos casos podem dir que es tracte del fruit d'una activitat lliure de la raó i, més aviat és una disposició natural. Però fins aquí arriba la naturalesa. Des d'aquest punt de partença opera la raó com a facultat d'un ésser finit i lliure.

És en aquest context epistèmic que cal recuperar la vella doctrina aristotèlica de les virtuts dianoètiques i parlar de les virtuts intel·lectuals. Les virtuts són disposicions a obrar segons certes finalitats que perseguim, són conceptes fonamentals, no derivats, per entendre la conducta en termes teleològics. És per això que han estat exclosos del llenguatge científic; quan hom afirmava que l'opi feia dormir perquè tenia la “virtus dormitiva”, òbviament aquesta pretesa explicació per “causa final” no explicava la relació entre l'opi i el sistema nerviós; però és ben diferent intentar explicar per què l'opi fa dormir d'intentar explicar per què els homes prenen opi: la primera explicació ha de basar-se en estructures causals, la segona, tot i que pot limitar-se a les causes de determinat comportament humà, no serà completa si defuig d'analitzar-ne les finalitats.

Si introduïm les virtuts intel·lectuals per explicar el nostre comportament cognitiu, és perquè aquest –com tot comportament humà– implica disposicions a actuar segons unes finalitats. Així doncs, les virtuts intel·lectuals són disposicions (i emocions o situacions emocionals) a actuar cognitivament, de manera que aconseguim els bens epistèmics desitjats, és a dir, el grau més alt possible de veritat i el nivell més alt possible de coneixements vertaders, com les virtuts morals són disposicions

per a aconseguir el grau més alt possible de felicitat. Les virtuts s'adquireixen per la pràctica i el costum, és a dir, per la lliure disposició de la voluntat a comportar-se virtuosament.

Les virtuts intel·lectuals són les disposicions a actuar de manera que obtinguem en la nostra activitat intel·lectual més veritat que error, és a dir, que ens permeten de maximitzar la veritat en relació amb l'error; són, doncs, disposicions teleològiques, tendeixen a l'obtenció de certes finalitats, la veritat –com ja deia Aristòtil–, però no de manera infal·lible, sinó que –com ha mostrat l'epistemologia moderna– n'hi ha prou que es tracte de veritats fiables.

Aquestes virtuts s'han d'adquirir exercitant les nostres capacitats cognitives, i justament aquelles els resultats de les quals siguin més fiables. Respecte a això cal adonar-se que les nostres facultats cognitives són de dos tipus –com ha assenyalat el professor Sosa, un teòric contemporani de les virtuts intel·lectuals–, unes, que generen creences susceptibles d'ésser vertaderes, com ara la intuïció, i d'altres, com ara el raonament o la memòria, que transmeten propietats epistèmiques d'unes creences a altres. La pràctica d'aquestes facultats amb la finalitat de maximitzar la veritat i minimitzar l'error, constitueix les virtuts intel·lectuals que ens permeten considerar fiables les nostres creences.

Considerant que la conducta cognitiva és virtuosa (o viciosa, quan per acció o omissió no està encaminada a la consecució de les finalitats pròpies de la seua funció cognitiva, vicis dels quals la humanitat i la nostra societat d'avui estan ben farcides), a l'igual de la conducta moral, hem superat la divisió entre fets i valors? No ho crec, ni ho pretenia. Continua essent lògicament impossible deduir normes de fets, ni fets de normes. Tanmateix, hem introduït elements paral·lels en ambdós mons: la virtut, la teleologia, el bé moral i el bé epistèmic, etc., i això ens permet d'acostar les anàlisis i veure que els mecanismes formals de funcionament de la raó humana no estan tan esquizofrènicament dividits com podia semblar-ho. M'atreviria a dir, sense que es prengui aquesta afirmació en un sentit massa fort, que la raó humana actua amb els mateixos mecanismes formals en totes les seues manifestacions, siguin cognitives o científiques, siguin ètiques, estètiques, etc.

Aquest plantejament implica poder situar en el cor mateix de la raó la llibertat i la responsabilitat, que no són condicions exclusives de la raó moral, sinó de tota activitat racional, en tant que és susceptible de virtut o de vici. La recerca de la veritat, l'intent d'aconseguir, dins del caràcter provisional o hipotètic del coneixement humà, el màxim plus de veritat sobre error, encertar el camí –mètode– adequat en la investigació proposada, no barrejar finalitats espúries, etc. són exigències dianoètiques de la conducta cognitiva, i la llibertat és la condició necessària per a la pràctica d'aquestes conductes epistèmicament «bones». Des d'aquest punt de vista, som responsables de les nostres conductes cognitives; no ho serem dels resultats (cosa que també passa de vegades en les conductes morals), però sí que les nostres conductes siguin virtuoses.

La inclusió en l'epistemologia d'aquesta dimensió de la llibertat i consegüent responsabilitat de les nostres conductes té conseqüències importants. N'explicarem breument algunes. Sens dubte l'epistemologia té un aspecte, el seu caràcter normatiu, que no és reductible ni a algorismes lògics o processos mecànics de deducció, ni a processos psicològics que reclamen una anàlisi científica com la de qualsevol conjunt de fets. Aquests processos, com la percepció, per exemple, requereixen un estudi psicofisiològic que pose de relleu les estructures i les regularitats que els regeixen, el mateix

es podria dir –com va intentar de fer-ho l'empirisme clàssic– de l'origen de les idees. Hi ha una altra dimensió, però, que no és susceptible d'aquest tractament, es tracta de la normativitat epistèmica. Per a explicar-la no hi ha res millor que un conegut text de Kant en el qual s'enuncia la funció normativa de l'anàlisi del coneixement (la *crítica* en la seua terminologia): «És obvi que tal indiferència [es refereix a la indiferència respecte a les pretensions de la metafísica dogmàtica, en tant que pretén ampliar el coneixement més enllà de l'experiència] no és efecte de la lleugeresa, sinó del judici madur d'una època [la de la Il·lustració] que no s'accontenta ja amb un saber aparent; és, d'una banda, una crida a la raó perquè emprenga de bell nou la més difícil de totes les seues tasques, a saber, la de l'autoconeixement i, de l'altra, perquè instituesca un tribunal que garantezca les seues pretensions legítimes i que siga capaç d'acabar amb totes les arrogàncies infundades, no amb afirmacions d'autoritat, sinó amb lleis eternes i invariables que la raó posseeix. Aquest tribunal no és altre que la mateixa *crítica de la raó pura*.» (*K. r. V.*, A XI-XII). El propòsit de la raó il·lustrada kantiana és instituir un tribunal de la raó que dictamine quines de les seues pretensions són legítimes i quines no, i que jutge segons les lleis de la pròpia raó. Aquesta autonomia (ja ho diu la paraula) consisteix a regular l'activitat cognitiva de la raó mateixa: la raó es dona les seues pròpies normes.

Kant pensava que aquestes normes es basaven en lleis immutables de la raó, la qual cosa és una manifestació de l'optimisme de la Il·lustració respecte al valor de la raó i la seua funció rectora en l'ordre especulatiu i pràctic. Potser, sense que això implique en absolut vel·leïtats postmodernes, avui hem substituït aquesta intemporalitat de la raó –un cop més o menys aconseguida la seua autonomia– per un sotmetiment de la raó a la seua història.

El que resulta evident és que l'autonomia de la raó sols és possible quan aquesta ha obtingut la llibertat: la crítica talla les arrels del dogmatisme, del fanatisme i de qualsevol altre poder que pretenga tiranitzar-la. I amb aquestes consideracions tornem –ja per acabar– al problema de la llibertat: «sobre la llibertat es basa l'existència mateixa de la raó, la qual manca d'autoritat dictatorial» (*K. r. V.*, B 766). La raó és constitutivament llibertat, i sense condicions de llibertat la raó no pot complir els seus objectius de coneixement; en aquesta reflexió es basa la meua afirmació anterior, que la llibertat és condició de possibilitat de la raó, i consegüentment, de la veritat. En aquest sentit, el primer exercici –primer en l'ordre lògic– de la raó és proposar-se els seus fins, i aquests no poden ésser imposats coercitivament, és la mateixa raó lliure la que els tria i els proposa per al «consens dels ciutadans lliures» (B 767), ja que els seus dictàmens requereixen consens.

Aquesta darrera reflexió parafraseja el filòsof de Königsberg, però siga o no original de Kant avui és patrimoni de l'epistemologia; així, per exemple, podem llegir en un filòsof que possiblement ha exercit la major influència en l'epistemologia contemporània, Karl R. Popper: «el meu criteri de demarcació [es refereix a la coneguda falsabilitat] ha de considerar-se com una proposta *per a un acord o convenció* (...), en conseqüència, l'elecció d'aquesta finalitat ha d'ésser, en darrera instància, objecte d'una decisió que vaja més enllà de tota argumentació racional», la qual cosa no vol dir que siga impossible el diàleg: és possible la discussió racional, però la raó darrera és una decisió lliure; Popper confessa que per arribar a les seues propostes s'ha guiat per judicis de valor i per predileccions, però amb l'esperança «que siguen acceptables per tots aquells que no solament s'estimen el rigor lògic, sinó també la llibertat de dogmatismes».

Aquests testimonis, que són realment d'autoritat, bé que no d'autoritat dogmàtica, sinó d'autoritat respectada i lliurement acceptada, ens diuen si fa no fa que l'acceptació dels límits de la raó és un acte de llibertat de la raó mateixa. Aquest acte de llibertat no implica una barreja de fets i valors, però sí implica que la raó accepti com a valor i norma de conducta atènyer-se als fets, i des d'aquesta tesi hom pot entendre el caràcter normatiu de l'epistemologia.

Acabaré amb unes paraules sobre una virtut intel·lectual que figurava en els nostres orígens culturals com una de les més excelses i que avui ha perdut fins i tot el significat com a paraula, em referesc a la saviesa, que junt amb la justícia, la moderació i el coratge constituïen les supremes virtuts (*aretai*) dels homes. La saviesa era alhora la possessió de coneixement en grau excel·lent i l'exercici correcte, assenyat, si es vol, d'aquest coneixement. Per a Aristòtil la saviesa (*sophia*) és el més perfecte dels modes de coneixement, i consisteix en la conjunció de l'enteniment (*nous*) o possessió dels primers principis, i la ciència o possessió de coneixements (*episteme*) (*Ètica a Nicòmac*, VI. 7).

L'ideal grec s'ha perdut; males llengües atribueixen aquesta pèrdua, entre altres causes, a la mateixa Església, que va conservar altres virtuts (justícia, coratge...), però va substituir la saviesa per la fe. Sia quina sia la causa, poc ha reflexionat la tradició filosòfica posterior a Grècia sobre la saviesa. Descartes n'és una excepció: en dedica algunes pàgines en la «Carta-Prefaci» a l'edició francesa dels *Principis de filosofia*. La concepció de saviesa que proposa, que identifica amb filosofia, és semblant a la d'Aristòtil, diu Descartes: «la saviesa no sols inclou la prudència en obrar, sinó també el coneixement de les primeres causes o primers principis, que a més d'ésser clars i evidents d'ells han de derivar tots els nostres coneixements». Tot i que Descartes reproduïx, a grans trets i adequant-la al seu món conceptual, la concepció clàssica de saviesa, hi ha un parell d'observacions que mereixen ésser assenyalades: la primera, que exclou explícitament dels successius nivells o graus de saviesa la revelació divina, i la raó que dóna és que no implica cap esforç humà, cap exercici lliure i, com diu textualment, «ens eleva de cop a una creença infal·lible»; és cert que Déu és el perfecte savi, però els homes posseeixen major o menor saviesa segons el coneixement major o menor de les veritats més importants.

L'altra observació és, si més no vista des de la perspectiva de la situació política i cultural del món d'avui, més divertida, diu Descartes: «les nacions són més civilitzades i educades com millor filosofen els seus homes; així doncs, disposar de vertaders filòsofs (de vertaders savis) és el major bé que pot esdevenir a un Estat» (tanmateix no sé què pensaran d'aquesta dèria cartesiana els governants d'avui). Ambdues observacions tenen en comú que enceten una reflexió sobre la saviesa amb trets més específics de la modernitat.

En general, la reflexió epistemològica moderna no s'ha ocupat del problema, i al segle XX, una etapa en la qual la teoria del coneixement ha estat nucli central de moltes investigacions, la saviesa no s'ha tematitzat, potser pel caràcter hipotètic i fal·libilista del coneixement humà, que ha portat a centrar les reflexions en el problema de la justificació del coneixement. Però la introducció de les virtuts intel·lectuals implica obrir les reflexions epistemològiques a l'elaboració d'un concepte de saviesa com a virtut excelsa dels homes i tornar-la a introduir com a ideal regulatiu de la nostra conducta intel·lectual.

El que podem concloure de totes aquestes reflexions, potser excessivament abstruses i retòriques, és que sols una raó lliure és capaç de posseir virtuts i, per tant, coneixement.