

És el coneixement relatiu?

AMBRÒS DOMINGO

Institut Torredembarra

Av. sant Jordi, 64
43830 Torredembarra
adomingo@xtec.cat

Resum: Hi ha una creença prou estesa que el coneixement és relatiu, fins i tot subjectiu i individual, i que per tant allò que coneixem depèn en últim terme dels supòsits que cadascú estigui disposat a acceptar. En aquest treball sostinc que aquest no és el cas, i que almenys quan parlem de coneixement sobre fets del món hi ha un coneixement objectiu al qual podem aspirar i al qual aspira, de fet, la ciència. Atès que el problema del coneixement és complex per raons diverses, entre les quals el fet que el propi terme «coneixement» s'usa amb diferents significats, en primer lloc esbossaré algunes distincions sobre tipus de coneixement i també sobre les principals perspectives davant del tipus de coneixement que serà aquí rellevant, el coneixement proposicional, per finalment abordar la discussió del relativisme epistèmic.

Paraules clau: coneixement, coneixement proposicional, escepticisme, relativisme epistèmic, sistema epistèmic, dogmatisme.

Is knowledge relative?

Abstract: There is a widespread belief that knowledge is something relative or even subjective and individual, and that what we know depends ultimately on the assumptions that one is willing to accept. In this paper I argue that this is not the case; at least when it comes to knowledge about facts of the world there is an objective knowledge to which we aspire and to which also science, in fact, aspires. Since the problem of knowledge is complex for a number of reasons, including the fact that the term «knowledge» itself is used with different meanings, first of all I will outline some distinctions about kinds of knowledge and also about different perspectives concerning the possibility of the kind of knowledge that will be here relevant, the propositional knowledge. Finally I will address the discussion of epistemic relativism.

Key words: knowledge, propositional knowledge, skepticism, epistemic relativism, epistemic system, dogmatism.

1/ Formes de coneixement

Hi ha almenys dues qüestions fonamentals en relació amb el coneixement les quals, a més, estan directament relacionades: la primera, què entenem per coneixement, això és, quins requisits ha de complir allò que anomenem coneixement; i la segona, un cop establert què és el coneixement, si pot haver-hi coneixement, això és, si realment podem saber alguna cosa.

La majoria de filòsofs, per no dir tots, ha abordat aquestes dues qüestions i ha respost de manera ben diversa. No totes les seves respostes són comparables entre si: de la mateixa manera que podem utilitzar el terme «nau» per referir-nos a diversos tipus d'aparells que ens permetin navegar, si bé la seva caracterització serà diferent en virtut de quina mena de nau estem considerant (subaquàtica?, espacial?), el terme «coneixement» presenta també aquesta dificultat.

Les persones sabem, o creiem que sabem, un munt de coses. En Guillem, per exemple, (1) sap que les balenes són animals mamífers, (2) sap fer castells de sorra i (3) sap reconèixer l'Emma. Ara bé, tots aquests casos representen formes diferents de coneixement.

(2) es tracta d'un coneixement pràctic i individual que consisteix en *saber* com dur a terme un mateix una acció. En realitat podem saber com construir un castell de sorra sense conèixer amb pertinença les propietats de la sorra, ni les de la seva compactació, ni els principis de gravitació universal, etc.; tot i que sens dubte totes aquestes qüestions estiguin relacionades amb el fet de construir un bon castell de sorra.

(3) es tracta d'un coneixement d'objectes o d'entitats, en aquest cas de l'Emma. Aquesta mena de coneixement es denomina habitualment «coneixement directe» per tal com es produeix per contacte directe amb allò que coneixem (amb els objectes o entitats que coneixem). En Guillem pot conèixer o no conèixer moltes de les propietats que caracteritzen l'Emma –el coneixement de les quals constituïria un coneixement proposicional, com veurem tot seguit–; però en qualsevol cas, i independentment del fet que en Guillem conegui o no conegui les propietats que puguin caracteritzar l'Emma, si quan en Guillem la veu és capaç de reconèixer-la, aleshores, en aquest sentit de conèixer, la coneix. Aquest coneixement és, per descomptat, també subjectiu, i estarà constituït pels objectes que les persones percebem¹.

1. Hi ha una àmplia discussió a la literatura –que pren fonament en els filòsofs empiristes– sobre quins són, en realitat, els objectes o entitats de coneixement en aquest sentit, si els objectes o entitats del món o els objectes de la nostra ment (les representacions que tenim causades presumiblement pels objectes o entitats del món). Els qui sostenen això últim argumenten que podria ben bé ser el cas que en Guillem no conegués l'entitat del món Emma, per exemple perquè aquesta entitat no existís i algun altre fet causés en el Guillem la seva representació mental de l'Emma (una al·lucinació, un estat mental artificialment induït –com en el cas de la pel·lícula *Màtrix* dels germans Wachowski –, etc.). En aquest cas allò conegut seria en realitat la representació mental i no pas l'objecte del món. En

Tant (2) com (3) són formes de coneixement la caracterització i les condicions de les quals són objecte de controvèrsia, però que en qualsevol cas no consideraré aquí. Hi ha una noció de coneixement que possiblement és més intuïtiva i comuna, i també m'atreveixo a dir la més natural, un coneixement que assumeix que hi ha un món extern a nosaltres (aquesta seria una posició realista sobre l'existència del món extern) i que té la voluntat de descriure com és realment aquest món. Aquest coneixement haurà de constar d'un corpus de proposicions que descriguin fets del món d'una manera que no sigui merament subjectiva, sinó compartida per tothom, objectiva, d'una manera que estigui establerta, si això fos possible i valgui la metàfora, des de fora de la nostra pròpia experiència individual. (1) és un exemple d'aquest coneixement de proposicions. Quan diem que en Guillem sap que les balenes són animals mamífers, el que volem dir és que en Guillem coneix la proposició que les balenes són animals mamífers. La idea és que, si la proposició que les balenes són animals mamífers es correspon efectivament amb com és el món, aleshores qualsevol que subscriu aquesta proposició d'una manera adequada (per exemple, no merament repetint-la sense més) tindrà aquest coneixement. Aquesta mena de coneixement és present en molts àmbits de la nostra vida i, en particular, és el que trobem en els llibres de text, el que configura el corpus de la ciència i el que perseguim quan volem tenir una representació clara i compartida de com és el món.

Així les coses, ara podem reprendre i matisar les dues qüestions plantejades en el primer paràgraf. La primera qüestió serà ara: quins requisits s'han de donar perquè puguem tenir coneixement d'una proposició sobre fets del món? I la segona: és aquesta forma de coneixement proposicional sobre fets del món possible?

De seguida em centraré en la segona d'aquestes preguntes. Abans, però, esbossaré una línia de resposta a la primera pregunta: què compta com a coneixement d'una proposició sobre fets del món?

2/ Caracteritzar la noció de coneixement

En general no diem que algú sap alguna cosa quan merament ho creu o quan ho afirma correctament per casualitat. Per exemple, si diem «Sé que sortirà cara» abans de llançar una moneda a l'aire, resulta evident que estem utilitzant el terme «saber» en un sentit esbiaixat: en realitat, i encara que acabi sortint cara, abans del llançament no ho podíem saber –tret que la moneda tingués dues cares i per alguna raó fos impossible que caigués de cantell– perquè no teníem cap raó concloent per afirmar-ho, simplement ho

qualsevol cas, per als presents propòsits aquesta discussió no afecta la caracterització d'aquesta mena de coneixement ni sobretot la seva distinció respecte del coneixement proposicional.

hauríem endevinat. Per exemple, si en Guillem està construint frases, com en un joc, tot combinant noms d'animals amb noms de propietats, i profereix enunciats com ara els següents: «Les gallines són mamífers», «Els llangardai-xos són mamífers», «Les balenes són mamífers», etc., cap de les proposicions que ha expressat no podrà comptar com a coneixement del Guillem, i en particular tampoc l'última –per bé que les balenes siguin animals mamífers–, en absència d'alguna raó que justifiqui allò que diu. Així doncs, creure sense més una proposició, encara que aquesta sigui vertadera, no pot comptar com a coneixement.

Hi ha diversos intents a la literatura de caracteritzar què entenem com a coneixement. En qualsevol cas, un bon punt de partida és la caracterització clàssica (o concepció triàdica) del coneixement que consisteix a considerar com a coneixement una creença justificada vertadera. L'origen d'aquesta caracterització s'atribueix tradicionalment a Plató, el qual en el diàleg *Teetet* (201d) fa dir a Teetet el següent:

«La qual cosa, Sòcrates, la vaig sentir d'algú que la deia, i se m'havia oblidat, però ara ho recordo: afirmava que el saber és una opinió vertadera explicada: l'opinió no explicada és fora del saber. I el que no té explicació és no sabut, i així ho anomenà; el que té explicació, va dir, és sabut.»

El terme «opinió», que Plató contraposa al terme «saber», correspon a allò que merament creiem, a la creença, i el terme «saber» al coneixement. I el fet que aquesta creença estigui «explicada» cal interpretar-lo en el sentit que la creença estigui justificada racionalment. Així les coses, podem intentar fixar les condicions perquè hi hagi coneixement de la següent manera –on p és una proposició qualsevol, per exemple que les balenes són animals mamífers:

Coneixement com a creença justificada vertadera

un subjecte S sap que p si i només si

1. S creu que p ;
2. la creença d' S que p és una creença justificada; i
3. p és vertadera.

Així doncs, en Guillem sap que les balenes són animals mamífers si i només si ho creu, ho creu d'una manera justificada i és veritat que les balenes són animals mamífers.

És un fet que hi ha problemes amb cadascuna d'aquestes tres condicions, sobretot amb la segona i amb la tercera, problemes que no discutiré aquí². Donem per fet que tenim una bona caracterització de coneixement i tornem ara a la segona de les preguntes: ¿és possible saber alguna cosa? Respondre a

2. Vegeu en qualsevol cas la pregunta 1 de «Qüestions per a reflexionar», al final del treball.

aquesta pregunta no depèn, en qualsevol cas, de l'acceptació de la caracterització triàdica del coneixement o de l'acceptació d'alguna altra caracterització de coneixement.

Hi ha dues maneres bàsiques de respondre a la pregunta, «sí» i «no», que caracteritzen dues posicions extremes davant la possibilitat del coneixement, l'anti-escepticisme (que adopta diferents formes) i l'escepticisme (que adopta també diferents formes), respectivament. Per complicar el ventall de possibilitats, entre totes dues posicions extremes hi ha també posicions intermèdies.

3/ El coneixement no és possible: l'escepticisme

Què diu l'escepticisme? Dit ras i curt, l'escepticisme sosté que el coneixement no és en cap cas possible. Així, davant de qualsevol proposició p , l'esceptic sosté que p no és en cap cas cognoscible. Si reprenem la caracterització anterior de coneixement com a creença justificada vertadera, l'esceptic argumentarà que no hi ha manera de mostrar quan realment està justificada una creença; o que sempre hi haurà dubtes raonables sobre la veritat de p —que en cap cas no podem conèixer la veritat de p .

L'escepticisme presenta diferents formes. Descartes (1596-1650) fou un filòsof que, si bé va arribar a conclusions contràries a l'escepticisme, va utilitzar un mètode que potser podríem anomenar «escèptic» per a descobrir si existia algun tipus de coneixement que no oferís la més mínima esclatxa al dubte. Per a Descartes, les primeres conseqüències de l'aplicació del seu mètode són bàsicament dues: la primera, que no podem tenir cap certesa que els sentits no ens enganyin, de manera que no és possible tenir cap coneixement del món extern a la nostra ment; i la segona, que no podem eliminar la possibilitat que existís un ens poderós i maligne que tergiversés la nostra ment cada cop que raonem, de manera que tampoc no podem confiar en cap tipus de coneixement que fos en principi independent del món extern, com ara el coneixement matemàtic. És clar que això últim, la possibilitat de l'existència d'un ens poderós i maligne, abasta també la primera de les conseqüències: si existís aquest ens poderós i maligne *també* podria fer que ens enganyéssim sobre els continguts que ens transmeten els nostres sentits.

Descartes supera el seu escepticisme inicial, que posa en dubte tot aquell coneixement que no és prou ferm d'acord amb els estàndards del seu mètode, quan arriba a dues veritats que considera clarament incontrovertibles: (i) existeixo com a cosa que pensa perquè tinc pensaments (enganyosos o no); i (ii) Déu existeix, perquè altrament no podria explicar com puc pensar en idees que ni deriven de la meua experiència ni puc haver inventat jo, com ara la idea de perfecció. Ara bé, són ben conegudes les crítiques a les dues veritats a les quals Descartes arriba i en base a les quals sustentará el seu corpus de coneixement. Contra (i), per exemple, Hume argumenta convincentment que el fet de saber que en el món hi ha pensaments (els *nostres* pensaments?)

no condueix a conèixer el possible subjecte d'aquests pensaments, això és, el jo cartesià³. Contra (ii), per exemple, Kant incideix en la distinció entre essència i existència en l'argument ontològic amb el qual Descartes pretén provar l'existència de Déu: el coneixement de l'essència de la noció de «perfecció» no implica l'existència d'aquesta perfecció, la qual cosa invalidaria aquest argument ontològic. Així les coses, si Descartes no ha provat realment que Déu existeixi, aleshores tampoc no el pot prendre com a fonament per donar compte del fet que tingui idees com ara la de perfecció. Aquestes crítiques conduirien a concloure que, malgrat el seu propòsit, Descartes no pot escapar a l'escepticisme que el seu mètode planteja. I encara més, aquestes crítiques posen de manifest la força de l'argument escèptic davant la possibilitat d'adquirir coneixement del món.

Una manera de formular l'argument escèptic sobre el coneixement del món és la següent:

Escepticisme sobre el coneixement del món

P1. No estem en condicions de saber que ara mateix no estem sent enganyats per un ens poderós i maligne.

P2. Si poguéssim saber alguna cosa sobre el món exterior a partir de les nostres actuals experiències perceptives, aleshores hauríem d'estar en condicions de saber que ara mateix no estem sent enganyats per un ens poderós i maligne.

Conclusió

No podem saber res sobre el món exterior a partir de les nostres actuals experiències perceptives.

Es pot intentar criticar l'escèptic en base, per exemple, a la premissa P1 del seu argument: ¿com pot saber l'escèptic que P1 és veritat? ¿No sap ja l'escèptic alguna cosa, quan sosté P1? Aquesta crítica, però, afectaria únicament a un escèptic global, perquè algú que fos escèptic únicament sobre el coneixement del món podria ben bé acceptar P1 –i, és clar, P2– i seguir endavant amb el seu argument⁴. Així les coses, l'escepticisme sobre el coneixement del món extern resulta ser una posició potser poc encoratjadora, però malgrat tot defensable.

3. Els treballs de Carlota Serrahima i de Manuel García-Carpintero, en aquest mateix volum, aborden qüestions relacionades amb el que en el text he referit com la veritat cartesiana (i).
4. L'escepticisme global, a diferència del relativisme sobre el coneixement que veurem més endavant, té una línia de defensa davant d'una objecció d'aquesta mena. Atès que l'escèptic global també subscriuria P1, davant la crítica que s'apunta en el text podria substituir P1 per P1' o similar:

P1'. Ni tan sols no podem saber que no estem en condicions de saber que ara mateix no estem sent enganyats per un ens poderós i maligne.

i reformular en conseqüència el seu argument. Una possible rèplica a P1' podria ser no-

4/ El coneixement sí que és possible: l'anti-escèpticisme

Per bé que l'escèpticisme pugui ser defensable, m'atreveixo a pensar que fins i tot els més escèptics condueixen la seva vida sota el supòsit que existeix un món extern i que en alguna mesura el poden arribar a conèixer, això és, a la pràctica mantenen actituds anti-escèptiques. Comença un nou dia i pensen que això és així perquè la Terra ha girat novament sobre si mateixa, tot subscriuint el model heliocèntric sobre el sistema solar. Es troben malament i van al metge convençuts que el model establert per la ciència serà capaç d'explicar què succeeix exactament en el seu cos i, a més, confien que la ciència els proporcionarà un tractament eficaç que els alliberi dels seus mals. Veuen venir un tren i no travessen la via fins que el tren ha passat, fent prevaldre l'opinió que el tren que veuen venir és real i no pas un engany dels seus sentits. I així successivament.

L'anti-escèptic sosté que aquesta actitud pragmàtica de l'escèptic és precisament la que és correcta, i que aquest coneixement en base al qual es comporta fins i tot l'escèptic més radical es fonamenta en primer terme en l'experiència i en el fet que, si seguim determinats paràmetres d'observació —els paràmetres que estableix el mètode científic—, les nostres representacions mentals originades a partir de l'experiència tindran una forta connexió amb tal i com és realment el món.

Hi ha diferents perspectives des de les quals defensar posicions anti-escèptiques, com ara el fal·libilisme, el contextualisme o el dogmatisme, d'acord amb les quals, i contra l'escèptic, el coneixement del món sí que és possible. Caracteritzar totes aquestes posicions i les seves variants —les quals, val a dir-ho, tampoc no subscriuen una mateixa noció de coneixement— depassa el propòsit d'aquest treball. El relativisme és també una posició anti-escèptica. Dit en gros, la idea del relativisme és que sí que és possible el coneixement, si bé no hi ha un únic coneixement correcte del món, sinó que és possible tenir coneixement de proposicions sobre el món diferents i fins i tot contràries entre si, sent totes elles igualment vàlides. Com es pot defensar una cosa així?⁵

vament: l'escèptic ja no ho és tant, perquè al cap i a la fi ja sap alguna cosa, en particular, P1'. Podríem, és clar, reformular P1' iterant el dubte:

P1" Ni tan sols no podem saber que ni tan sols no podem saber que no estem en condicions de saber que ara mateix no estem sent enganyats per un ens poderós i maligne.

I això ens conduiria a una regressió infinita. En qualsevol cas, i aquest seria un camí que podria seguir l'escèptic global, penso que tant P1' com P1" no poden ser sinó escenaris cent per cent escèptics (Nagel 1986:73).

5. El relativisme abasta també altres àmbits diferents de l'epistèmic, com ara l'estètic o el moral, en els quals la seva posició sembla *a priori* més robusta que no pas en l'àmbit del coneixement. Vegeu en aquest mateix volum el treball d'Ernest Weikert sobre el relativisme moral.

5/ L'argument relativista

Aristòtil sostenia que la Terra no es movia (*De caelo*, 296b22). I no únicament ho sostenia com a mera hipòtesi, sinó que donava raons per a sustentar-ho i, en definitiva, afirmava que ho sabia. Avui dia, nosaltres, hereus de la revolució copernicana, sostenim que la Terra es mou en dues formes de moviment, rotació i translació. I no únicament ho sostenim com a mera hipòtesi, sinó que donem raons per a sustentar-ho i, en definitiva, afirmem que ho sabem⁶. Abocats a aquesta situació, i un cop aparcat l'escepticisme, sembla que únicament tenim dues alternatives possibles: (a) o bé diem que Aristòtil *creia que sabia* que la Terra no es movia; però que en realitat no ho sabia, i que nosaltres sí que sabem que la Terra es mou; o bé (b) diem que Aristòtil sabia que la Terra no es mou i nosaltres sabem que la Terra sí que es mou; això és, diem que és possible conèixer proposicions contràries –la qual cosa, val a dir-ho, sembla força problemàtica, atès que, segons la caracterització de coneixement, això implicaria que dues proposicions contràries són totes dues vertaderes alhora. La primera alternativa (a), a més, és també particularment problemàtica en el següent sentit: de la mateixa manera com diem que Aristòtil creia que sabia, però en realitat no sabia, ¿no podríem esperar que d'aquí uns quants –o molts– anys, quan la ciència sostingui proposicions contràries a les que ara sostenim nosaltres, es reveli que en realitat nosaltres ara tampoc no sabem, sinó que simplement creiem que sabem? En definitiva, com podem saber que sabem? Hi haurà mai coneixement de com és el món?

El relativista sobre el coneixement sosté que el coneixement sempre és relatiu (a un context cultural, a un context científic, a l'aplicació d'un determinat mètode, etc.). Així, d'acord amb el relativista no té solta dir que Aristòtil no sabia que la Terra no es movia: Aristòtil sí que sabia que la Terra no es movia, dirà el relativista, i ho sabia d'acord amb les observacions que podia dur a terme i els mètodes aplicables en el seu moment, de la mateixa manera com nosaltres sabem que la Terra sí que es mou d'acord amb les observacions que podem dur a terme i els mètodes aplicables en el nostre moment. Així doncs, resulta que Aristòtil i nosaltres podem conèixer proposicions contràries. És clar que, sent contràries, almenys una de les proposicions –si no les dues– serà falsa. La caracterització tradicional de coneixement que havíem introduït en el punt 2 ens deia que coneixement era una creença justificada vertadera, de manera que d'acord amb aquesta caracterització no es pot tenir coneixement d'una proposició falsa, en contra del que aparentment pretén el relativista. És cert que aquí no hem entrat a discutir aquesta caracterització, si bé hem apuntat que hi havia una notable discussió al voltant de les nocions de «justificació» i de «veritat». En aquesta discussió que hem obviat, per ser

6. Vegeu la interessant i paròdica reconstrucció que fa Galileu (*Diàleg sobre els dos màxims sistemes del món ptolemaic i copernicà*) de la posició aristotèlica davant la concepció contrària.

coherent, el relativista haurà de sostenir que les nocions de «justificació» i de «veritat» són també, al seu torn, relatives.

És important remarcar que el cas proposat pel relativista no es restringeix a una mera qüestió històrica de l'evolució de la ciència. En un mateix context històric i cultural és possible, per al relativisme, tenir coneixements contradictoris entre si, tot depèn del marc en el qual estem disposats a avaluar el nostre coneixement⁷.

Hi ha diverses formulacions del relativisme sobre el coneixement; però totes tenen una estructura semblant a aquesta, on per «sistema epistèmic» hem d'entendre un conjunt de normes o principis d'acord amb els quals formem creences:

Relativisme sobre el coneixement⁸

1. No hi ha cap fet absolut que determini quina creença està justificada a partir d'una informació particular (la qual cosa comporta que no hi ha tampoc cap manera de determinar la veritat absoluta d'una proposició).
2. Si els judicis epistèmics d'un subjecte *S* han de tenir alguna possibilitat de ser veritaders, els seus proferiments de la forma «La informació *I* justifica la creença *C*» els hem d'entendre de la següent manera: «Segons el sistema epistèmic *E*, sistema que jo, *S*, accepto, la informació *I* justifica la creença *C*».
3. Hi ha molts sistemes epistèmics genuïnament alternatius i fonamentalment diferents, però no hi ha fets en virtut dels quals algun d'aquests sistemes sigui més correcte que els altres.

Per a un relativista, doncs, el fet de trobar, per exemple, restes fòssils no ens determina a creure res en particular. Què creiem dependrà del conjunt de normes i principis que tinguem en compte a l'hora d'analitzar aquestes restes fòssils, això és, dependrà del nostre sistema epistèmic. D'acord amb el sistema epistèmic de la ciència contemporània les restes fòssils seran indicis per creure determinades proposicions, les que ens proporciona la ciència contemporània; però la ciència contemporània és només un model per conèixer el món, un sistema epistèmic, i com que no hi ha manera de decidir quin sistema epistèmic és més correcte que cap altre, la conclusió és que el coneixement de la ciència contemporània no és millor que el que pogués

7. Boghossian (2006:70-72) il·lustra aquesta qüestió tot apel·lant a estudis antropològics d'Edward E. Evans-Pritchard sobre els azande, un poble d'aproximadament un milió d'habitants que viu a cavall entre la República Democràtica del Congo, Sudan del Sud i la República Centrafricana i que justifica el coneixement d'algunes proposicions sobre el món (per exemple per què un arbre cau damunt d'algú) en base a oracles i a la bruixeria mentre que la ciència occidental explica el coneixement d'aquestes mateixes proposicions tot apel·lant a processos causals. El relativista hauria de concloure que en tots dos casos hi ha coneixement, sempre relatiu a les normes que en cada cas s'accepten. Vegeu igualment la pregunta 4 de «Qüestions per reflexionar», al final del treball.
8. Xifrat de Boghossian (2006: 73).

tenir una altra societat que adoptés un sistema epistèmic diferent. No tenim manera de decidir quin sistema epistèmic és millor que cap altre, dirà el relativista, perquè qualsevol intent per resoldre la qüestió es faria *des de dins* d'un mateix sistema epistèmic, seguint les normes que aquest sistema considera adequades per justificar el coneixement i, és clar, aquestes normes i aquesta justificació no tenen per què ser acceptades pels defensors d'un sistema epistèmic alternatiu.

Així les coses, resulta que Aristòtil sabia que la Terra no es movia tant com nosaltres sabem que la Terra es mou. Dit així, sona estrany. Molt plausiblement, podem pensar que si Aristòtil hagués ressuscitat segles més tard i hagués tingut accés a les observacions copernicanes hauria canviat el seu parer i, en contra de les seves pròpies tesis anteriors, aleshores hauria sostingut que la Terra efectivament es movia. Però no és això el que sustenta el relativista: si l'Aristòtil ressuscitat hagués donat aquest pas, tot el que hauria fet, ens diu el relativista, és canviar de sistema epistèmic. En tots dos casos sabia el que afirmava —en relació amb el sistema epistèmic que estigués acceptant en cada moment.

6/ Contra el relativisme en el coneixement

Si bé aparentment hi ha fets que semblen comptar en favor del relativisme, com ara el fet que en societats diferents podem trobar explicacions completament diferents dels mateixos fenòmens, en últim terme el relativisme presenta inconsistències i té conseqüències poc o gens raonables. D'altra banda, els fets que aparentment semblen comptar a favor del relativisme poden ser explicats d'una manera no relativista.

Veiem primer una inconsistència del relativisme. El relativista ens diu que tot coneixement és relatiu i que la seva justificació depèn del sistema epistèmic que estiguem adoptant. Per tant, almenys hauríem d'acceptar que *si que podem saber*, de manera absoluta, que no hi ha coneixement absolut. Però això sembla difícil de justificar. ¿D'acord amb quin sistema epistèmic seria això veritat? Sembla que només podria ser veritat d'acord amb el sistema epistèmic relativista. Però aleshores, ¿per què hem de subscriure com a una veritat objectiva una tesi que únicament és defensable des d'un sistema epistèmic que ens diu que, en realitat, no hi ha cap sistema epistèmic que sigui millor que cap altre —i que per tant no hi ha veritats objectives?⁹

El relativisme té, a més, conseqüències poc raonables. Per exemple, si volguéssim sostenir el relativisme, ¿podríem posar límits a les nostres creences i

9. Hi ha un paral·lisme entre aquesta objecció al relativisme i l'objecció que havíem apuntat a l'escepticisme global (vegeu la nota 4). Una diferència important és que l'esceptic sosté que el coneixement no és possible, mentre que el relativista defensa que el coneixement sí que és possible —tot i que relatiu a un sistema epistèmic. En conseqüència, l'objecció és més forta per al relativista que no pas per a l'esceptic.

al nostre coneixement? Al capdavant podríem arribar a construir incomputables sistemes epistèmics de manera que fos justificable creure qualsevol proposició en un o en un altre sistema. Ara bé, ¿ens acostaria això a saber com és realment el món? Per al relativista aquesta pregunta no té sentit per les raons adduïdes més amunt. Però la pregunta sí que té sentit. Quan avaluem entre dues proposicions quina ens aporta coneixement i quina no ens l'aporta no estem simplement tractant de comprovar com es justifiquen totes dues proposicions d'acord amb un sistema epistèmic o amb un altre, sinó que el que volem dirimir és quina de les dues proposicions s'apropa més a descriure tal i com és de debò el món. Altrament, quan ens trobem malament, no ens preocuparia en excés triar entre acudir a un metge o a algú que ens volgués diagnosticar la nostra malaltia i oferir-nos un remei pel procediment de tirar les cartes –i això sí que ens preocupa. O a l'hora de pujar en un avió ens seria indiferent si l'avió s'ha construït d'acord amb els últims avenços de la navegació aeronàutica o bé s'ha construït amb un motor de cera seguint les creences de certa comunitat X el sistema epistèmic de la qual inclogués justificacions sobre els millors materials de vol basats en els plantejaments aeronàutics de Dèdal i Ícar.

Tampoc no sembla cert que quan algú deixa de subscriure les proposicions que subscriu això impliqui necessàriament que hagi canviat de sistema epistèmic. Si Aristòtil hagués tingut accés a les observacions copernicanes, ¿hauria canviat realment el seu conjunt de normes o principis d'acord amb el qual es formava creences (això és, el seu sistema epistèmic), o hauria mantingut bàsicament el mateix sistema epistèmic només que hi hauria afegit indicis amb què abans no comptava, indicis que li haurien permès arribar a conclusions diferents? Al capdavant Aristòtil discrepava de Copèrnic en algunes proposicions, com ara la del moviment de la Terra; però sens dubte que subscribia amb Copèrnic moltíssimes altres proposicions sobre fets del món: tots dos sabien que quan es deixava lliure una pedra des d'una torre aquesta pedra queia, que la Terra no era plana, etc. Tot sembla apuntar que les normes i principis que regien el sistema epistèmic aristotèlic no diferien del copernicà i es basaven en la racionalitat aplicada a l'observació dels fenòmens, si bé els indicis amb què comptava Copèrnic el van conduir a elaborar un model del món completament diferent. Sobre algunes qüestions en les quals hi ha discrepància entre tots dos, com ara que la Terra no es mou, i només sobre aquestes qüestions, en últim terme Aristòtil creia que sabia; però en realitat no sabia.

He dit abans que hi ha fets que aparentment semblen comptar en favor del relativisme però que poden ser explicats d'una manera no relativista. El mateix que li va succeir a Aristòtil és ben plausible que acabi succeint a la ciència contemporània. Seria completament il·lusori descartar que alguns dels principis que la ciència considera avui dia incontrovertibles no es vegin refutats per models teòrics que altres societats més desenvolupades puguin

acabar acceptant. En qualsevol cas, en primer lloc, i si bé això provaria que ara nosaltres estem equivocats com ho estava en el seu moment Aristòtil, és dubtable que aquests nous models teòrics estiguessin constituïts sobre un nou model epistèmic que no considerés els principis metodològics ni de racionalitat presents en la ciència contemporània; en segon lloc, nous models explicatius no descartarien *a priori* que *cap* dels nostres coneixements actuals no seguissin sent vigents –novament com en el cas d'Aristòtil–; finalment, tot i que el nostre sistema epistèmic fos completament equivocac, d'aquí no se segueix que no hi pugui haver cap sistema epistèmic que sigui el correcte, com pretén el relativista: podria ben bé ser el cas que encara no l'haguéssim descobert. El fet que conduïm la nostra vida i ens formem expectatives sobre el món fonamentades en les normes i principis metodològics i de racionalitat que ens proporciona la ciència, i el fet que aquestes expectatives ens permetin enfrontar-nos millor amb el món, hauria de ser raó suficient per allunyar-nos del relativisme¹⁰.

Qüestions per a reflexionar

1. Al respecte de la caracterització clàssica de coneixement que hem vist en el punt 2, coneixement com a creença justificada vertadera, Edmund Gettier introdueix casos per posar en qüestió la noció de «justificació» d'una creença (Gettier, 1963). Per exemple, el Joan té un germà bessó, el Lluís, però la Marina no ho sap. La Marina veu passar en autobús el Lluís i diu «El Joan va en aquell autobús» –l'ha confós amb el Lluís! Però resulta que el Joan sí que és a l'autobús, tot i que la Marina no l'ha pogut veure, de manera que allò que creu és veritat –i, a més, sembla que té raons per creure-ho. Ara bé, ¿sap la Marina que el Joan va a l'autobús? Pensa com casos com aquest ens obliguen a repensar la noció de coneixement com a una creença justificada vertadera (en particular, a repensar quan està justificada una creença).

2. Descartes escapa de l'escepticisme defensant que pot conèixer indefectiblement que existeix com a cosa que pensa i que Déu existeix. En la secció 3 d'aquest treball s'esbossen crítiques a aquestes dues veritats que Descartes diu conèixer (vegeu també la nota 3). Pensa si Descartes pot escapar realment de l'escepticisme que ell mateix planteja.

3. D'acord amb el relativisme no hi ha cap sistema epistèmic que sigui més correcte que cap altre. Sembla, per tant, que no podríem descartar com a incorrectes sistemes epistèmics que incloguessin normes o principis inconsistents, com ara «Si una proposició és vertadera, la seva negació també ho és». Com hauria d'abordar aquesta qüestió el relativisme?

10. Agraïxo els comentaris de Josep Macià, Sergi Oms, Patricia Orcajo, Ignacio Vicario i Ernest Weikert.

4. Al lloc web de la societat d'homeòpates¹¹ es diu el següent: «Fins ara la ciència no ha estat capaç d'explicar el mecanisme d'acció de les dilucions ultra elevades en el cos, però els experiments de laboratori han demostrat que les substàncies preparades homeopàticament poden causar efectes biològics i són diferents de "pura aigua", com alguns escèptics han suggerit».

Per a alguns, els homeòpates, l'homeopatia és una branca de la medicina mentre que a per a d'altres, la comunitat científica en el seu conjunt, és mera xerrameca. ¿Es podria defensar que tant els homeòpates com la ciència tenen coneixement sobre les malalties i sobre com tractar-les, només que pertanyen a sistemes epistèmics diferents? (Val la pena tenir en compte que els «experiments de laboratori» de què parla el lloc web dels homeòpates no satisfan l'estàndard per a un experiment de laboratori que estableix el mètode científic).

5. Segons Thomas Kuhn (1922-1996) la ciència progressa per mitjà de revolucions científiques en les quals allò que varia no són simplement lleis puntuals, sinó lleis estructurals, paradigmes. Una posició no relativista sosté que un canvi de paradigma no implica necessàriament un canvi de sistema epistèmic –de fet sosté que en general no es produeix cap canvi de sistema epistèmic. Pensa com es pot argumentar això.

Referències

- ARISTÒTIL. *Acerca del cielo. Meteorológicos*, traducció de Miguel Candel, Madrid: Gredos, 1996.
- BLASCO, Josep Lluís i GRIMALTOS, Tobies (1997) *Teoria del Coneixement*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- BOGHOSSIAN, Paul (2006) *Fear of knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford: Oxford University Press, traducció d'Ambròs Domingo, *La por al coneixement. Contra el relativisme i el construccionisme*, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2007.
- GALILEU. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, traducció d'Antonio Beltrán, Madrid: Alianza editorial, 2011.
- GETTIER, Edmund (1963) «Is Justified True Belief Knowledge?», *Analysis*, 23 (6), 121-123.
- KLEIN, Peter. (2014) «Skepticism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/skepticism/>.
- KUHN, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press, traducció de Josep Batalla, *L'estructura de les*

11. Traduït del lloc web <http://www.homeopathy-soh.org/about-homeopathy>.

- revolucions científiques*, Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum i Publicacions URV, 2008.
- NAGEL, Thomas (1986) *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- PLATÓ. *Diàlegs*, vol. XIV. *Teetet*, traducció de Manuel Balasch, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1995.
- PRYOR, James (2000) «The Skeptic and the Dogmatist». *Noûs* 34(4): 517–549.
- QUESADA, Daniel (1998) *Saber, opinió y ciencia: Una introducció a la teoria del conocimiento clásica y contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- SWOYER, Chris (2014) «Relativism», a Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edició de l'estiu de 2014), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/relativism>.