

# Coneixement, error i ignorància. Una apologia (parcial) de l'escepticisme

*Tobies Grimaltos*

## 1. INTRODUCCIÓ

Contínuament, en la nostra vida quotidiana, necessitem contestar preguntes i resoldre problemes per tal de dur a terme els nostres plans i propòsits. Si he d'anar a Barcelona, necessite saber a quina hora ixen els trens que hi van, obtenir la resposta correcta (i completa) a la pregunta «A quines hores ixen els trens a Barcelona?». És obvi que preguntes com aquesta tenen sovint, per dir-ho així, restriccions pragmàtiques. En realitat m'interessa saber l'hora d'eixida dels trens a Barcelona dintre d'una franja horària. I encara hauríem de concretar més, però no compliquem ara les coses. El que convé destacar és que, per tal de poder fer allò que volem o cal que fem, necessitem contínuament respondre a preguntes que començaran sovint amb *on*,

*com, quan, qui, per què*, etc., i respondre-les correctament, tenir-ne la resposta.

Així, *saber*, podem dir, és tenir la resposta correcta a una pregunta.<sup>1</sup> Saber quan ix el tren és poder contestar correctament la pregunta «A quina hora ix el tren?».<sup>2</sup> Aquesta resposta és el que s'anomena *proposició*, és a dir, el contingut d'una oració declarativa que és susceptible de ser veritadera o falsa. Joan sap a quina hora ix el tren si sap que el tren ix a les 16.20.

Vist així, des d'aquesta perspectiva de preguntes i respostes, podem observar clarament que hi ha dues maneres (almenys) de no posseir coneixement, de no saber. Considerem la pregunta «En quin any va nàixer David Hume?». Saber quan va nàixer Hume és tenir la resposta correcta a aquesta pregunta. Imaginem-nos que la pregunta es formula en un concurs de televisió, els concursants són A i B i les seues respostes són:

A: –No ho sé

B: –1721.

Ni A ni B saben, doncs, quan va nàixer Hume (el 1711). La diferència, entre l'un i l'altre és que A no té cap creença particular sobre el tema, no pot aportar cap

Tobies Grimaltos Mascarós (Castelló de la Ribera, la Ribera Alta, 1958) és catedràtic de Filosofia de la Universitat de València. Autor, entre altres, de *Teoria del coneixement* (amb J. L. Blasco), *Signo y pensamiento* (amb J. L. Blasco i D. Sánchez), *El joc de pensar* (1998), *Pren-te la vida amb filosofia* (2003), *Idees i paraules. Una filosofia de la vida quotidiana* (PUV, 2009) i *Vista parcial* (PUV, 2014). És president de la Societat de Filosofia del País Valencià.

proposició com a resposta. A desconeix la resposta, *ignora* quan va nèixer Hume, no disposa de la informació. B, en canvi, sí que té una creença sobre el tema, sí que disposa d'una proposició com a resposta. Però la informació de que disposa és falsa. A i B manquen ambdós de coneixement, l'un perquè no disposa de la informació, perquè no disposa de cap creença sobre el tema, l'altre perquè la seua creença (la seua informació) és falsa, perquè està errat. Si, com havíem dit, saber és tenir la resposta correcta a una pregunta, aleshores és pot no saber tant perquè no es disposa de cap resposta, com perquè la resposta de què es disposa és falsa. A partir d'ara, la primera forma de no saber l'anomenarem *ignorar* i la segona, *estar errat*. I ací va la pregunta a la qual volia arribar: Què és pitjor, ignorar o estar errat?

## 2. IGNORAR I ANAR ERRAT

D'això, en realitat, és del que vull ocupar-me en aquest article i no puc sinó començar malament, perquè la meua resposta és: no ho sé, no sé què és pitjor. I no ho sé perquè potser no es tracta de dir-ho en termes generals o absoluts. Tal vegada depèn de la pregunta que cal contestar, de quin tipus de pregunta es tracta i d'alguna cosa més, com ara, la magnitud de l'error. Imagineu aquestes dues preguntes:

- 1) Quan va nèixer Hume?
- 2) Quin cable cal tallar per a desactivar la bomba?

Quant a la pregunta 1, algú que està errat pot estar en avantatge sobre qui ignora. Qui creu que David Hume va nèixer

el 1714 (quan va nèixer en 1711), potser està en una millor condició epistèmica que qui no té noció de quan va nèixer. Fet i fet, qui creu que va nèixer el 1714, creu que va nèixer en la segona desena del segle XVIII i això és veritat. Però, podem dir el mateix respecte de la segona pregunta? Qui no creu que cal tallar el cable roig, ni creu que cal tallar el cable blau, buscarà (si pot i té temps) ajuda, algú que li resolga la qüestió. Tot dependrà també del seu grau de confiança. Si està convençut en el seu error, pot resultar molt perillós. Perquè, si qui creu que cal tallar el cable blau té dubtes, possiblement es comportarà com qui ignora quin cal tallar: si té temps, buscarà corroborar la seua creença, indagarà més, preguntarà algú altri o buscarà informació d'alguna altra manera. Però si està completament convençut, actuarà directament, sense més indagacions ni contrastacions. Així que aquell qui està convençut en el seu error pot resultar molt perillós.

De tota manera, i afortunadament, podem dir algunes coses més, aprofundir en la qüestió. Comencem per considerar el destret en què es trobava Sòcrates quan l'oracle de Delfos va dir d'ell que era el més savi dels homes. Aquesta declaració de l'oracle va sumir el gran filòsof grec en una perplexitat pregona. No podia, no sabia com entendre les paraules que havia pronunciat l'oracle. «Què vol dir el déu i quin sentit té el seu mot? Car jo tinc consciència de no ésser savi, ni poc ni molt. Què pot voler dir, dient que sóc el més savi de tots? No mentirà pas, car no li és possible».<sup>3</sup> Però, aleshores, com conjuminar aquestes dues coses sense incórrer en contradicció? Si l'oracle no mentia, en què podia consistir la saviesa de Sòcrates? Per tal d'esbrinar-ho, per tal de poder des-

fer-se'n d'aquesta aparent aporia que el tenia capficat, es va adreçar, un rere l'altre, als homes que eren tinguts per savis. Va conversar amb uns i altres, els va examinar bé i va descobrir, per al seu pesar, que no ho eren, de savis. Amb tot, de cadascun d'aquells amb qui parlava havia arribat a la conclusió que «de més savi que aquest home bé que ho sóc, perquè ningú dels dos no sap res de bo; però mentre ell es pensa saber alguna cosa, no sabent res, jo, com que no sé res, no em penso saber. Sembla, doncs, que jo sóc més savi que ell en aquesta mica: que, el que no sé, tampoc no em penso saber-ho».

Heus ací la diferència entre l'ignorant (conscient) i l'errat. Si jo ignore la resposta a la pregunta, si no sé per exemple quan ix el tren, tinc un motiu per a indagar, per a tractar de vèncer el meu estat d'ignorància i atènyer el coneixement. Si, al contrari, tot i estar errat, crec saber a quina hora ix el tren, em sentiré satisfet i no experimentaré cap necessitat d'indagar més, de tractar de confirmar la meua creença, i per això, probablement, podré el tren (o el temps, esperant). Cap dels dos, ni l'ignorant ni l'errat, sap, però l'ignorant és conscient que no sap, mentre que l'errat no ho és. La paradoxa és que l'errat ignora que no sap, mentre que l'ignorant (en ocasions almenys) sap que ignora. Si qui va errat fóra conscient de l'error, l'hauria d'abandonar. Hom no pot ser conscient de l'error i romandre-hi impassible, perquè creure una cosa és considerar-la vertadera, i no és pot considerar alhora que una cosa és vertadera i que hom està errat en considerar-la vertadera, és a dir, pensar que és vertadera i pensar que és fals que siga vertadera.

Una condició necessària per a eixir d'un estat de desconeixement, siga desconeixe-

ment per ignorància o siga per error, és no creure saber: aquesta és la condició de possibilitat de la cerca. Com ha de buscar qui ja creu tenir la resposta correcta? Aquest no creure saber es pot deure a dues coses: al reconeixement de la ignorància o a la incertesa. En aquest sentit, doncs, qui ignora i és conscient que ignora s'assembla a qui dubta o, si voleu dir-ho així: a l'escèptic. Cap dels dos no es té per sabedor, un perquè no té la informació, l'altre perquè no es refia de la que té, no acaba d'estar segur de la bondat d'aquesta. I això els diferencia de qui viu confiat en el seu error i, equivocat com està, es pensa saber. Ho assenjala d'una manera magnífica una lectora d'*El País* en una carta al defensor del lector d'aquest diari, i ho fa, respecte d'un exemple ben concret que ho mostra encara d'una manera més palesa. Es queixa María A. López del fet que en un reportatge sobre art es defineix l'aranya com un insecte que teixeix teranyines, i comenta: «decir que una araña es un insecto es tan absurdo como decir que lo es una gamba. También fácil de comprobar en Internet, pero claro, hay que tener al menos la duda». Per què hauries d'esbrinar allò que ja creus saber? Això seria una contradicció pragmàtica. Aquesta és, doncs, la desgràcia de qui viu convençut en el seu error i allò que el diferencia de qui ignora (i de qui dubta). El mateix Joan Fuster diu en la seua apologia de l'escepticisme que els escèptics «dubten i encerten». Dubtar és un encert perquè evita (o pot evitar) la permanència satisfeta en l'error. S'encerta adoptant aquella actitud, l'actitud de posar-se «cautelosament al costat de la raó, i per això solen tenir raó».<sup>4</sup>

Tots dos, l'errat i l'ignorant, desconeixen, però el primer no ho sap això: que

desconeix. Tots dos pateixen la manca de coneixement. Curiosament, però, qui va errat ignora aquesta manca que l'ignorant coneix (si és conscient de la seua ignorància), i la seua situació no té —de moment, i a diferència de la ignorància— solució. Per això l'escepticisme, no estar convençut de les pròpies creences i seguir buscant, és una bona medecina. Almenys evitarà que tinguem per saber el que no ho és. Tenir una informació (una creença) no sempre vol dir saber, i no tractar-la com a tal pot suposar l'èxit de no romandre en l'error.

### 3. DUBTAR I CREURE NO SÓN INCOMPATIBLES

Però, com adoptar aquesta actitud propèdèutica que sembla tan recomanable? Depèn de mi creure o no creure, dubtar o no? Abans d'intentar contestar aquestes preguntes, veiem d'aclarir una mica els conceptes. Quan parlem de creença, podem referir-nos a dues coses que cal diferenciar clarament. D'una banda està *el fet de creure*, l'actitud psicològica de creença, i d'una altra *allò que és creu*, l'objecte o contingut d'aquella creença i què és el que s'anomena *proposició*. Si considerem l'actitud de creure, veurem que no tot es creu igual, amb la mateixa força o convicció. Jo crec que els gossos lladren, també crec que demà farà sol i crec que existeixen els extraterrestres, però no ho crec tot amb la mateixa força. Del fet que els gossos lladren estic convençut. Crec també que demà farà sol, però no n'estic cert, i encara tinc més dubtes sobre si els extraterrestres existeixen. La creença, doncs, admet graus.

Dubtar que *p* ha de consistir, doncs, o bé en creure que *p* (una proposició qualse-

vol) però sense estar-ne segur, sense poder descartar completament la possibilitat que *no-p*, és a dir, sense poder refusar totes les alternatives que suposarien la seua falsedat; o bé en descreure que *p* (creure que *p* és falsa), però sense descartar completament la possibilitat que *p*. Dubtar que *p* és, així, creure o descreure que *p* sense convicció, sense certesa. No estar cert de si *p*. Dubtar, sembla, per tant, no és no creure, sinó no creure saber.

I per tot el que hem vist, el dubte és ben recomanable com a antídoto contra l'error i els seus perills, és motor de la recerca que possibilitarà eixir de l'error, o que almenys evitarà els perills d'actuar sobre la base d'aquell error. Recordem Sòcrates. Els homes amb qui parlava creien saber i no sabien, es creien savis quan no ho eren. Estaven errats i no tenien cap estímul que els moguera a indagar, a vèncer l'estat de desconeixement en què es trobaven. Recordem les paraules de la lectora d'*El País*, pensar «que una araña es un insecto es tan absurdo como decir que lo es una gamba. También es fácil de comprobar en Internet, pero claro, hay que tener al menos la duda».

Bé, d'acord, el dubte pot ser el motor que ens traga de l'error. Però de la mateixa manera que no podem creure (almenys normalment) a voluntat, sembla que tampoc no podem dubtar a voluntat.<sup>5</sup> Per tal de dubtar, igual que per a creure, calen raons. És més, potser calen sempre raons per a dubtar, mentre que no sempre en calen per a creure. Hi ha creences espontànies, directes, com quan crec, en veure-la, que hi ha una taula davant meu. Aleshores, com puc dubtar, per exemple, d'això mateix, que hi ha una taula quan estic veient-la? No basta amb voler dubtar per a aconseguir-ho. D'altra banda, dubtar,

sembla, no és agradable. El filòsof pragmatista americà Charles Sanders Peirce sostenia que el dubte comporta un estat d'ansietat que necessita ser eliminat. El dubte ens porta a indagar, a investigar per aconseguir fer-lo desaparèixer, per arribar a la certesa, que ens dona la pau. Pensem en la nostra pregunta sobre quan va nàixer Hume. Si tinc dubtes respecte de l'any del seu naixement, faré comprovacions, etc. Depenent de què m'hi jugue, de com d'important siga tenir la resposta a aquesta pregunta, variarà el nombre de comprovacions que caldrà fer; serà racional descartar més o menys possibilitats, abastar major o menor certesa. Arribarà un punt, però, en el qual ja no tindrà sentit –resultarà irracional– continuar indagant, hauré eliminat qualsevol dubte raonable, hauré abastat el grau de tranquil·litat que caracteritza la certesa i ja no tindrà sentit continuar cercant. Això, o bé hi haurà dubtes irresolubles, perquè hi haurà alternatives epistèmiques ineliminables. Arribarà un punt en el qual o bé estaré cert o hauré de romandre en el dubte sense poder fer res més per eliminar-lo. Però, si tot això és com he dit, aleshores per què recomane el dubte?

Si el dubte és involuntari i si de vegades no té sentit o no porta enlloc i resulta irracional, per què dic que convé adoptar-lo com a actitud prudencial? Hem definit el coneixement (i la creença) en termes de respostes a preguntes. Saber, déiem, és tenir la resposta correcta a una pregunta i, quan déiem això, ens referíem a preguntes que podem anomenar *empíriques*. Són preguntes sobre fets i que, per tant, admeten una resposta vertadera. Hi ha un fet del món que les contesta? El Sol és a una determinada distància (mitjana) de la Terra i no a una altra. Això és un fet inde-

pendent de nosaltres, del nostre pensament i fins i tot de la nostra existència. Vulguem o no, el Sol és a una distància de la Terra i no a una altra i això no depèn en absolut de nosaltres, era així abans que ho coneguérem i abans que existírem. El que sí que depèn de nosaltres és la manera d'expressar, de mesurar, aquesta distància: la mida i el nom de les unitats de mesura que emprem per expressar-la, però no la distància mateixa. La distància a la qual es troba el Sol respecte de la Terra constitueix allò que Paul Boghossian anomena un *fet universal*.<sup>6</sup> Un fet que és el mateix per a tots, que no varia de persona a persona o de comunitat a comunitat (perquè no varia en funció de què en pensen les persones o les comunitats; perquè, com hem dit, és independent de les ments, del pensament i de l'existència de les persones). Respecte d'aquest tipus de preguntes, preguntes empíriques, preguntes sobre el món que poden rebre respostes vertaderes (encertades) o errònies (falses), dubtar o comportar-se hesitativament és un arma de prudència quan els riscos d'estar equivocats són considerables.

Ara bé, totes les nostres creences versen sobre fets d'aquest tipus? Si les nostres creences són respostes a preguntes, hem de considerar ara si totes les preguntes són iguals. A poc que pensem, ens adonarem que hi ha preguntes que ens resulten més vitals, més pregones i íntimes, més, per dir-ho així, generadores d'emocions i compromisos que d'altres, però també són preguntes respecte de les quals és menys clar que tinguen una (única) resposta correcta, que aquesta es pugui conèixer o que les seues respostes puguin ser avaluades en termes de correcció. Que el Sol siga a una distància o una altra de la Terra pot ser

correcte o no, però no genera en mi cap vincle afectiu. Hi ha preguntes, tanmateix, que demanen una resposta que compromet la nostra vida, les nostres accions, que, per dir-ho d'alguna manera, són corprenedores, preguntes que no involucren sols l'enteniment, sinó també les emocions. Són preguntes a les quals oferim una resposta que ens lliga com a persona i no sols teòricament.

Abans d'abordar-les però, fem encara algunes consideracions sobre aquelles respostes a les preguntes empíriques de què parlàvem. Què em pot fer creure que el Sol es troba a una distància mitjana de la Terra d'aproximadament 149.600.000 km? Sembla que la resposta és allò que els filòsofs anomenen raons *epistèmiques*, és a dir, evidències que compten a favor de la seua probable veritat: ho he llegit en els llibres, ho he buscat en Internet... No resté a veure ací que em convinga o no que el Sol es trobe a aquesta distància. La meua creença està governada per raons *epistèmiques* i no per raons *pragmàtiques*; això és, està governada per raons que tenen a veure amb la seua probable veritat i no per raons que tenen a veure amb l'interés, la conveniència, la prudència, el desig o la necessitat. Que ens convinga creure una determinada cosa, no la fa en absolut més probable; i si creure una cosa és considerar-la vertadera, poden les raons pragmàtiques fer-nos creure?

#### 4. RAONS, DESCRIPCIONS I AVALUACIONS

Si són les raons pragmàtiques les que ens porten a adoptar una determinada actitud, a acceptar una determinada posició,

aleshores potser això és un símptoma que el que sembla una resposta a una pregunta empírica, el que sembla l'enunciació d'un fet del món, no ho és o no ho és del tot. Per començar a veure què és el que vull dir, comparem aquestes quatre oracions:

- 1) L'Ebre és el riu més cabalós de la Península Ibèrica.
- 2) El transvasament de l'Ebre és bo.
- 3) Tallar les mans als lladres és mal.
- 4) La poma és una fruita deliciosa.

Si ens hi fixem, no és clar que totes aquestes oracions siguen del mateix tipus; en concret, no és clar que totes siguen del tipus de 1. Si l'Ebre és el riu més cabalós de la Península Ibèrica o no, hi ha un fet del món, un *fet universal* que ho decideix. Hi ha un fet independent de nosaltres, dels nostres interessos, de la nostra conveniència, dels nostres gustos, etc., que ho determina. Ens agrada o no, l'Ebre és el riu més cabalós de la Península Ibèrica. Si no volem que siga així, haurem d'actuar sobre el món, transformar-lo, no simplement negar-ho.

Hi ha també un fet del món que determine la veritat o falsedat de 2? Enuncia 2 un fet universal? Es tracta d'un fet independent de nosaltres i els nostres interessos i desitjos? Mentre que 1 és una oració purament descriptiva, 2 sembla, almenys, contenir un element *avaluador*. Cal advertir que en proferir oracions podem fer, i fem sovint, coses diferents: informem, preguntem, ordenem, demanem, etc. És a dir, no sempre descrivim. Aquestes coses que fem amb les proferències lingüístiques, els filòsofs les han anomenades *actes de parla* i n'han distingit dos tipus fonamentals: *constatacions* i *realitzacions*, segons la seua

manera diferent de relacionar-se amb el món. Aquesta manera diferent de relacionar-se amb el món és el que es coneix tècnicament com a *direcció d'ajustament*<sup>7</sup> entre les paraules i el món. En les constatacions, la direcció d'ajustament és de paraules a món, això és, es pretén que les paraules es corresponguen amb els fets. Intentem dir com són les coses, descriure el món. En les realitzacions, en canvi, la direcció d'ajustament és de món a paraules, es pretén que el món es corresponga amb les paraules. Diem com volem que siga el món. Una constatació és el que fem quan diem coses com 1. Un acte de parla realitzatiu és el que fem quan expressem un desig, per exemple, o donem una ordre. Si dic «Tanca la porta!», vull que el món s'ajuste a les meues paraules, vull que actues per a què la porta estiga tancada. Una diferència clau entre constatacions i realitzacions, relacionada amb la direcció d'ajustament, és la distinta resposta que pretenen aconseguir de l'oient: les constatacions busquen de produir en l'oient una resposta *doxàstica*, això és, una creença; mentre que les realitzacions pretenen produir una resposta *conativa* en l'oient, és a dir, que l'oient forme la intenció de fer alguna cosa.

Amb aquests elements conceptuals, podem reconsiderar ara oracions com 2, «El transvasament de l'Ebre és bo». És una constatació? I si ho és, és merament una constatació? Si és una constatació i si fóra vertadera, hauria d'haver-hi un fet del món que corresponga a les paraules? Aquesta és una primera qüestió; però si n'hi ha, un tal fet, aquest no és com el que faria vertadera 1, sinó un fet que ens involucra a nosaltres, els nostres interessos, etc. La bondat o no del transvasament no pot ser un fet brut, absolut, universal. «El transvasament

de l'Ebre és bo» sol significar 'El transvasament afavoreix els meus interessos o els interessos del meu grup'. Però, si és així, aleshores és possible que quan A diga «El transvasament de l'Ebre és bo», el que diu siga vertader i que quan B diga «El transvasament de l'Ebre no és bo» el que diu també siga vertader (sempre que A i B pertanguen a grups amb interessos oposats). Així, la discussió sobre si el transvasament és bo no seria en realitat una discussió sobre el valor de veritat d'un enunciat sobre el món, sinó més aviat la discussió sobre la conveniència de portar a terme una determinada obra. Els del grup de A intentaran mostrar als del grup de B que, en realitat,

- a) no perjudica els seus interessos, o (en el cas que els del grup A accepten que el transvasament no afavoreix els interessos del grup B)
- b) que (els del grup B) són uns egoistes o uns insolidaris.

A pretindrà mostrar a B, per exemple, que el cabal que hi restarà és més que suficient per a regar les seues terres i per a conservar l'ecosistema que B diu que es veuria amenaçat. S'hi addueixen raons epistemiques per tal de produir creences que finalment facen que B pugui acceptar el transvasament.

No és clar que quan A diu que el transvasament és bo vulga dir que, tenint-ho tot en compte, és millor fer-lo que no fer-lo. A pot acceptar que és beneficiós per a alguns i perjudicial per als altres. Pot acceptar que afavoreix uns interessos del seu grup però no uns altres. Tampoc no té perquè acceptar que són més les persones a qui beneficia que les que perjudica (o no beneficia). Quan diu que el trans-

vasament és bo, aquesta «bondat» no pot ser més que relativa als interessos (o a certs interessos) de certa comunitat. Preguntar si el transvasament de l'Ebre és bo, seria com preguntar quina és la millor ruta per anar a un determinat lloc.<sup>8</sup> Hi ha una ruta que és *absolutament* la millor o més aviat la resposta és sempre relativa a alguna altra cosa, a un determinat propòsit, per exemple? La millor ruta si vols arribar prompte, el millor camí si vols estalviar gasolina, el millor trajecte per gaudir del paisatge... Per tant, 1) la millor ruta pot ser diferent en diferents moments i circumstàncies, i 2) no és clar que hi haja una ruta que siga la millor tot comptat i debatut.

Podem concloure, en definitiva, que amb la preferència de 2 («El transvasament de l'Ebre és bo») estic fent un judici de valor relatiu; en definitiva, expresse el meu desig que el món fóra d'una determinada manera, el meu desig que es faça el transvasament. No és el món, doncs, qui ens pot dir si estem encertats o no, perquè no parlem del món, almenys no directament: no estem descrivint el món, sinó dient com ens agradaria que fóra.<sup>9</sup> Hi ha un sentit, aleshores, en el qual 2 s'assembla més a 4 («Les pomes són delicioses»), que no a 1 («L'Ebre és el riu més cabalós de la Península Ibèrica»). I en 4 no hi ha un fet absolut que determine la seua veritat. Quan hom diu que les pomes són delicioses i un altre diu que no ho són, en realitat no estan discutint sobre el món, sinó sobre els seus gustos i, per tant, es tracta d'una discussió espúria. Un diu que li agraden, l'altre diu que no, sobre això no hi ha res a dirimir.

Ara bé, què passa amb enunciats com 3 («Tallar les mans als lladres és mal»)? Són com 2 o són més aviat com 1? Es tracta

d'un fet relatiu a interessos o desitjos o es tracta d'un fet objectiu, és a dir, completament independent de la nostra ment? És veritat o fals que és mal tallar les mans als lladres amb independència de què en pensem nosaltres? Quin tipus de *gramàtica profunda* té aquest enunciat?

En la *Conferència sobre ètica* Wittgenstein diu:

Suposem que jo sabera jugar a tennis i que u de vosaltres em veiera jugar i diguera «Jugues prou malament» i suposem que jo contestara «Ja ho sé, sé que estic jugant prou malament, però no vull jugar millor», tot el que el meu interlocutor podria dir seria «Ah, aleshores, d'acord». Però suposem que jo li he dit a algú de vosaltres una mentida escandalosa i que aquest vinguera i em diguera «Estàs comportant-te com un animal» i que aleshores jo contestara «Sé que estic comportant-me malament, però no vull comportar-me millor»; podria l'altre dir «Ah, aleshores, d'acord»? És clar que no; l'altre hauria de dir «Bé, hauries de voler comportar-te millor».

Abans de comentar aquesta citació, pensem en l'al·legació relativista que alguns han fet: tallar les mans als lladres —diuen— està malament per a nosaltres, segons la nostra cultura, però no per a altres cultures que pensen que es correcte i així ho fan. Parem esment en aquest text d'Heròdot:

Darius, durant el seu regnat, féu cridar els grecs que s'estaven amb ell i els preguntà quant demanaven per menjar-se els seus pares morts. Ells van contestar que no ho farien a cap preu. Darius feu cridar, tot seguit, uns indis anomenats cal·làcies, que es menjaven els seus pares, i els preguntà, en



presència dels grecs –els quals entenien el que es deia gràcies a un intèrpret– quant volien per cremar el cadàver dels seus pares. Ells, amb grans crits, li van ordenar que parlara amb més reverència. Així són aquestes coses per la força del costum, i em sembla que Píndar ho encertà quan va dir que el costum és el rei de tot.<sup>10</sup>

És el costum el rei de tot? Realment tot depèn dels costums i tot és relativament als costums? Es tracta simplement que nosaltres considerem els nostres costums els únics correctes i volem imposar-los? Moltes preguntes són, aquestes i algunes més que es poden fer, així que caldrà que anem a poc a poc.

Per començar, si ens fixem en la citació anterior de Wittgenstein, veurem que, com a mínim, s'hi insinua que en els judicis ètics –aquells judicis en els quals es parla del que està bé o malament des d'un punt de vista moral– hom no està *descrivint* un fet, sinó *prescrivint* una forma d'actuar. Quan dic que tallar les mans als lladres està malament, no estic parlant d'un fet del món o no sols estic fent això. La força il·locutiva de la meua proferència no es tant descriptiva com *imperativa* (és una realització). Estic dient que cal abstenir-se de tallar les mans dels lladres. I quan crec que això està malament, pense que està malament per a tots (no sols per als que així ho consideren) i que, per tant, amb independència del que es crega, no s'ha de fer. El problema és que quelcom paregut em passa quan jutge el costum dels indis cal·làcies. Ara bé, una cosa i l'altra són del mateix tipus?

Tenim, certament, la tendència a jutjar els costums propis (morals o no) com els millors; de vegades, com els únics correctes

o, fins i tot, racionals. L'etnocentrisme<sup>11</sup> és una actitud estesa i fins a cert punt difícil de resistir: allò correcte és viure com nosaltres vivim, menjar el que nosaltres mengem, vestir com nosaltres vestim, tractar els difunts com nosaltres els tractem, creure el que nosaltres creiem i tenir els ritus i les cerimònies que nosaltres tenim, etc. etc. El que insinue és que sovint tractem els enunciats del tipus 4 («Les pomes són delicioses») com si foren del tipus 3 i, per això, potser els de 3 com si foren del tipus 4; això és, considerem qüestions que responen merament als costums, els gusts o les preferències com si foren qüestions de rellevància moral (susceptibles de ser avaluades moralment) i qüestions morals com si foren merament opcions de preferència. I ni una actitud ni l'altra em semblen correctes.

Quan emetem judicis com 3 no estem descrivint el món o no estem merament descrivint-lo, estem avaluant i prescrivint conductes. Podríem dir que hi ha judicis que són un híbrid entre descripció i avaluació o, fins i tot, podem dir, entre constatació i realització. No sols vull que es crega que està malament tallar les mans, vull que es deixi de fer això, que qui em senta forme la intenció de no fer-ho o de evitar que altres ho facen. No sols descriu, també prescriu. Es combinen ací, doncs, creences i desitjos.

Així, si estem encertats, judicis com 3 es diferencien d'1 en el fet que la creença que els acompanya ens involucra íntimament, no sols ens preocupa la seua veritat o falsedat, sinó que comporta un compromís i una motivació per fer que el món siga d'una determinada manera, ens motiva a evitar que es produïsquen determinats fets (tallar les mans dels lladres) i a

condemnar a qui ho faça. Condemnem i ens enutgem amb qui ho fa. I en la meua opinió, fem bé actuant així.

El problema és que, de la mateixa manera que els indis cal·làcies feien amb la idea de cremar els seus pares difunts, també nosaltres de vegades condemnem accions, costums i creences que no està clar que siguen realment dolentes; condemnem fets que tenen més a veure amb costums innocus o amb preferències, que no amb fets ni valors morals. Tornem a considerar 4 («Les pomes són delicioses»). Imaginem que A diu que les pomes són delicioses i B diu que no ho són. Aparentment almenys ací hi ha un desacord entre A i B. I quan hi ha un desacord entre dues persones, tendim a pensar que alguna de les dues està equivocada. Però assercions com 4 poden posar en qüestió aquest supòsit. En primer lloc, pot ser que en realitat no hi haja desacord. A diu que, segons els seus gustos, les pomes són delicioses, mentre que B diu que, segons els seus gustos, no ho són. Aleshores, pot ser tant veritat que les pomes siguen delicioses per al gust d'A com que no ho siguen per al gust de B. No hi ha una única cosa (una única proposició) que un afirme i l'altre negue, sinó dues coses diferents. Així, en realitat no hi hauria desacord. Una altra possibilitat és que, tot i haver un desacord real, cap dels dos estiga en un error. Potser «les pomes són delicioses» no expresse una veritat en termes absoluts, sinó relativament a uns estàndards o a una determinada perspectiva. Segons això, aquella proposició seria vertadera relativament a la perspectiva de A i seria falsa relativament a la perspectiva de B. En aquest cas, la discussió és en certa mesura inútil, perquè no és, en si mateix, ni vertader ni fals que les pomes siguen delicioses.

I això ens ha de fer pensar que, respecte de moltes coses que tenen a veure amb els costums, les cultures, les modes o les preferències no cal discutir sobre si és veritat que són millors o pitjors, correctes o no, ja que no són susceptibles de ser avaluades en termes absoluts de veritat. Potser, per això mateix, tampoc no cal voler imposar la nostra perspectiva. Tal vegada el problema és que no són ni millors ni pitjors, sinó simplement que ens agraden més o menys. De la mateixa manera que no voldrem fer que tots mengen gelat de xocolata i no de vainilla perquè a nosaltres ens agrada més el primer que no el segon, tampoc sembla correcte condemnar o voler imposar els nostres costums als altres quan es tracta de qüestions que són innòcues, que no són danyoses. No cal confondre l'estètica amb l'ètica.

## 5. ESCEPTICISME I RELATIVISME

I, el mateix, a l'inrevés: tampoc no s'ha de confondre l'ètica amb l'estètica. No podem tractar els judicis que realment afecten allò que té a veure amb la integritat dels altres i els seus drets com si foren qüestions merament opcionals. No podem dir que tallar les mans als lladres és cruel per a nosaltres, però no ho és —simplement perquè així ho consideren— en aquelles cultures que ho practiquen. Si el relativisme pot ser correcte en certs àmbits, no ho és en tots, i diferenciar correctament els uns dels altres sembla crucial. Però hi ha una llarga tradició en filosofia i en la història del pensament en general on arguments que poden ser vàlids en un àmbit s'han emprat indistintament en altres per advocar en

favor del relativisme, sense massa distincions entre un relativisme purament cultural i el relativisme moral.<sup>12</sup> Però aquestes distincions existeixen i són importants. Pel que fa als costums o normes socials que no afecten negativament els drets i la integritat de les persones, potser la actitud correcta siga el relativisme: considerar que no son millors o més correctes uns que altres. Al cap i a la fi, moltes normes, costums i formes de vida són efecte de les condicions ambientals i tenen sentit en un entorn i no són traslladables amb la mateixa idoneïtat a d'altres. Però no ha de ser aquesta la posició pel que fa a allò que sí que afecta els drets dels altres (l'àmbit moral).

Aleshores, una altra vegada, per què la meua recomanació d'adoptar una actitud escèptica? L'escèptic creu en l'existència de la veritat i d'una veritat definitiva –o, potser i en alguns àmbits, més d'una. En certs àmbits del discurs i de la realitat almenys, hi ha coses que són vertaderes i coses que són falses i ho són en termes absoluts i no relativament a les opinions, els gustos i els interessos d'algú. L'escèptic no és un relativista, sinó un absolutista respecte de la veritat: les coses no són vertaderes o falses relativament a algú o alguna cosa, sinó en termes absoluts. L'escèptic pot ser un *pluralista*, pot acceptar l'existència de diferents veritats sobre una determinada qüestió, però aquestes veritats no seran considerades relatives. L'escèptic necessita postular l'existència d'una veritat independent de les nostres creences. Si no postulem aquesta existència de la veritat (una polaritat entre veritat i falsedat) independent de la creença, el dubte no té sentit. Així, l'escèptic no nega la veritat, el que qüestiona és que la tinguem o fins i tot que mai arribem a posseir-la en l'àmbit del que es

tracte. Pensa que una veritat completa és molt difícil d'atényer i que, per tant, cal no aturar-se en la tasca de reconsideració, en la reflexió, en la revisió i l'autocrítica. Cal no abandonar l'actitud crítica i reflexiva; tornar a repensar les qüestions per intentar assolir una comprensió més completa i no instal·lar-se definitivament en una posició que segur que serà, si no errada, incompleta, o errada per incompleta.

La diferència entre l'escèptic i el relativista rau, entre altres coses, en la seua diferent concepció de la naturalesa de la veritat. Per al relativista la veritat d'una creença o un judici depén d'un individu o un grup. D'aquesta manera, qualsevol judici, de la mateixa manera que la seua negació, pot ser vertader en la mesura que siga defensat, en cada cas, per qui –segons el tipus de relativisme de què es tracte– es considere pertinent. D'alguna manera, en relativitzar-la, el relativista fa de la veritat quelcom ben abundós, fàcil d'obtenir. Segons qui siga el subjecte de la creença, creure que *p* i que *p* siga vertadera és la mateixa cosa. Així, moltes coses són vertaderes i falses alhora, només que són vertaderes i falses per a subjectes diferents. En canvi, si l'escèptic apel·la a la diferent consideració d'una mateixa cosa per subjectes (individus, societats, cultures, moments històrics) diferents –com ara, permés per a uns, prohibit per a uns altres–, no és per mostrar que no hi ha una veritat o una norma correcta en termes absoluts, sinó per a fer-nos veure que no és clar quina és la veritat, i això són coses diferents.

És diu que el relativisme és una bona posició perquè afavoreix la tolerància, perquè fa que no vulguem imposar la nostra manera de veure les coses a altres. Com diu Maria Baghramian: «El relativisme, s'ar-

güeix, és la millor arma que tenim contra les temptacions de l'arrogància moral i l'imperialisme cultural; oblidar el paper del relativisme moral com a guia per a portar unes vides millors és passar per alt el seu punt principal». <sup>13</sup> Però, tal com hem vist i hem plantejat les coses, podem intuir que l'escepticisme pot fer igualment aquest paper. Amb l'avantatge que no té perquè comportar la tolerància i l'acceptació sense cap crítica d'allò que resulta intolerable. El problema no és pensar que hi ha veritats universals i absolutes, el problema és pensar que les tenim totes i que coincideixen amb les nostres, les de la nostra cultura i el nostre temps històric. Tant el relativisme com l'escepticisme ens fan ser oberts de ment i autocrítics, però l'escepticisme no comporta la implicació que no hi ha res a dir ni objectar sobre les conductes que tenen un component moral.

L'escepticisme, contràriament al relativisme, implica el realisme; això és, el punt de vista que defensa que hi ha veritats absolutes, objectives. Tot i que, a diferència de, per exemple, l'etnocentrista, no creu conèixer-les, no s'arropa el seu coneixement. Per a ser escèptic respecte d'un determinat àmbit de la realitat, cal ser realista respecte d'aquell àmbit, però no està en l'essència de l'escèptic ser un realista respecte de qualsevol àmbit. Ja hem dit que quant a costums que no afecten els drets, el relativisme pot ser una posició perfectament legítima; és més, podríem dir que és la posició correcta.

Així, la posició escèptica és ben aconsellable per diverses raons. En primer lloc (en qüestions com la de si el transvasament de l'Ebre és bo), perquè ens impulsa a recollir raons teòriques suficients que avalen

realment la nostra creença que això afavoreix els nostres interessos, que satisfaria realment els nostres desitjos, ja que, d'altra manera, potser passem per alt evidències que mostren que, de tenir-hi efecte, allò que veritablement desitgem o el que més desitgem no es veuria acomplert; o que el preu a pagar és excessiu. Per exemple, aquestes evidències podrien mostrar que realment perjudica més del que havíem previst els interessos dels altres o els interessos generals, fins al punt que no ho voldríem realment a canvi de tant de perjudici. L'escepticisme, l'actitud reflexiva és bona per tal com pot evitar que, a causa de la passió per l'enfrontament, passem per alt aquestes coses i errem. La consideració calmada de les conseqüències del que, en un principi, desitgem pot fer que el nostre desig s'altere. De la mateixa manera que la inspecció detinguda del nostre desig i les seues causes ens poden portar a abandonar-lo.

També és aconsellable perquè no sempre és clar quins costums són completament innocus i quins tenen un component moral. O dit d'una altra manera, no sempre és clar quan es tracta d'un mer assumpte de gustos o maneres de fer, sense més transcendència, o de quelcom realment perjudicial per als altres (o un mateix). Penseu que certes ètiques basades en les religions (o en ideologies disfressades de religió) sancionen com a immorals determinades conductes que no és clar que suposen dany per a ningú, com ara algunes pràctiques sexuals o alimentàries. D'altra banda, en fomenten o n'han fonamentat d'altres que són danyoses, com ara certes maneres de tractar les dones o d'obligar-les a comportar-se.

Una altra qüestió que ens ha de portar a la reflexió i la cautela és la consideració de quins són realment els nostres drets i en quines circumstàncies, quins són els drets prioritaris i si algun d'aquests pot ser suspès a qui i quan. Els drets, que responen a valors, poden entrar, i entren sovint, en conflicte. I no sols entren en conflicte els d'uns individus amb els dels altres, sinó també en l'àmbit d'un mateix individu. El conflicte entre llibertat i seguretat es va posar ben de manifest en les mesures que el govern dels Estats Units i altres països adoptaren després de l'11-S. I en cas de conflicte, és clar quin valor (i quin dret, en conseqüència) ha de prevaler-hi? Jo no sé si realment els valors són incommensurables, com afirmen molts, si es pot establir una escala entre ells o si simplement es tracta d'una opció personal, si realment és qüestió que cadascú valore i establisca les prioritats. Però, òbviament, aquest és un problema que mereix reflexió i cautela.

Com veiem, es tracta de qüestions extremadament complexes en les quals aturar-se i adoptar una perspectiva fixa no sols és molt difícil, sinó desaconsellable. Són assumptes de tanta importància que cal reconsiderar-los contínuament amb actitud crítica i reflexiva, continuar preguntant, inquirint; en definitiva, adoptar una actitud escèptica tal com l'hem definida. I no s'ha de tenir por que això ens porte a la inacció o la falta de compromís. Com he dit en un altre lloc, l'escèptic no és algú que, com l'ase de Buridan, és queda parat i és mor de fam per indecís. L'escèptic no és un indecís; actua, amb prevenció, amb cautela i distància crítica.<sup>14</sup> L'escèptic actua, no té més remei, però ho fa amb prudència, sense enfervoriments que ceguen. □

1. Hookway diu «we should treat knowledge ascriptions as a relation between an individual and a question rather than between an individual and a proposition» («Questions of Context», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, 1995, pp. 1-16; p. 12), i Tobias Grimaltos i Christopher Hookway diuen: «we can think of the possessor of knowledge as having the ability to answer a question correctly» («When Deduction leads to Belief», *Ratio*, 8, 1995, pp. 24-41; p. 34). Finalment, Hintikka és explícit: «every proposition [...] can be thought of as an answer to a question» (*Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 10).
2. Amb algunes matisacions, bastants, però que ara no fan al cas.
3. Plató, *Apologia de Sòcrates*. Traducció de Joan Crexells, Barcelona, Edicions 62, 1995.
4. Joan Fuster, *Diccionari per a ociosos*, Barcelona, Edicions 62, 1991, p. 41.
5. Es poden veure, sobre això, els comentaris de Peirce en «The Fixation of Belief», *Popular Science* (1877), 12: 1-15, o els de Wittgenstein en *De la certesa*, Barcelona, Edicions 62, 1983.
6. Paul Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 13. Hi ha traducció catalana: *La por al coneixement. Contra el relativisme i el constructivisme*, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2007.
7. Vegeu, per exemple, John Searle, «Una taxonomia de los actos ilocucionarios», dins Luis M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 449-476.
8. Prenem l'exemple de *La conferència sobre ètica* de Wittgenstein. Hi ha traducció castellana: *Conferència sobre ètica*, Barcelona, Paidós, 1989.
9. Tot i que el món sí que pot mostrar que estem encertats o no, en el sentit que, malgrat tot, puc estar equivocat en el fet que realment afavoreix els meus interessos. Potser no ho he tingut tot en compte, de manera que, a la llarga pot resultar més perjudicial que beneficiós per als meus interessos. Tornarem sobre aquesta qüestió.
10. Heròdot, *Els nou llibres d'història*, III, 38.
11. I és contra posicions d'aquesta mena que reacciona el relativista. Com diu J. W. Cook: «el relativista insisteix en el fet que és un error per a qualsevol pensar que sap què està bé i què està malament per a tots i en tots els llocs, incloent-hi la gent de cultures molt diferents de la seua». (J. W. Cook,

- Morality and Cultural Differences*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 8).
12. Vegeu, com a exemple paradigmàtic, Sext Empíric, *Esbossos pirrònics*, pp. 145-163.
  13. Maria Baghramian, *Relativism*, Londres, Routledge, 2004, p. 274.
  14. Tobies Grimaltos, «Fuster, un escèptic entre fervorosos», dins Neus Campillo (ed.), *Pensar la nostra actualitat. Fuster i la filosofia*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2010, pp. 37-56; p. 53.

# CARÀCTERS 70

HIVERN 2015

Entrevista a Sol Picó, per Manuel Pérez i Muñoz.

Articles de Rubén J. Montañés, Joan Todó, Vicent Alonso, Francesc Fontbona...

Ivan Gisbert López: «A la recerca d'instantànies» (sobre *Tota aquesta gent*, d'Isabel-Clara Simó).

Josep Camps Arbós: «La modernitat de Job» (sobre *El diable i l'home just*, de Jordi Coca).

Maria Planellas: «La tomba del desig» (sobre *Ciència exacta*, de Manuel Forcano).

Xavier Ferré: «Nació=Nacionalització» (sobre *La nació dels catalans*, de Jordi Casassas Ymbert).

Ramon Guillem: «Una veu essencial de la poesia catalana» (sobre *Terra, mite, àngel*, de Jordi Pàmias).

Raül Hernández: «Tirant o la novetat» (sobre *Tirant, l'heroi fràgil*, de Víctor Labrado).

Paola Lo Cascio: «De rabiosa actualitat» (sobre *Naciones y Estado. La cuestión española*, de Ferran Archilés, Ismael Saz (eds.)).

Informació i subscripcions

**PUV**

C/ Arts Gràfiques, 13 46010 València Tel.: 96 386 41 15 - Fax: 96 386 40 67 [caracters@uv.es](mailto:caracters@uv.es)



PÀGINES CENTRALS DEDICADES A JOAN F. MIRA