

# Postveritat, escepticisme de recepció i escepticisme d'emissió

Tobies Grimaltos Mascarós

Universitat de València  
tobies.grimaltos@uv.es



Data de recepció: 21-2-2018  
Data d'acceptació: 19-3-2019

## Resum

Les creences porten a l'acció i en l'acció es manifesten. Actuem segons allò que creiem, i no sempre les nostres creences constitueixen coneixement. Són les creences les que ens menen (atesos uns desitjos determinats) a actuar, i com que aquestes poden ser falses, els nostres intents de vegades es veuen —per aquesta raó— frustrats: les nostres accions no assoleixen l'èxit. En la mesura que les nostres accions afecten altres persones, creences errònies poden dur a cometre injustícies, perjudicis o danys. Per tot això és important formar i transmetre creences vertaderes. Per totes aquestes raons, com a agents epistèmics i també morals, hem de procurar ser fiables a l'hora de formar les nostres creences (haurem d'aplicar el que ací anomenem *escepticisme de recepció*) i, potser més encara, a l'hora de transmetre-les (hem d'aplicar l'*escepticisme d'emissió*).

**Paraules clau:** postveritat; creença; acció; valor; acceptació

**Abstract.** *Post truth, reception scepticism and emission scepticism*

Beliefs lead to action and are manifested in action. We act according to what we believe, and not always do our beliefs constitute knowledge. It is beliefs that lead us (given certain desires) to act, and as these may be false, our attempts are sometimes (for this reason) frustrated: our actions do not succeed. To the extent that our actions affect other people, erroneous beliefs can lead to wrongdoing, injury or damage. For all these reasons, as epistemic and moral agents, we must try to be reliable in shaping our beliefs (we have to apply what I call 'reception scepticism' here) and perhaps even more so when transmitting them (we have to apply what I call 'emission scepticism'). Even more so in this so-called post-truth era.

**Keywords:** post-truth; belief; action; value; acceptance

## Sumari

- |  |                             |
|--|-----------------------------|
| 0. Introducció   | 3. Escepticisme d'emissió   |
| 1. Possibilitat i necessitat de l'escepticisme de recepció | Referències bibliogràfiques |
| 2. Creença i testimoni                                     |                             |

## 0. Introducció

Les creences porten a l'acció i en l'acció es manifesten. Actuem segons allò que creiem, i no sempre les nostres creences constitueixen coneixement. Són les creences les que ens menen (atesos uns desitjos determinats) a actuar, i com que aquestes poden ser falses, els nostres intents de vegades es veuen —per aquesta raó— frustrats: les nostres accions no assoleixen l'èxit. Si crec que el tren que he d'agafar ix a les 15:30, actuaré en conseqüència, tant si és veritat com si no. La diferència està en el fet que, si estic encertat, l'agafaré, i si la meua creença és falsa, el perdré o esperaré més del compte. D'altra banda, segons allò que creiem, així farem i, en la mesura que les nostres accions afecten altres persones, creences errònies poden dur a cometre injustícies, perjudicis o danys. Per tot això és important formar i transmetre creences vertaderes.

Com que la creença porta a l'acció, i l'èxit d'aquesta última depèn en bona mesura de la veritat de la primera, tenim moltes obligacions com a formadors de creences i, sobretot, com a transmissors d'aquestes, perquè allò que direm a unes altres persones molt possiblement generarà creences en elles i aquestes influiran en les seues accions. Al cap i a la fi, com deia William Clifford en «L'ètica de la creença» (Clifford, 1877: 132), no és «realment una creença aquella que no té cap influència sobre les accions d'aquell qui la manté». I hi afegeix que «no hi ha mai cap creença mantinguda per un sol home que sigui realment insignificant o sense cap efecte sobre el destí de la humanitat» (Clifford, 1877: 132). Són aquestes consideracions (exagerades o no) les que el porten a afirmar que «sempre, a tot arreu, i per a tothom, està malament creure quelcom a partir d'una evidència insuficient» (Clifford, 1877: 135). Hi hauria moltes consideracions a fer sobre aquesta prescripció, però no ens hi detindrem ara.

El que m'interessa subratllar d'aquesta exigència per part de Clifford és el fet que pot conduir, ha de conduir, al que jo anomenaré *escepticisme de recepció* com un pas previ al que anomenaré *escepticisme d'emissió*. Com que les nostres creences acabaran manifestant-se en les nostres accions i en les nostres assercions, és bo i convenient no ser massa liberal a l'hora d'adquirir-les, perquè convé ser prudent i fins i tot exigent. Fer-ho així evitarà que cometem més errors (que formem més creences falses que portaran probablement a accions incorrectes) que si no ho fem. I si mesurem què diem evitarem que altres persones els cometem a causa nostra. Això és el que vull recomanar amb aquest paper, però prèviament a això haurem de fer moltes precisions i explorar molts i diversos aspectes del fenomen de la creença.

## 1. Possibilitat i necessitat de l'escepticisme de recepció

William James (1897) va escriure un article titulat «La voluntat de creure», que és una resposta al de Clifford que he citat. Allí ens adverteix d'una cosa ben important. Diu:

Hi ha dues maneres de considerar el nostre deure pel que fa a l'opinió [...]. Hem de conèixer la veritat i hem d'evitar l'error, aquests són els nostres primers i més importants preceptes en tant que aspirem al coneixement; però no són dues maneres diferents d'expressar un precepte idèntic, sinó dues lleis separables. (James, 1897: 163)

Això és, segons en quin d'aquests dos objectius posem l'èmfasi, farem unes coses o unes altres i, a canvi, obtindrem uns beneficis, però també uns inconvenients determinats. Si tractem sobretot d'evitar l'error, perdrem l'oportunitat de conèixer veritats. Si posem l'èmfasi a obtenir veritats, se'ns colaran més errors que de l'altra forma. Clifford és un clar representant de la primera opció, James sembla que aposta més per la segona. De fet, en l'article esmentat, James va defensar que hi ha vegades en les quals és lícit creure sense evidències suficients. Ho és quan, segons les seues paraules, es tracta d'una opció viva, obligada i transcendent. És a dir, quan es tracta d'optar entre dues hipòtesis que tenen cert atractiu (són vives), on no hi ha cap més possibilitat, es tracta d'un autèntic dilema: o se n'accepta una o se n'accepta la contrària (és una opció obligada), i, a més, no es pot ajornar la tria, hi ha molt en joc i la decisió és irreversible (són transcendents). És a dir, quan no tenim més remei que creure una cosa o la contrària i això és ben important i inajornable, a falta de prou evidències és la voluntat qui ha de fer la feina i serà lícit que ho faça. La intenció de James en el seu article és defensar que és racional adoptar una creença religiosa per a la qual, òbviament, no es té prou evidència. Però el que a nosaltres ens interessa ací és una altra cosa: veure fins a quin punt el que diu es pot aplicar a un tipus més general de creences o hipòtesis, unes que, com ho poden ser les religioses, són especials, perquè ens afecten de manera particular, ens atrapen com a individus, comporten un compromís vital fort i tenen moltes manifestacions en les nostres accions. Parle de creences que, a falta d'una paraula millor i més inclusiva, anomenaré *polítiques*. Per mi són aquelles que tenen a veure amb la manera de comportar-se en societat i amb els principis que han de regir la vida en comunitat: des de les normes ètiques fins a les econòmiques, passant pels costums i les relacions amb els altres. Al cap i a la fi, es tracta també d'opcions vives, obligades i transcendents. No podem romandre impassibles davant seu. Em referisc, doncs, a allò que la gent anomena *opinions* o *maneres de pensar*.

Intentar esbrinar, però, si és lícit creure per la pura voluntat de creure suposa com a primer pas veure si això és possible. Tant en l'article de Clifford com en el de James s'hi assumeix el que s'anomena *voluntarisme doxàstic*, almenys és clar que així es fa en el de James. El voluntarisme doxàstic consisteix en la tesi que, si més no algunes vegades, és possible creure a voluntat, és a dir, que podem creure si ho volem o el que volem (entre algunes alternatives). Molts són els autors que s'han oposat a aquesta tesi. S'ha al·legat que aquesta posició és incorrecta per la senzilla raó que creure alguna cosa és considerar que és vertadera, i que si poguérem creure a voluntat això voldria dir que podríem creure una cosa sense que ens importara si és vertadera o no, és a dir,

hauríem de poder creure-la sense creure alhora que és vertadera<sup>1</sup>; per tant, amb independència de les raons que tinguérem a favor seu (de la seua veritat) o en contra seu. S'ha acceptat, doncs, majoritàriament que només les raons teòriques o epistèmiques i no les pràctiques o pragmàtiques poden tenir influència en l'adquisició de creences. Dit més clar, només aquelles consideracions que tenen a veure amb la probabilitat que la proposició en qüestió siga vertadera poden fer que un subjecte la crega, no així aquelles que tenen a veure amb la conveniència o l'interès personal que hom tinga que això siga vertader. Imaginem que soc a un lloc on no puc veure quin oratge fa. Per tal de creure que ara plou, necessitaré evidències, bones raons: que m'ho ha dit algú en qui confie, que em fa mal el genoll esquerre com és el cas moltes vegades quan plou, però no sembla que siga prou per creure-ho que jo desitge que ploiga perquè és bo per al camp.

El problema, però, és que aquell tipus de creences de les quals parlava no solen tenir un contingut merament descriptiu, és a dir, no versen exclusivament sobre fets neutres, sinó que versen sobre enunciats que involucren valors, això és, que no tenen merament un aspecte descriptiu, sinó, sovint, també avaluatiu. La tradició filosòfica ha marcat una barrera clara i neta entre creences i desitjos i entre la manera de funcionar de les unes i dels altres. Per tal de donar compte d'això s'ha fet servir el concepte *direcció d'ajustament*<sup>2</sup>. Les creences tindrien una direcció d'ajustament de *ment a món*: en la creença es vol que el contingut s'ajuste a la manera com és el món, a la manera com són les coses allí fora. El desig en canvi, es diu, té una direcció d'ajustament de *món a ment*: es vol que el món s'ajuste al contingut del meu desig. Quan crec que hi ha cafè a la cafetera, el que espere és que el meu pensament s'adeqüe a la manera com són les coses al món. Si és així, la meua creença serà vertadera. Quan desitge que hi haja cafè, la direcció és l'oposada, ara és el món qui vull que s'adeqüe al contingut del meu pensament, vull que el món siga de tal manera que jo prenga un cafè, que el meu desig siga satisfet. En un cas vull pensar d'acord amb la manera com és el món, en l'altre vull que el món siga tal que s'acomplisca el que jo desitge.

Se suposa, doncs, perquè les direccions d'ajustament són oposades, que creença i desig són mútuament excloents: el que és una creença no pot ser un desig i viceversa. Encara que pugua creure que plou i també desitjar que ploiga, el que no pot ser és que la meua creença siga alhora un desig i el meu desig, una creença. Puc tenir aquestes dues actituds envers un mateix objecte o contingut, però no puc tenir una actitud que siga una barreja de totes dues coses: una creença desiderativa o un desig credencial<sup>3</sup>. I com que la creença aspira a

1. Vegeu Williams (1973). Si no fora, és clar, que poguérem decidir considerar que alguna cosa és vertadera. El problema és que això s'acosta molt a *decidir que alguna cosa és vertadera*, decidir que alguna cosa és el cas. Però, què voldria dir això? Decidir que alguna cosa és un fet sense, alhora, haver actuat perquè ho siga, té sentit?
2. Aquesta idea de les direccions diferents d'ajustament de les creences i els desitjos prové d'Anscombe (1957: 56 i s.).
3. Advertiu, però, que *creure* admet molts tipus de complements, alguns dels quals contenen també verbs psicològics o d'actitud proposicional, com ara «Crec que em convé...», «Crec

la veritat, i la veritat és independent del desig, sembla que el desig no pot fer res per tal que creguem una determinada cosa. Sabem que les coses no esdevenen vertaderes pel simple fet que desitgem que ho siguin. Per a creure amb veritat hem d'actuar sobre els nostres pensaments, fer que aquests s'adeqüen a la manera com són realment les coses, perquè som nosaltres qui ens hem d'adaptar al món. Per a complir un desig, en canvi, hem (en tot cas) d'actuar sobre el món, transformar-lo si cal, fer que aquest s'adapte a nosaltres, al que volem que siga un fet.

Ara bé, la direcció d'ajustament és un recurs per aclarir la diferència entre creença i desig, però no necessàriament n'ha de constituir l'essència. A més, com he dit, els continguts d'aquelles actituds nostres que he anomenat *polítiques* i que comporten més clarament un compromís amb l'acció, un compromís més vital, que incorpora un fort component emocional, són una barreja de suposades descripcions i avaluacions. Si la tradició ha posat els fets com els objectes de les creences i els valors més en els terrenys dels desitjos o de les emocions, no és clar aleshores que aquestes actituds envers aquells continguts siguin purament creences o creences com aquelles que són clarament susceptibles de ser vertaderes o falses d'una manera independent de tota possible avaluació, diguem-ne, pràctica.

Penseu per exemple en la diferència que hi ha entre aquests dos enunciat:

1. El llac de l'Albufera té una superfície de 2.100 hectàrees.
2. La renda bàsica és justa (o injusta).

Mentre és clar que la veritat de l'enunciat 1 la decideix un fet i un fet independent de nosaltres, de les nostres creences, no és clar que el mateix ocorregui amb el 2. Que l'Albufera té una superfície de 2.100 hectàrees és un fet o no ho és, amb independència que ens agrade o no, que ens convinga o no. És el món qui ho determina i si no volem que siga així hauríem de transformar el món; per exemple, assecant-ne alguna part o, per contra, traient-ne terra i inundant-ne alguns camps. Però, i l'enunciat 2? És també un fet del món com l'anterior, quelcom completament independent de les nostres creences, desitjos o emocions, independent de les nostres avaluacions? En l'enunciat 2 hi ha involucrat el terme *justa*, és a dir, un mot que designa un concepte dels que s'han denominat *densos*. Els conceptes densos són aquells que són alhora descriptius i avaluatius. Així, per exemple, en dir que la renda bàsica és justa, hom està, d'una banda, afirmant que és quelcom que es fa d'acord amb el principi de donar a cadascú el que li correspon i, alhora, està avaluant-ho com a bo o positiu. I el contrari fa qui diu que és injusta. No sols diem com pensem que és el món, sinó com volem o ens agrada(ria) que siga (és a dir,

---

que desitge...». El pare la filla del qual li ha dit que passarà la nit en casa d'una amiga perquè ha d'estudiar i ell així ho accepta, realment ho creu o més aviat desitja que siga veritat? Podríem realment distingir de manera clara les dues actituds o més aviat es tractaria d'una barreja de totes dues?

tindria la doble direcció d'ajuntament de què hem parlat). Ara bé, si, a banda del component avaluatiu, les proposicions d'aquest tipus també pretenen descriure el món, poden fer-ho d'una manera correcta o no, és a dir, són emprades en judicis que poden ser veritaders o no ser-ho. Per exemple, perquè el que ha dit algú siga una mentida, sembla que una de les condicions necessàries és que crega que el que diu és fals. Per tant, amb dependència, entre altres coses, que aquest siga el cas, el meu judici «Joan ha dit una mentida» podrà ser veritader o fals. Si resulta que Joan creia vertaderament allò que deia, no serà veritat que ha mentit. Però recordem, aquests conceptes no sols descriuen, sinó que també avaluen. Dir que Joan ha mentit no únicament suposa una descripció (correcta o incorrecta) del que ha fet Joan, sinó que també suposa avaluar el que ha fet com quelcom dolent des del punt de vista moral. Com afirma Bernard Williams (1985: 141): «Podem dir, doncs, que l'aplicació d'aquests conceptes és al mateix temps guiada pel món i guies per a l'acció». Segons això, doncs, els judicis en els quals s'empren aquests conceptes no sols estan guiats pel món, sinó que també proveïxen raons per actuar, podríem dir que són constitutivament motivadors. Qui en creure alguna d'aquestes proposicions no se sent motivat d'alguna manera, podem dir veritablement que l'ha entès?

Però moltes de les proposicions d'aquesta mena, aquelles que hem anomenat *polítiques*, presenten unes característiques que, si això fora alguna volta possible, és molt difícil obtenir evidències suficients respecte de la seua veritat. Els assumptes de què tracten són tan complexos, els detalls, les implicacions, són tants i tan intricats que ben sovint no podem aspirar a tenir-ne totes les evidències rellevants (si és que pot haver-hi tal cosa). No ens queda cap més remei que confiar en algú o altre. Ho creiem o no del tot, hem d'actuar en un sentit o en un altre.

Si proposicions d'aquesta mena tenen aquest doble component, no és estrany aleshores que raons pragmàtiques (i no sols les teòriques), raons que tenen a veure més amb l'interès, amb la conveniència o amb sentiments de satisfacció o de rebuig, que no pas amb la pura cerca de la veritat, puguen fer que hom acabe acceptant-les. Més encara si el concepte involucrat és purament avaluatiu com són ara *bo* o *correcte*. Podríem dir que un bon test per saber si un determinat enunciat conté o no un component avaluatiu siga veure si aquest tipus de raons (que tenen a veure amb la voluntat) poden fer que l'acceptem com a veritader. Si veiem que hi ha motius (factors que tenen més a veure amb el desig que amb la raó teòrica) que poden portar a adoptar-lo, aleshores molt possiblement és que té un contingut avaluatiu i no merament descriptiu (o que té implicacions d'aquell tipus).

Amb tot, i pel que fa a les creences amb un contingut purament descriptiu, tampoc aquestes es veuen del tot lliures d'elements emocionals. No perquè el seu contingut els incloga, sinó perquè el fet que siguen o no veritaders pot tenir conseqüències desitjades (beneficioses, convenients) o, per contra, avorribles per a nosaltres. Una proposició com «Els immigrants s'emporten el 80% de les ajudes socials» no té un contingut avaluatiu, però pot implicar valoracions, sentiments i emocions abrandats per part de qui se la crega. Una asse-

veració com «Trump ha augmentat el pressupost per a defensa» pot aconseguir que qui ho crega se n'alegre o s'irrite, segons què considere que és convenient fer. I com que el món pot ésser alterat a través de l'acció, creure-la el pot portar a actuar: a manifestar-se'n en contra o a favor (perquè mantinga la decisió o l'altere), a votar-lo o no votar-lo en les properes eleccions, etc.

D'això se n'aprofita l'anomenada *política de la postveritat*, aquella en la qual —i segons diu l'*Oxford Dictionary*— «a l'hora de crear l'opinió pública, els fets objectius tenen menys influència que les crides a l'emoció i a les creences personals». Fer-nos creure (i actuar en conseqüència) per raons pragmàtiques i no per raons teòriques; no per raons que incrementen la probabilitat que allò siga veritat, sinó per aquelles que apel·len simplement als nostres desigs i emocions. D'alguna manera, la pràctica de la postveritat s'assembla (si no és part del mateix fenomen) a la pràctica d'allò que Harry Frankfurt anomena *bullshit*. El *bullshitter*, d'acord amb Frankfurt, no té cap consideració per la veritat, sent «indiferència davant la manera com són les coses» (Frankfurt, 2005: 30). «No li importa si les coses que diu descriuen la realitat correctament» (Frankfurt, 2005: 56). El que pretén fer amb el discurs no té res a veure amb la veracitat, perquè no pretén comunicar veritats ni comunicar falsedats. Li interessa el discurs merament pels seus efectes perlocutius: fer que qui l'escolta tinga una bona imatge d'ell, divertir-lo, manipular-lo... Per això no el preocupa en absolut si les seues assercions són vertaderes o falses, no és la veritat qui guia o governa el seu discurs, siga per a negar-la, com fa el mentider, siga per a aprofitar-se'n i emprar-la per a enganyar-nos, com fa qui porta a engany pel seu mitjà. És la conveniència qui el guia. Allò que guia les seues paraules és què li convé dir per tal de produir certs efectes en l'audiència. Diguem, doncs, que el *bullshitter* juga amb avantatge respecte al mentider, perquè aquest ha de conèixer la veritat per tal de negar-la o amagar-la, al *bullshitter* tant li fa la veritat. No hi està lligat en absolut ni per a bé ni per a mal, no té, en aquest sentit, cap constrenyiment.

I com que el practicant de la postveritat no té escrúpols a l'hora de dir i d'intentar fer creure allò que li convé segons els seus interessos, disposa, a l'hora d'aconseguir els seus propòsits, de molts més recursos que qui és honest. Compta, a més, en l'era d'Internet, amb la possibilitat que les seues declaracions siguen repetides una vegada i una altra i difoses arreu. S'aprofita d'aquell *dictum* de Göbbels que «una mentida repetida mil vegades esdevé veritat». Caldria que acceptàrem que, sone malament o no, la veritat no és democràtica. Una cosa no és vertadera o falsa per ser més o menys creguda. Per molts que siguen els que creuen una falsedat, no aconseguiran, per aquest únic fet, que siga vertadera. Quan tots creien que la Terra era plana, aquesta no deixava, per això, de ser redona.

## 2. Creença i testimoni

Pensem que moltíssimes de les coses que creiem o que sabem les creiem per testimoni, és a dir, perquè algú altre ens les ha dites, siga de paraula, siga per escrit. Moltes de les nostres creences s'han format en sentir algú o en llegir

alguna cosa. Són la immensa majoria, i n'hi ha moltes que també es caracteritzen pel fet que no hauríem pogut adquirir-les pels propis mitjans, de manera directa, per pròpia experiència (o aconseguir-ho ens costaria esforços enormes i desproporcionats) (Lackey, 2001: 1). ¿Com sabrem, si no, que la superfície de l'Albufera és la que és o, simplement, què ha desdijunat un amic aquest matí si no fora perquè creiem en el testimoni d'algú? Així que l'única evidència que tenim per a moltes de les coses que creiem és el pur testimoni. Si per començar a creure alguna d'aquelles coses haguérem d'esperar a comprovar-ho per nosaltres mateixos, diguem-ne amb els propis ulls, sabríem molt menys encara del que sabem, en sabríem una ínfima part. I respecte del testimoni, jo crec que la confiança és la posició per defecte. Tendim a creure el testimoni d'altres si no tenim raons per a no creure'l. Per a no creure'l, hauríem de pensar que l'altre té algun motiu per a enganyar-nos o que no és un bon agent epistèmic, això és, que no és fiable a l'hora de formar les seues pròpies creences. Al cap i a la fi, la sinceritat és espontània, és la mentida i l'engany els que necessiten el pensament, una elaboració. És cert que ens adrecem als altres segons certs estereotips mitjançant els quals classifiquem les persones en grups socials segons el gènere, la raça, el sexe, la llengua, la classe, el nivell educatiu, l'origen geogràfic, etc.; també ho és que alguns d'aquests estereotips esdevenen prejudicis que fan que a certs grups els atorguem menys credibilitat de la que mereixen i a uns altres més de la que els correspon (Fricker, 2007). És un fet que moltes vegades, segons Fricker, concedir a algú menys credibilitat de la que mereix és una injustícia epistèmica; per exemple: sovint les paraules d'un gitano es consideren menys creïbles del que mereixen pel simple fet de ser un gitano qui les diu. Però també és veritat que a d'altres els concedim més credibilitat de la que correspon per ser qui són o per formar part d'algun grup identitari determinat. En aquest cas potser no cometem cap injustícia amb ells, però ens la fem nosaltres mateixos. Sovint a qui sap molt en un àmbit li atribuïm també saber en altres que no són de la seua especialitat i ens neguem el dret a discrepar-hi.

Aleshores, si vivim en una època on el *bullshit* és perspícu, on els lemes fàcils, els eslògans substitueixen l'argumentació, on les notícies falses abunden, es creuen i es difonen sense dedicar ni un segon a comprovar-les; si ens costa menys creure el que ens diuen que no creure-ho i si la creença no és voluntària i quan la voluntat té alguna cosa a fer és perquè estem més aviat en el terreny de la passió que no pas de la raó, podem fer alguna cosa per resistir-nos a viure enganyats? No he pintat jo un panorama negre, però davant del qual no hi podem fer res? No del tot. Encara tenim alguna opció.

No negaré, fent una variació del *dictum* de Hume, que la creença és i ha de ser esclava de les evidències. Això és bo. Les evidències manen i han de manar. Creure en contra de les evidències, si és possible, és irracional. El problema sembla que rau en els casos sobre els quals no tenim prou evidència, però en què hem de prendre partit, o en els casos en què la passió té un poder especial, cosa que, al cap i a la fi, també sembla que constitueix un obstacle per a la voluntat.



Tinga o no la voluntat un paper directe en la formació de les nostres creences, el ben cert és que pot i ha de tenir-ne un d'indirecte. Té el mateix que té en la percepció. No podem veure el que volem, el que hi ha determina les nostres experiències, però podem dirigir la mirada, podem cercar, observar amb més o menys cura. No puc veure arbres si soc dins de casa, però puc anar a la muntanya i en veuré. El que hi ha determinarà el que veig, però puc dirigir la mirada a la cerca d'unes coses o d'unes altres. De la mateixa manera, respecte de la creença, puc cercar evidències, o contraevidències, sospesar-les, informar-me'n més o menys, ser més o menys diligent en les meues indagacions, estar més o menys obert a considerar-ne raons en contra. Si parlem del testimoni i d'aquesta cultura de l'eslògan, del Twitter i de la postveritat, cal exercir l'escepticisme de recepció, i, com veiem, aquest és possible. No és una mala cosa filtrar, escutar i examinar amb cura el que se'n vol fer pensar: hom ha de ser l'amo de les seues creences i no ho pot ser si no jutja primer i intenta aclarir allò que no li és clar o palès. És bo que hom siga l'amo de les seues opinions i no un mer receptor passiu del que altres persones diuen o pensen. Si hom no jutja, aleshores s'empassa prejudicis i això no és bo, perquè els prejudicis són pressupòsits acceptats sense cap qüestionament que, d'alguna manera, tanquen i estreixen el camp de visió i de possibilitats, amb el convenciment, per part de qui així ho fa, que no hi ha altra forma noble o raonable de fer o de pensar. Els prejudicis són constructors de murs que tanquen l'espai a la raó, que esdevenen invisibles i, en conseqüència, difícils d'enderrocar. Són pensaments no pensats per un mateix, és a dir, que no han estat sotmesos a l'escrutini, a l'anàlisi ni a la ponderació. Són assumpcions que formen o que deformen, constitutives d'heteronomia. I que, com que s'han acceptat sense pensar, es mostren especialment resistents a les evidències.

No oblideu que la creença no és una qüestió de tot o res, sinó que admet graus. El grau de creença és inversament proporcional al dubte. El màxim grau de creença és la certesa: l'absència total de dubtes. Per tant, dubtar no és incompatible amb el fet de creure, sinó amb el d'estar convençut. I això és part del problema, i de la solució, envers qüestions com ara la política de la postveritat. Ens fan promeses o ens asseguren coses que no estem segurs que es compliran o que siguin així, però ens interessa tant que ho siga, que, tot i els nostres dubtes, ho acceptem. *Acceptar* s'ha convertit en un terme tècnic en epistemologia. *Acceptar una proposició* vol dir 'actuar com si fora vertadera', amb independència que es crega o no<sup>4</sup>. Proposicions del tipus que estem considerant, que tenen o que comporten un component avaluatiu i que, per tant, involucren (o causen) emocions, sobretot si és ben difícil obtenir una evidència raonable, són especialment susceptibles de ser objecte d'acceptació. Si el que es desprèn del fet que foren veritat és molt bo per a nosaltres, n'hi pot haver prou amb un grau de probabilitat mínim perquè les acceptem. Perquè m'entengueu. Som molts els que juguem a la loteria. ¿Per què comprem un número de loteria si sabem que és molt i molt improbable que resulte premi-

4. Vegeu Stalnaker (1984: 79-80), Cohen (1989) i Bratman (1992).

at amb un premi gros? Perquè el que perdem es molt poc si no ix i el que guanyem és molt si resulta premiat. Quan els beneficis poden ser molt grans i el que s'arrisca és molt poc, basta amb una probabilitat subjectiva molt baixa per a actuar com si la proposició en qüestió fora vertadera, per a acceptar-la. Així, podem tenir moltes sospites que allò que afirma o que promet el candidat de torn i que tant ens convé siga fals o no ho complisca, però, i si fora veritat? Una mica d'esperança que siga veritat pot bastar perquè el votem. I les persones desesperades s'agafen a la més petita engruna d'esperança.

De què depèn aquesta atribució de probabilitat subjectiva? Del nostre coneixement general del món i de les coses. Per això la informació i la reflexió són bones, perquè poden ajustar el nostre grau de creença o d'acceptació a la probabilitat objectiva i a les pèrdues i als guanys reals. En aquest sentit, l'escepticisme de recepció és una mesura de responsabilitat epistèmica: és la recomanació de sospesar bé les raons, els arguments, les evidències, les contraevidències i les objeccions per a una possible creença. No és la malfiança, és l'esforç de l'autonomia, de la responsabilitat. No cedir a la peresa, la por o l'interès, no deixar de pensar per comoditat. Per molt que ens interesse allò que ens diuen, aquest interès no afectarà la seua veritat. La màxima de la il·lustració necessita estar vigent, hem d'atrevir-nos a pensar. Si no pensem, pensaran per nosaltres, i ja hem vist que això no ens convé sempre ni del tot. I nosaltres mateixos ens hem de considerar emissors de les pròpies creences. Vull dir que hem de sotmetre periòdicament les nostres creences a judici. He dit que les creences que he anomenat *politiques* es caracteritzaven per dues coses: 1) involucrar emocions, i 2) ser extremament complexes, amb multitud de factors i d'implicacions. Trobar-hi certesa ni és fàcil ni és sempre convenient, així que revisar-les, sotmetre-les contínuament a escrutini no sols és bo, sinó que també és necessari.

### 3. Escepticisme d'emissió

Per això mateix també recomane l'escepticisme d'emissió. Convé també posar filtres respecte d'allò que diem. Segons Timothy Williamson (Williamson, 1996: 494), la norma constitutiva de l'assertió és: «Hom ha d'asseverar una cosa només si la sap».

Com que aquesta norma és vigent en els nostres intercanvis lingüístics i és la que possibilita l'intercanvi de coneixement a través del testimoniatge, hem de ser exigents amb nosaltres mateixos a l'hora de transmetre les nostres creences, perquè, com ja hem dit, aquestes influiran molt possiblement en la conducta d'altres, i en l'època d'Internet les nostres opinions poden ser com un virus que es transmeti arreu. Ara podríem reformular les paraules de James per a definir el nostre deure com a informants. Així doncs, afirmariem: «Hi ha dues maneres de considerar el nostre deure pel que fa a la transmissió de les nostres creences. Hem de ser col·laboradors i hem d'evitar conduir a l'error».

El principi de col·laboració pot entrar en conflicte amb el d'evitar conduir els altres a l'error. Com podem compaginar-los? Observeu el diàleg següent:

ANDREU: Demà podaran els arbres del jardí.

JAUME: Com ho saps?

ANDREU: M'ho ha dit l'amo.

Es tracta, certament, d'un diàleg breu i aparentment innocent, però que, tanmateix, conté una gran quantitat de pressupòsits. En concret, hi ha un element que en vull destacar: que Andreu ha asseverat que demà podaran els arbres del jardí, però no ha afirmat explícitament que ho sabia, i tanmateix Jaume li ha preguntat com era que ho sabia. El fet que Jaume haja preguntat a Andreu com ho sabia, tot i que aquest no haguera afirmat explícitament saber allò que deia, mostra que, a falta d'altres indicadors, com les *expressions de cautela o salvaguarda* de les quals després parlaré, hom es compromet amb la veritat de la informació que transmet. Si allò que algú ha asseverat resulta ser fals, assumim que tenim dret a demanar-li explicacions no gaire diferents de les que li reclamariem si explícitament haguera dit que ho sabia. És per això que asseverar alguna cosa és assegurar que és veritat, i se suposa que si algú assegura que alguna cosa és veritat és perquè ho sap (perquè creu que ho sap).

De fet, quan volem transmetre alguna informació, no solem dir «Jo sé que...». No cal. Per això, afirmar que un mateix sap que... (allò que diu), quan no hi ha motius per a pensar que les seues paraules poden ser posades en dubte, pot generar confusió. Per què diu que ho sap si ningú no ha insinuat que no ho sàpiga? És que no n'està segur? Si afirmem saber, sembla que volem remarcar-ho i això pot induir qui ens escolta a dubtar de la nostra certesa. Si diem «Jo sé que...» estem parlant més de nosaltres i del nostre estat cognitiu que no pas del món. Potser volem advertir que no ignorem això, és a dir, que ja disposem de la informació (tot i que aleshores el «Jo sé...» no va seguit d'una proposició introduïda mitjançant la clàusula *que*, sinó d'una pregunta indirecta introduïda per *qui*, *com*, *quan*, etc.), potser volem deixar clar que n'estem segurs, però pot ocórrer també que simplement estiguem expressant el pur desig que aquest siga el cas, tot i que no disposem de més evidència per a pensar que les coses són així que la persona que ens escolta; com esdevé amb expressions com «Sé que el Barça li guanyarà al Real Madrid». Però en tots aquests casos el focus de l'atenció es desplaça del que s'ha dit, de com és el món, al subjecte, a la seua actitud respecte del que s'ha asseverat.

Així, l'asserció d'una proposició comporta l'afirmació tàcita de la nostra certesa (si més no, d'una certesa contextualment adequada) i del nostre dret a estar segurs de la seua veritat (de la qual tenim prou evidència). Per tant, si volem transmetre una determinada informació de tal manera que l'oient se senta amb el dret a confiar en la seua veritat, només cal que ho asseverem. Això explica per què usem amb freqüència expressions del tipus «Crec que...», «Em sembla...», «És probable que...», «Diuen que...», etc., justament per cancel·lar (o relaxar) el compromís amb la veritat de la informació que transmeten. Emprem aquestes expressions de cautela o de salvaguarda per advertir que no estem segurs de la veritat del que diem, però que, alhora, volem col·laborar amb l'oient en la mesura del que siga possible. Estem indicant-li que tenim

raons a favor del que diem, però que no considerem que la nostra evidència siga suficient per a comprometre'ns amb la seua veritat, i que si l'oient vol estar segur haurà de fer alguna indagació més. Amb aquestes expressions volem evitar la responsabilitat que, d'una altra manera, contrauríem en el cas que allò que diem fora fals i evitar també les crítiques de les quals podríem ser objecte. Així, dir alguna cosa sense emprar cap expressió de cautela equival a asseverar-ho, i asseverar-ho, a afirmar tàcitament que se sap.

En la meua opinió, però, no n'hi ha prou de complir amb la norma de l'asseveració de Williamson per tal d'acomplir amb el nostre deure com a parlants. Al cap i a la fi, sovint no és tan important allò que les nostres paraules signifiquen literalment com allò que comuniquen d'acord amb el context. Si algú et pregunta «Tens un cigarret?», saps positivament que no t'està plantejant realment una qüestió, sinó que t'està fent una petició: està demanant-te un cigarret. Per aquesta raó, perquè les nostres paraules comuniquen sovint més del que literalment diuen o coses diferents del que signifiquen, crec que no és prou complir amb la norma de l'asseveració de Williamson. No és prou dir només allò que sé, perquè puc dir coses que sé perfectament que són veritat, però que també sé que generaran una creença falsa en qui m'escolta. Quan Donald Trump va comunicar que la taxa de desocupats dels Estats Units era del 42% va dir una cosa que era literalment vertadera, però que sabia que s'interpretaria de tal manera que, qui ho creguera, se'n formaria una idea falsa. El compte de Trump incloïa «jubilats, mestresses i amos de casa, malalts de llarga durada i discapacitats i altres persones que no estaven buscant feina» (Ball, 2017: 256). Per tant, tot i que la seua afirmació era (en algun sentit almenys) vertadera, se sap que qui la creguera adquiriria una creença falsa: pensaria que les persones que als Estats Units estan en condicions de treballar i busquen una feina no són el 5%, com és el cas, sinó el 42%.

És clar que es pot enganyar amb la veritat. Si tu em convides a la presentació d'un llibre que tindrà lloc demà de vesprada i jo et conteste que he d'anar a cuidar un familiar malalt, què entendràs? Que no puc anar-hi perquè a aquelles hores estaré cuidant el familiar. Però jo no he dit això, jo he dit només que he d'anar a cuidar un familiar, potser és avui mateix quan he d'anar a cuidar-lo o l'he de cuidar demà de matí només. No és prou doncs no dir allò que no se sap, perquè com a parlants tenim l'obligació d'evitar que les nostres paraules generen una creença falsa en l'oient. Tots sabem que la publicitat i molts polítics empen aquestes recursos que, damunt, els permeten que es defensin de manera desvergonyida afirmant que ells no han dit res que fora fals.

L'escepticisme d'emissió, doncs, ha de consistir a ser curosos amb la transmissió de les nostres creences: no fer que els altres creguen, a conseqüència de les nostres paraules, el que nosaltres no creiem o que donen per cert allò de què nosaltres no estem segurs. Com a agents epistèmics i també morals, hem de procurar ser fiables a l'hora de formar les nostres creences (haurem d'aplicar l'escepticisme de recepció) i, potser més encara, a l'hora de transmetre-les (hem d'aplicar l'escepticisme d'emissió).

## Referències bibliogràfiques

- ANSCOMBE, G.E.M. (1957). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- BALL, J. (2017). *Post-t Truth: How Bullshit Conquered the World*. Londres: Bitback Publishing. Versió Kindle.
- BRATMAN, M.E. (1992). «Practical Reasoning and Acceptance in Context». *Mind*, 101, 1-15.
- CLIFFORD, J. (1877). «L'ètica de la creença». *Quaderns de Filosofia*, III-2, 129-150, 2016.
- COHEN, L.J. (1989). «Belief and Acceptance». *Mind*, 98, 367-389.
- FRANKFURT, H.G. (2005). *On Bullshit*. Princeton i Oxford: Princeton University Press.
- FRICKER, M. (2007). *Epistemic Injustice*. Oxford: OUP.
- JAMES, W. (1897). «La voluntat de creure». *Quaderns de Filosofia*, III-2, 151-172, 2016.
- LACKEY, J. (2006). «Introduction». A: LACKEY, J. i SOSA, E. *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 1-21.
- STALNAKER, R. (1984). *Inquiry*. Cambridge, Mas. MIT Press.
- WILLIAMS, B. (1973). «Deciding to Believe». A: WILLIAMS, B. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres: Fontana Press / Collins.
- WILLIAMSON, T. (1996). «Knowing and Asserting». *The Philosophical Review*, 105, 80-523, esp. 494.

---

**Tobies Grimaltos** és catedràtic de Filosofia al Departament de Filosofia de la Universitat de València. És membre del comitè acadèmic de la Càtedra de Filosofia i Ciutadania «Josep Lluís Blasco Estellés» i de la Comissió Directiva de la Càtedra Joan Fuster. És president de la Societat de Filosofia del País Valencià i director de *Quaderns de Filosofia*. Els seus interessos investigadors principals són la teoria del coneixement, la filosofia del llenguatge i la filosofia de la ment. Les seues últimes publicacions són «More and More Lies: A New Distinction and Its Consequences» (amb Sergi Rosell), *Teorema*, XXXVI(1) (2017), 5-21, y «La mentida, l'engany i la seua valoració moral: Una defensa (parcial) de la mentida». *Comprendre*, 19(1) (2017), 5-18. <<https://tobiesgrimaltos.wordpress.com/>>.

**Tobies Grimaltos** is Professor of Philosophy at the Department of Philosophy at the University of Valencia. He is a member of the academic committee of the Chair of Philosophy and Citizenship “Josep Lluís Blasco Estellés” and the Board of Directors of the Joan Fuster Chair. He is the president of the Valencia Philosophy Society and director of *Quaderns de Filosofia*. His main research interests are theory of knowledge, philosophy of language and philosophy of mind. His latest publications are “More and More Lies. A New Distinction and Its Consequences” (with Sergi Rosell), *Teorema* (2017), 36, 5-21 and “Lie, deceit and moral valuation. A (partial) defense of lies”, *Comprendre: Revista Catalana de Filosofia* (2017), 19, 5-18. <<https://tobiesgrimaltos.wordpress.com/>>.

---