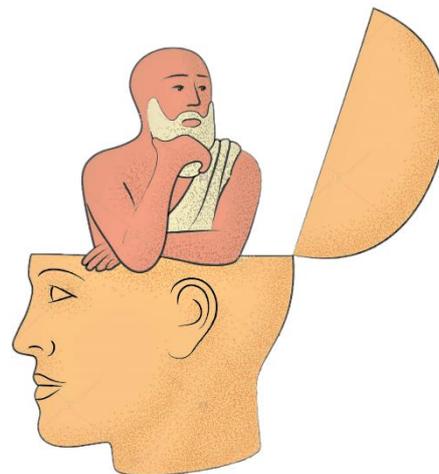


¿Qué es Conocimiento?

*Piero le pregunta a Pino: “¿Qué hora es?”
Pino mira por la ventana y ve que el reloj del campanario señala las ocho. Le dice, pues, a Piero: “Son las ocho” Supongamos que en aquel momento sean realmente las ocho, pero que el reloj del campanario, sin saberlo Piero ni Pino, esté roto y esté señalando ininterrumpidamente las ocho desde hace un mes. ¿Podemos decir que Pino y Piero saben que son las ocho?*



1. Delimitación del problema

Este texto trata de responder a la pregunta *¿qué es conocimiento?* Pero esa pregunta puede tener sentidos diferentes que obligan a respuestas distintas. El conocimiento es un proceso psíquico que acontece en la mente de una persona; es también un producto colectivo, social, que comparten muchos individuos. De estas preguntas se ocupan diferentes ciencias. A la psicología correspondería determinar los principios que explicarían el conjunto de procesos causales que originan el conocimiento; mientras que a las ciencias sociales interesaría descubrir los condicionamientos sociales de los conocimientos compartidos. En cualquier caso, las ciencias intentarán responder ideando teorías que den razón de las causas, funciones, y resultados de ciertos hechos.

Pero la pregunta puede tener un segundo sentido. Puede referirse ya no a la génesis, sino a la *justificación y validez* del conocimiento, querer decir: *¿en qué condiciones* algo puede calificarse de conocimiento? Entonces ya no me importará descubrir las causas y consecuencias del conocimiento sino las condiciones en que un pretendido saber (una creencia) está justificado o no, es verdadero o

Ciencia y filosofía

La filosofía no es una ciencia. La filosofía no descubre nuevos hechos ni propone leyes que expliquen su comportamiento. La filosofía analiza, clarifica, sistematiza conceptos. Al hacerlo, pone en cuestión las creencias recibidas, reordena nuestros saberes y puede formar nuevos marcos conceptuales. En análisis de los conceptos epistémicos es tarea de la filosofía, la explicación de los hechos de conocimiento, asunto de la ciencia; la pregunta por la verdad y justificación de nuestras creencias compete a la filosofía, la pregunta por su génesis y resultados, a la ciencia.

falso, corresponde o no a la realidad. Para ello no tendré que observar ni medir relaciones causales entre hechos reales, tendré que analizar conceptos. Y ésa sí es tarea de la reflexión filosófica.

Todo esto no quiere decir que los planteamientos filosóficos y científicos sobre el conocimiento no se requieran mutuamente. Pero sólo si no se confunden, si permanecen separados sus preguntas y sus métodos, pueden ser de utilidad recíproca.

2. Definición platónica del conocimiento

Partamos pues de la situación actual en el análisis del concepto de *conocimiento*. Casi todos los estudios analizan el *conocimiento proposicional*, es decir, el que se refiere a un hecho o situación expresados por una proposición. En castellano, esa forma de conocimiento se traduciría por *saber*. El análisis de este concepto puede acudir a una larga tradición que se remonta hasta PLATÓN (siglo IV a.C.). Podríamos designarlo como el *análisis tradicional* de saber.

En su diálogo *Teeteto*, PLATÓN lleva a cabo una exhaustiva investigación sobre el concepto de conocimiento. La conclusión a la que llega es que el conocimiento es una creencia verdadera con un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (*logos*). Es decir, con una *explicación racional* de por qué la creencia es verdadera). Lo expondremos brevemente.

1. Preguntemos primero: ¿saber implica creer? En el lenguaje ordinario podemos usar *creer* como opuesto a *saber*. Si digo “*creo que hay otra vida*” doy a entender que no lo sé. A la inversa, si sé algo, suelo a veces oponer mi saber a una simple creencia (por ejemplo, si digo “*no creo que Pablo sea inocente, lo sé*”). En este sentido, queremos decir que no tenemos una mera suposición insegura, sino mucho más que eso. En estos casos la palabra «creer» quiere decir *tener algo por verdadero* pero sin estar seguro de ello, ni contar con pruebas suficientes. Equivale a *suponer* o *conjeturar*, pero no a *estar cierto* o *saber*.

Pero si tomamos la palabra «creer» en un sentido más general significa simplemente *tener un enunciado por verdadero*. En este sentido, *saber* implica necesariamente *creer*, pues no se puede saber sin tener, al mismo tiempo, algo por verdadero. Si alguien sabe que p (un hecho cualquiera expresado por una proposición) también cree que p . La prueba es que afirmar que alguien sabe algo sin creerlo sería contradictorio. Decir que S (un sujeto cualquiera) sabe que la Tierra es redonda o que 2 más 2 suman 4, pero que no cree nada de eso, es contradictorio. Si sé *algo* no puedo menos de *creer en ello*, en el sentido más general de *tenerlo por verdadero*. No es contradictorio, en cambio, decir que alguien cree que p pero no sabe que p . Podemos creer sin saber, pero no podemos saber sin creer, de modo que, cuando sabemos, también creemos. En síntesis: todo saber implica creencia pero no toda creencia implica saber.

Podemos decir pues que una primera condición para que S sepa que p es que S crea que p . Pero saber que p es creer que p de una manera especial, es creer que p ... y algo más, aún por determinar.

2. ¿Qué es ese “algo más” que habría que añadir a una creencia para calificarla de *saber*? Puedo decir, por ejemplo: “*los egipcios no sabían que la tierra era redonda, creían que era un disco plano*”. Su creencia no era saber, porque *en verdad* la tierra no es un disco plano. Lo que le faltaba a su creencia para ser un saber es que correspondiera a la realidad. Sólo a creencias que consideramos verdaderas llamamos *saberes*. Si alguien se equivocó, no puedo sostener que *sabía*, a lo sumo que *creía saber*. TEETETO acierta cuando, a la pregunta de SÓCRATES sobre *qué es saber*, contesta: saber es “*creencia verdadera*”.¹

Una creencia es verdadera sólo si la proposición en que se expresa lo es. Podemos entonces decir que una segunda condición para que *S* sepa que *p*, es que *p* sea verdadera.

3. ¿Basta con eso? Si creo en algo y esto es cierto ¿no puedo decir en todos los casos que sé? No en todos. Podría resultar que mi creencia fuera cierta por casualidad, porque acertara sin proponérmelo siquiera o sin tener conciencia del porqué de mi acierto. De una persona que crea en algo sin ningún fundamento, sin razones que justifiquen su creencia, no diré que sepa, aunque resulte por azar verdadero aquello en que cree. PLATÓN presenta un ejemplo. Unos jueces se dejan conmover por la retórica del defensor y absuelven al acusado, sin haber sopesado las pruebas ni haber escuchado a los testigos. Acontece que el acusado era, de hecho, inocente. Se cumplen pues las dos condiciones anteriores: los jueces creen que *p* y *p* es verdadera.

¿Podemos decir que los jueces *sabían* que el acusado era inocente? No, porque su acierto fue casual; en verdad no tenían suficientes razones para justificar su sentencia. Quien apuesta a la ruleta porque cree que saldrá un número y acierta, cree que *p* y *p* resulta verdadera, pero no *sabe* que *p*. Con todo, si su acierto se repite por haber dado con un sistema que le permita, usando un cálculo especial, prever que la bola caerá en determinado número, entonces sí podremos afirmar que *sabía*, porque entonces podrá aducir razones que justifiquen su acierto. Así, las dos condiciones anteriores no bastan para saber; una última condición falta: tener razones suficientes que justifiquen la creencia.

En resumen, *S* sabe que *p* supone tres condiciones:

1. *S* cree que *p*

2. *P* es verdadera

3. *S* tiene razones para creer que *p*



¹ *Teeteto*, 200e

Saber es, entonces, *creencia verdadera y justificada*.² De acuerdo con esta definición, (1), (2) y (3) son *condiciones necesarias y suficientes* para el conocimiento. Las condiciones (1) y (2) se aceptan generalmente sin demasiada discusión. Con todo, este análisis tradicional basado en el *Teeteto* de PLATÓN, plantea complejos problemas: ¿Cómo debemos definir la justificación para que sea una garantía segura de alcanzar la verdad? ¿Qué relación hay entre la verdad y la justificación?, etc. Estos temas han recibido en los últimos años una atención particular de los filósofos, aunque sin lograr una solución definitiva.

Condición suficiente y condición necesaria

Decimos que A es *condición suficiente* de B, cuando la condición A garantiza B. Por otro lado, consideramos A como *condición necesaria* de B, si A debe estar presente para que suceda B, aunque por sí solo no pueda asegurar que suceda B. Así por ejemplo, ser mayor de edad es *condición necesaria pero no suficiente* para tener libreta de conducir; ser italiano es *condición suficiente pero no necesaria* para ser europeo; y ser número par es *condición necesaria y suficiente* para ser divisible entre 2.

3. ¿Por qué se cree?

A la pregunta ¿por qué S cree que *p*? podemos responder de tres maneras:

Primero: Por los *antecedentes* que colocaron a S en situación de creer que *p*. Podremos mencionar entonces una serie de circunstancias, hechos sociales, culturales, psicológicos, relativos a S. La respuesta remite a un fragmento de historia.

Segundo: Por los *motivos* que llevan a S a aceptar que *p*. Respondemos explicando la función que tiene la aceptación de esa creencia en la realización de los deseos, intenciones y necesidades de S. Podremos mencionar entonces ciertos hechos acerca de la personalidad de S. La respuesta remite a la psicología.

Tercero: Por las *razones* que tiene S para considerar que *p* es existente o verdadera. En este último caso, contestamos señalando la *justificación* que S da a sus creencias. No mencionaremos entonces hechos de la biografía o de la psicología de S, sino relaciones entre la creencia de S y otras creencias u operaciones cognoscitivas. No nos referiremos a la génesis histórica ni a las consecuencias psicológicas de la creencia, sino a los *argumentos* por los cuales S considera a *p* verdadera. La respuesta remite a la teoría del conocimiento.

Podemos distinguir entonces tres maneras de explicar las creencias: por *antecedentes*, por *motivos* y por *razones*. Las primeras responden al interés en las creencias como *hechos psíquicos y sociales*; la última, al interés por su *verdad*. Las primeras preguntan por la función que cumplen las creencias en la vida individual o colectiva, independientemente de que sean verdaderas o falsas; la última, indaga por la medida en que las creencias corresponden a la

² Tener *razones* para creer que *p*, significa que la creencia de S en *p* está *racionalmente justificada*.

realidad. Preguntar *¿por qué crees?* puede obedecer a dos intereses distintos: buscar explicar la *existencia* de la creencia, o tratar de juzgar la *verdad* de la creencia.

Veamos un ejemplo. ¿Por qué creía PLATÓN en la inmortalidad del alma? Puedo responder: *Primero*: la idea de un alma independiente del cuerpo era común en la clase alta de la Atenas culta del tiempo de PLATÓN; PLATÓN recibió fuertes influencias del pensamiento órfico que sostenía esa tesis; por último, PLATÓN escuchó la enseñanza de Sócrates al respecto. *Segundo*: la creencia en la inmortalidad del alma acalla una necesidad imperiosa de sobrevivencia. PLATÓN no podía soportar la idea de la muerte del justo y su temperamento religioso lo inclinaba hacia esa solución. *Tercero*: podemos recordar simplemente los argumentos que PLATÓN pone en boca de SÓCRATES en el *Fedón*, para demostrar la inmortalidad del alma.

Las tres respuestas son perfectamente compatibles; ninguna excluye a la otra. La creencia de PLATÓN obedecía a la vez a ciertos *antecedentes* históricos, a *motivos* de su personalidad y a *razones* que la volvían verdadera a su inteligencia. Cualquier creencia puede ser explicada de esas tres maneras: ¿Por qué crees que ARTIGAS nació un 19 de junio? – Porque lo aprendí en la escuela primaria – Porque todo el mundo lo cree y si yo no lo aceptara me tendrían por un necio o un ignorante – Porque hay testimonios fehacientes de la época que lo afirman y no se ha encontrado ninguno que lo niegue. Podríamos multiplicar los ejemplos.

Motivos y razones

Con todo, la relación entre los tres tipos de explicación no es sencilla. Ha planteado incluso problemas filosóficos cuya discusión ha durado siglos. El principal problema lo suscita la relación entre la *explicación por motivos* y la *explicación por razones*. La primera, hace depender la creencia de las intenciones y deseos del sujeto; la creencia parece pues asunto de *la voluntad*. La segunda, en cambio, explica la creencia exclusivamente por sus fundamentos racionales; la presenta como asunto de *la razón*. Tocamos así un viejo dilema: ¿creer es asunto de la voluntad o del entendimiento? Este problema ocupa un lugar central en campos como la política y la moral: ¿en qué medida las creencias colectivas se fundan en razones o responden a intereses de grupos o clases sociales? ¿Hasta qué punto las creencias que guían nuestras acciones responden a patrones racionales o se doblegan (aun sin saberlo) a nuestros deseos y temores personales? ¿Podemos lograr un conocimiento basado en razones objetivas, o nuestras más “racionales” creencias ocultan siempre la voluntad y el deseo?

4. Razones para creer

En el lenguaje ordinario utilizamos a menudo frases como “*dar razón de algo*”, “*exponer las razones en que me baso*”, cuando exponemos las justificaciones que tenemos para considerar verdadera una creencia. Decimos que “*las razones de alguien no me parecen convincentes*” cuando no acierta a justificar ante nosotros su creencia; “*aceptar algo sin razón*” es creer sin justificación; “*tener razón*”, estar en lo cierto, esto es, estar justificado en su creencia. A veces, se usan otros términos como sinónimos de «razón», por ejemplo: «fundamento», «prueba» o «evidencia».

Razón de la creencia de *S* en *p*, es lo que hace para *S* que *p* sea verdadera o probable.³ Por tanto, razón de una creencia es lo que conecta, según *S*, la proposición con la realidad.⁴

Entenderemos por «razón» todo aquello que justifica para un sujeto la verdad o la probabilidad de su creencia, el *fundamento* en que basa una creencia. El concepto de razón está pues ligado al de justificación o fundamentación.

¿Hay creencias sin razones? Evidentemente, tenemos muchas creencias sin razones que las justifiquen. Algunos autores han destacado cómo aceptamos muchas creencias sin discusión, sin preguntarnos siquiera por su justificación. Entonces, ¿puede haber creencias sin razones? Sí, por lo menos sin razones explícitas.

Hay creencias que damos por supuestas sin mayor averiguación. Si me levanto de mi silla y camino, mi paso seguro revela mi creencia de que el suelo es firme y me sostendrá; esa creencia me acompaña en mi caminata, sin que necesite razones expresas para aceptarla. Por lo general, creemos espontáneamente en todo lo que percibimos y en lo que recordamos con claridad. Hay pues creencias que de hecho aceptamos de manera espontánea, sin acompañarlas de razones que las justifiquen. Tampoco solemos dar razones de muchas creencias supuestas por otras de las que sí damos razones. Cualquier creencia supone, en efecto, una constelación de otras creencias. Al creer que ARTIGAS nació un 19 de junio de 1764, admito también que el pasado puede conocerse, que la Tierra ha durado más de

Usos y sentidos de *razón* y *justificar*

No habrá que confundir este uso de *razón* con otros, también comunes pero impertinentes para nuestro tema. Por ejemplo, a veces *razón* no se refiere a creencias, sino a acciones: *¿por qué razón lo hiciste?, no entiendo qué razón tuvo para matarlo, tengo mis razones para no saludarlo*, etc. Es obvio que este sentido de *razón* es diferente al que ahora nos ocupa: se refiere a *razones para actuar* y nosotros sólo tratamos ahora de *razones para creer*.

A su vez, la palabra *justificar* se emplea a menudo en un sentido moral, referido a acciones. “Justifico” mi actitud o mi conducta ante los demás o ante mí mismo, mostrando que se adecua a ciertos criterios morales, que buscan fines valiosos o que tiene consecuencias buenas. No usamos aquí *justificación* en este sentido, sino en el de fundamentar una creencia para considerarla verdadera.

³ Una creencia puede tener *grados*, puede considerarse más o menos probable, puede variar desde una certeza (en que el sujeto no admite la posibilidad de estar equivocado) hasta una simple presunción o conjetura (en que sólo acepta cierta posibilidad de que la creencia sea verdadera).

⁴ Aunque no olvidemos que la proposición *p* es verdadera si y sólo si el hecho a que se refiere existe.

doscientos años y muchas otras cosas más. Todas ellas las doy por supuestas, sin reflexionar, en la creencia en el natalicio de ARTIGAS.

Generalmente, preguntamos por las razones que sustentan una creencia cuando sospechamos que esa creencia podría ser falsa. La posibilidad de que la creencia sea falsa consiste en la posibilidad de que esa creencia no corresponda a la realidad. La sospecha de la falsedad de una creencia supone, por lo tanto, el reconocimiento de que el *mundo creído* y el *mundo real* no son necesariamente el mismo, que hace falta algo más que la mera creencia para saber si el *hecho creído* es también el *hecho realmente existente*.

Si creo que hay fuego en el bosque cercano, quiero decir que no sólo *me represento* esa proposición “hay fuego en el bosque cercano”, sino que la tengo por *correspondiente* a un hecho del mundo real. Luego, tengo que admitir algo más para creer en ella, por ejemplo: “percibo el fuego y creo que lo que percibo existe realmente”; o “percibo humo y creo que donde hay humo hay fuego”; o “un vecino me dijo que el bosque se está incendiando y confío en él”, etc. Puedo inferir la existencia real del fuego de cualquiera de esas percepciones y creencias: ellas son mis razones. Suministran garantía de la correspondencia de mi creencia con el hecho real.

Convicciones

La convicción está en relación con el papel que desempeña la creencia en nuestra vida, con la función que tiene en la integración de nuestra personalidad. Estar convencidos plenamente de algo significa tener una seguridad personal en ello, sustentarlo con fuerza, empeñar en ello nuestra palabra (y en ocasiones nuestra vida misma). La convicción se acompaña de una actitud afectiva hacia la creencia.

El fanático podría ser el ejemplo extremo del convencido. El grado en que “nos cueste” admitir la falta de justificación de una creencia podría ser la medida de la convicción con que la sustentamos. Pero “nos cuesta” dejar una creencia porque su abandono nos causaría daño, porque iría contra alguna necesidad o deseo profundos. Así la convicción depende más de la función, benéfica o dañina, que tiene para nosotros la creencia, que de la seguridad racional que la acompaña.

La convicción corresponde a las creencias que nos importan vitalmente, las que satisfacen nuestros fines y dan sentido a nuestra existencia, y no necesariamente a las más probables o probadas. Convicciones son las creencias que integran nuestra personalidad, cumplen nuestros deseos profundos, obedecen a un proyecto vital, satisfacen intereses permanentes, otorgan a la vida un sentido. La convicción depende pues de los motivos, no de las razones de nuestras creencias.

5. Razones básicas

Si las razones de una creencia son otras creencias, y éstas tienen razones que son creencias, que tienen razones que son creencias... ¿no llegará un momento en que tengamos que admitir creencias de las que ya no damos razones, o razones que ya no sean creencias? Ciertamente. El proceso de fundamentación se suspende siempre en algún lado. Se detiene en creencias de las que ya no damos razones, o bien en razones que ya no fundamos en otras. Llamemos a ambas *razones básicas*.

Las *razones básicas* pueden ser creencias que no se ponen en cuestión. En este caso, detenemos el proceso de justificación en una o varias creencias que aceptamos por *credibilidad espontánea*. Aunque admitamos que, en principio, podríamos aún interrogar por las razones en que se fundan, las damos por suficientes, porque no podemos proseguir nuestro cuestionamiento indefinidamente. Hay otros casos en que la justificación se detiene, por topár con razones básicas de las que ya *no podemos* señalar otras razones. Un ejemplo de esta situación es el conocimiento sensible. Supongamos esta conversación:

Eduardo - ¿Por qué crees que existe este árbol?

Miriam - Porque está allí.

Eduardo - ¿Por qué crees que está allí?

Miriam: - Porque lo veo.

Eduardo: - ¿Por qué crees que lo ves?

Miriam: - Lo veo... porque lo veo.

Miriam podría aducir razones físicas y fisiológicas, pero con certeza, no puede sino contestar “*lo veo... porque lo veo.*” Sucede que esto no es una creencia, porque en la presencia de mis datos sensoriales no creo, sino que simplemente los constato, me percato de ellos. No tiene sentido decir “*creo que veo rojo*” o “*creo que siento dolor*”. Para interpretar una oración como “*creo que veo rojo*” de modo que tuviera sentido, tendríamos que entenderla como si significara “*creo que eso que veo es rojo*”. Pero entonces mi creencia ya no es “*ver rojo*”, sino la atribución de una propiedad (*rojo*) a un objeto (*eso*), y de esa creencia sí podríamos dar una razón: justamente la presencia del dato sensorial de rojo, junto con la creencia de que el dato sensorial corresponde a un objeto.

En resumen: no hay creencia de las que *no podamos* dar razones. Estas razones pueden ser otras creencias, o razones últimas por cuya razón carece de sentido preguntar. Sin embargo, en la mayoría de los casos el proceso de fundamentación no llega a razones últimas. Simplemente detenemos el proceso de razonamiento, aun cuando podríamos preguntar de nuevo por las razones más o menos implícitas de esas creencias.

6. Verdad y justificación

ALFRED TARSKI (filósofo polaco del siglo XX) logró precisar la noción tradicional de *verdad* como correspondencia. Según TARSKI, una oración proposicional cualquiera p es verdadera si y sólo si existe el hecho al que se refiere. Al aplicar la noción de *verdad* a una oración, podemos aplicarla también a la *clase de oraciones* con el mismo significado que esa oración. Si “*la nieve es blanca*” es verdadera, también lo es “*snow is white*”, y cualquiera otra oración con el mismo significado. Entonces, lo que hace verdadera a la proposición, sólo puede ser el hecho real, tal como existe con independencia de cualquier sujeto que lo crea o no, es decir que p podría ser verdadera aunque nadie lo sepa (incluso aunque no exista ningún sujeto que la juzgue). En este concepto de verdad, la verdad es una relación entre lenguaje y realidad, entre oraciones proposicionales y hechos.

La situación es distinta cuando tenemos que pensar la *verdad* en relación con el conocimiento. Si bien en la definición de «verdad» podemos prescindir del sujeto, no podemos excluirlo del concepto de «saber». Pasemos entonces a considerar el hecho que hace verdadera la proposición, en la relación de conocimiento.

Debe aceptarse que si p es verdadera, el hecho al que refiere existe con independencia de cualquier sujeto. Pero lo que *existe* con independencia de cualquier sujeto no puede ser *sabido* con la misma independencia. No es contradictorio que alguien conozca un hecho que existe con independencia de su conocimiento, pero sí es contradictorio que alguien conozca con independencia de su conocimiento un hecho que existe. Tenemos que distinguir entonces entre la definición de «verdad» y las condiciones que permiten que un sujeto cualquiera tenga una proposición por verdadera; hay que distinguir entre *verdad* y *criterio de verdad*. El *criterio de verdad* es una señal que garantice para un sujeto la verdad de p , o sea, la existencia real del hecho a que refiere p . Llamamos «razones» o «justificación» a lo que asegura, para cualquier sujeto, que el objeto de su creencia no sólo tiene *existencia para él*, sino también tiene *existencia real*, independiente de su propio juicio.

Las razones suficientes bastan para que un sujeto pueda aseverar que su creencia es verdadera y que sabe. Sin embargo, esto no excluye que pudiera concebirse la falsedad de sus creencias, dadas *otras razones*. Nunca podemos tener *seguridad absoluta* de que no puede haber razones que revocan nuestras creencias. Las razones que pueden ser suficientes para una comunidad dada en un tiempo dado pueden ser insuficientes en otro tiempo para otra comunidad. Es decir que todo saber empírico es falible. Pero entonces debemos preguntarnos: ¿qué condiciones deben cumplir las razones aducida en una creencia para que sean *suficientes*?

¿Qué condiciones deben cumplir las razones que justifican una creencia para que sean suficientes? Una

Razones “irracionales”

Las justificaciones que una persona puede aducir de la verdad de sus creencias pueden no ser “racionales” en sentido estricto. Algunos pueden dar como razones que justifiquen sus creencias la intuición, la emoción estética o religiosa, o una simple corazonada. Sin embargo, debemos separar las razones que *una persona* considera suficientes para creer, de las que serían suficientes para *cualquier sujeto* pensante de la misma comunidad cultural.

razón es suficiente si es suficiente para *cualquier sujeto* de la misma comunidad cultural. Por ejemplo, JOHANNES KEPLER (astrónomo del siglo XVII) *sabía* que las órbitas de los planetas tienen forma de elipse. Preguntamos: ¿para quienes debían ser suficientes sus razones?

Primero. Para quienes tuvieran acceso a los mismos datos observacionales que él. ¿Podría el cúmulo de datos que él manejó haber sido convincente para un astrónomo de Machu Picchu? No, porque las razones de KEPLER que expresan datos observables, son suficientes si son válidas para cualquiera que pueda tener acceso a *los mismos* datos a que puede acceder KEPLER.

Segundo. A las razones que describen observaciones hay que añadir fundamentos teóricos. Nadie que no entienda el lenguaje matemático utilizado por KEPLER y no haya tenido acceso a ciertos conocimientos elementales de física, puede estar en condiciones de juzgar por sí mismo el razonamiento de KEPLER. Para juzgar las razones de KEPLER concluyentes, coherentes y completas hemos de tener el conocimiento matemático y físico utilizado en sus razonamientos. En resumen: las razones de KEPLER son convincentes para cualquier sujeto que tenga acceso a las mismas razones a que tiene acceso KEPLER, dado el saber de su época.

Tercero. ¿Basta con esta segunda condición? No; porque entre las razones que fundan la creencia de KEPLER hay también ciertas *creencias básicas* que no se expresan en su discurso, pero que tiene que admitir. Su razonamiento sólo es válido para quien acepte que los planetas son cuerpos materiales, sujetos a fuerzas físicas y que el mundo está sujeto a regularidades susceptibles de medición. ¿Acaso serían convincentes las razones de KEPLER para quien creyera que los planetas son espíritus dotados de voluntad o que sus movimientos responden a los caprichos de algún ente sobrehumano? Sólo serán válidas para un conjunto de sujetos que comparten un marco conceptual común, el cual se expresa en ciertas creencias básicas acerca de la constitución de la realidad.

En resumen, las razones de KEPLER serán suficientes para cualquiera que tenga acceso a los mismos datos de observación, a los mismos argumentos, interpretaciones y explicaciones teóricas y comparta las mismas creencias básicas a que tiene acceso y comparte KEPLER. Igual sucede con cualquier saber, desde los que nos guían en la vida diaria hasta los más complejos que integran los discursos científicos. Las razones que aduce un sujeto son suficientes si son suficientes para *cualquier persona* a la que le sean accesibles los mismos datos, pueda comprender razones teóricas semejantes y acepte el mismo marco conceptual, pero no para otros que no cumplan con esos requisitos (entre aquellas personas se encuentra, naturalmente, el mismo sujeto en cualquier otro momento temporal). Cada comunidad cultural delimita, así, un conjunto de razones accesibles, de acuerdo con la información de que puede disponer, con su nivel de tecnología, con el desarrollo de su saber previo y con el marco conceptual básico que supone. Para concluir, diremos que una razón es suficiente si es suficiente para *cualquier sujeto de la comunidad cultural pertinente* que la considere. Saber que *p* implica tener razones comprobables por cualquiera que tenga acceso a ellas y las examine; si alguien pregunta *¿cómo sabes?* debo poder justificar mi saber exhibiendo ante cualquiera pruebas comprobables.

Distintos sentidos de *saber*

GILBERT RYLE (filósofo inglés del siglo XX) distinguió entre dos usos del verbo «saber»: “*Saber que...*” (*knowing-that*) se emplea seguido de una oración que menciona un hecho: “*Sé que Venus está en el sistema solar*”, “*sabemos que los gatos son mamíferos*”, etc. Se refiere pues a una proposición que puede ser verdadera o falsa. Por ello se ha llamado a esta forma de saber, *saber proposicional*. “*Saber cómo...*” (*knowing-how*), en cambio, se usa seguido de un verbo que menciona una actividad. En castellano, convendría traducirlo mejor por “*saber hacer...*” algo: saber jugar a las cartas, decir chistes, subir escaleras, son todas formas de “*saber hacer...*” No se refiere a una proposición sino a una actividad; ésta no puede ser verdadera ni falsa, simplemente existe o no. Esta forma de «saber» no tiene que ver con la creencia.

El *saber proposicional* es el que corresponde a la definición tradicional de «saber», que se remonta a PLATÓN y que expusimos anteriormente: saber es tener una *creencia verdadera y justificada*. Es el concepto epistémico aplicable a todo conocimiento justificado en razones, desde el saber del sentido común hasta el científico. Se usa en oraciones que pueden referirse a toda clase de hechos o situaciones objetivas: formales (*sé que 2 es menor que 5*) o empíricas (*sabía que allí andaba el gato*). Saber es, en este sentido, una especie de creencia.

7. Contraejemplo a la definición platónica de “saber”

El esquema básico que proporciona la *teoría tripartita del conocimiento* se mantuvo vigente durante unos 2.500 años. Justo hasta que, en 1963, el filósofo norteamericano EDMUND GETTIER lo complicó todo de forma muy hábil. En un breve artículo, GETTIER proporcionaba contraejemplos en los cuales alguien elaboraba una creencia verdadera y justificada (es decir, que reunía las tres condiciones estipuladas por la teoría tripartita) y que, sin embargo, no se podía sostener que supiera.

En su artículo, GETTIER presentan contraejemplos a la concepción clásica de «conocimiento» como *creencia verdadera justificada*, poniendo así en crisis la definición tradicional. A continuación presentaremos solamente uno de los casos que presentó GETTIER (pero incluso otros filósofos han presentado más ejemplos).

Según el autor, los intentos para establecer las condiciones necesarias y suficientes de que alguien *sepa* una proposición dada, se dieron de una manera que permite enunciarlos de la siguiente forma:

S sabe que P	si y sólo si	(i) P es verdadera,
		(ii) S cree que P, y
		(iii) S está justificado en creer que P.

GETTIER argumenta que esta definición tripartita del conocimiento es falsa, puesto que las condiciones allí enunciadas no son *suficientes* para la verdad de la proposición de que S sabe que P. Entonces presenta un caso en el cual las condiciones indicadas son verdaderas a pesar de que es falso que dicha proposición sea un conocimiento de la persona en cuestión:

Supóngase que Smith y Jones se han postulado para cierto trabajo. Y supóngase también que Smith tiene fuerte evidencia para la siguiente proposición:

(d) *Jones es el hombre que conseguirá el trabajo, y Jones tiene diez monedas en su bolsillo.*

La evidencia que Smith tiene para (d) puede ser que la presidenta de la compañía le aseguró que Jones tendrá el trabajo y que él, Smith, contó las monedas en el bolsillo de Jones hace diez minutos. La proposición (d) implica:

(e) *El hombre que conseguirá el trabajo tiene diez monedas en su bolsillo.*

Vamos a suponer que Smith ve la implicación que va de (d) a (e), y acepta (e) basado en (d), para la cual tiene evidencia sólida. En este caso, Smith está claramente justificado en creer que (e) es verdadera. Pero imagínese además que, aunque Smith no lo sepa, él mismo, no Jones, obtendrá el trabajo. Y también que, aunque Smith no lo sepa, él mismo tiene diez monedas en su bolsillo. La proposición (e) es entonces verdadera, y todo lo siguiente también:

(i) (e) es verdadera

(ii) Smith cree que (e) es verdadera

(iii) Smith está justificado en creer que (e) es verdadera.



Pero es igualmente claro que Smith no *sabe* que (e) es verdadero; puesto que (e) es verdadera en virtud del número de monedas en el bolsillo de Smith, aun cuando él no sepa cuántas monedas hay en su bolsillo, y basa su creencia en (e) sobre la cantidad de monedas en el bolsillo de Jones, de quien falsamente cree que será la persona que obtendrá el trabajo.

Este ejemplo muestra que la definición tripartita del conocimiento no establece condiciones *suficientes* para que alguien conozca una proposición dada.

Extraído y adaptado de:

Crear, saber, conocer. LUIS VILLORO.