

**Lorenzo Peña**

**«CONOCIMIENTO Y JUSTIFICACIÓN EPISTÉMICA»**

---

*Revista de la Universidad Católica* Nº 28

Quito: noviembre de 1980, pp. 35-67

ISSN 0253-5882

## Sumario

Preámbulo. Conocimiento = Opinión verdadera. La creencia verdadera, único objetivo final de la estrategia Epistémica. Una Epistemología naturalista y circular. Necesidad de articular una criteriología coherencial. ¿Surge, en tal planteamiento, algún peligro de relativismo o escepticismo? Una breve conclusión. Bibliografía

### Preámbulo

Vamos a examinar en este opúsculo la relación existente entre el criterio de verdad y la noción de conocimiento. La definición del conocimiento como una creencia verdadera de un tipo particular y el hecho de que nuestras estrategias epistémicas tienden, precisamente, a obtener conocimiento han conducido a algunos —p. ej. G. Harman— a no contentarse con simples criterios de verdad, sino a exigir criterios más fuertes, criterios de conocimiento (tomando «conocimiento» en ese sentido reforzado). Frente a tal postura, lo que voy a proponer en el presente escrito es que nos contentemos de buena gana con poseer criterios de verdad, ya que, definiendo el conocimiento meramente como opinión verdadera —y ésta es, a mi juicio, la más razonable definición del mismo—, basta con haber alcanzado la opinión verdadera para tener conocimiento. La importancia que esto reviste es inmensa: si lo que se persigue es solamente la verdad, entonces todo criterio de verdad podrá apoyarse en aquello que ya se conoce: tendremos así una criteriología naturalista en la cual, aunque ninguna verdad en particular sea *index sui*, el conjunto de las verdades contendrá la economía de la justificación alética de sus miembros. Esta empresa estaría condenada al fracaso si tuviéramos una noción más fuerte del conocimiento.

### Conocimiento = Opinión verdadera

Una de las razones que, a mi juicio, abogan a favor de la noción de conocimiento como simple opinión verdadera, aunque no esté epistémicamente justificada, es que creer una cosa (en el sentido de estar convencido de ella, no en el sentido de meramente inclinarse a pensar que es verdadera) es creer que se sabe esa cosa. En efecto: supongamos que alguien me pregunta si el Aconcagua es una montaña y que le respondo: tengo la convicción de que sí pero no creo saberlo; mi interlocutor se sentiría desconcertado, por no decir más. Igualmente, si alguien cree que el azúcar de caña es mejor para la salud que el de remolacha, es contradictorio decir que lo cree sin creer que lo sabe.

Ahora bien, si creer que *p* es creer que se sabe que *p*, y si «*x* sabe que *p*» equivale a «*x* cree que *p*, y *p*, y *x* tiene buenos motivos para creerlo» entonces creer que *p* es creer que: 1) se cree que *p*; 2) *p*; 3) se tienen buenos motivos para creer que *p*. Pero esto es a todas luces inaceptable, ya que se puede creer una cosa sin creer ninguna conyunción de la que un miembro conyuntivo sea que se tienen buenos motivos para creerlo. Por consiguiente, (3) está de más en la definición del conocimiento.

Algo que podría objetarse al argumento que precede —además del rechazo de la identidad creer creer que se sabe— es que, a veces, se oyen afirmaciones como: «antes se creía esto, ahora lo sé»; o bien: «Fulano cree esto, pero yo lo sé. Sí, se oyen, a veces, afirmaciones semejantes; pero el sentido de «creer» en tales frases debe ser el de «inclinarse a pensar» (al menos en el primer ejemplo; en cuanto al segundo —un poco frívolo, es verdad—, tal vez utiliza alguna noción más fuerte de saber; pero, si es así, mi opinión es que no trata del sentido corriente de la palabra).

Se ha sostenido que la creencia verdadera no es forzosamente conocimiento, puesto que puede deberse al azar o a coincidencias. Colón no sabía que tocaría tierra antes de que transcurrieran tres meses desde el comienzo de su viaje, aunque lo creyera, ya que lo que

llevaba a enunciar esa conclusión verdadera era una falsa premisa sobre el diámetro de la Tierra y no la premisa verdadera de la existencia de tierras emergidas entre Asia y Europa en medio del Océano—. Pero, a ese tipo de consideraciones, cabe oponer que, en tales casos se dice a menudo que alguien *sabía* lo que creía ser verdadero y que resultaba ser verdadero, aun cuando hubiera llegado a esa conclusión por la vía del error. (El caso es diferente, por supuesto, cuando uno se limita a emitir, sin prestarle crédito, una simple hipótesis, la cual resulta ser un hecho verdadero.)

Dentro de este orden de consideraciones puristas, G. Dicker ([D:1], p. 168) afirma que, si una persona percibe que un objeto es rojo y si, efectivamente, lo es, pero al mismo tiempo esa persona ha percibido el objeto bajo el efecto de una luz roja que habría hecho aparecer como rojo cualquier objeto, entonces la persona en cuestión no sabe que el objeto es rojo. Y ¿por qué no? Aunque sea una coincidencia lo que le ha permitido saberlo, el hecho es que lo sabe, puesto que lo cree y que no se equivoca.

Pero las consideraciones de quienes esgrimen el ejemplo de Colón y el de la lámpara roja encierran algo más profundo: La idea de que saber que *p* es encontrarse en una relación doxástica con *p* que no dependa de ninguna coincidencia.

Esta exclusión de la coincidencia es incluso lo más importante que hay en el transfondo de la noción de conocimiento como creencia verdadera justificada.

En efecto: ¿en virtud de qué se pide que todo conocimiento sea (epistémicamente) justificado? El motivo alegado es éste: una creencia verdadera no justificada es una creencia que resulta ser verdadera como casualidad. Que esta creencia sea, a su vez un acontecimiento determinado por una causa e inserto en el orden necesario de determinación de la naturaleza no quita que sea una casualidad el que la creencia resulte ser verdadera. El azar de que se trata aquí estriba en que dos hechos —que, por otra parte, pueden estar insertos en una misma cadena general de determinación causal— no estén *directamente* ligados por una ley *necesaria* de determinación causal que los haga corresponder el uno al otro, como no sea, precisamente, por medio de la cadena causal general de la que tal vez formen parte ambos.

Así pues, la ausencia de justificación no sería forzosamente el hecho de que la creencia fuera fortuita, sino el hecho de que no tenga nada que ver con su objeto, y de que, por tanto, su eventual verdad sea una coincidencia.

Sólo que, si, en última instancia, la creencia no es fortuita, si forma parte del orden causal de la naturaleza, entonces, aunque a primera vista parezca que su verdad es una coincidencia, se podrá de todos modos —*de iure*, si no *de facto*— encontrar una ley que una —por una necesidad física, por lo menos— el objeto de la creencia y la creencia; y, en ese sentido, el supuesto azar será solamente un lazo necesario más complicado, o que no aparece a primera vista.

Parece que nos encontramos así ante la siguiente alternativa: o bien (1) se piensa que se da una verdadera contingencia física en lo real (en ciertos acontecimientos) y que una creencia es justificada solamente cuando escapa a esa contingencia (y entonces la diferencia entre creencias justificadas y creencias no justificadas podrá ser salvaguardada); o bien (2) se refuerza de otro modo el lazo que debe unir el objeto y la creencia en él para que haya justificación; o bien por último, 3) se resigna uno a la idea de que toda creencia está justificada.

La segunda opción está muy en boga en este momento y se manifiesta en las teorías causales de la justificación: según ella, una creencia está justificada sólo si, además de estar unida a su objeto por un lazo físicamente necesario, sucede que ese lazo es una causación de

la creencia por el objeto (esto es tan sólo una formulación *grosso modo* y en una primera aproximación). Mas tal restricción puede parecer banal, si se percata uno de que toda creencia está siempre codeterminada por su objeto: creer un hecho es tener en la conciencia el hecho u objeto presente en ella por sí mismo. (Que esa presencia del objeto haya sido causada por tal o cual acontecimiento o conyunción de acontecimientos es otra cuestión que no nos concierne aquí). (Acerca de la concepción de la creencia aquí aludida, vid. [P:1], Lib. III, Secc. II.)

Comoquiera que sea, hay algo que es común a la primera y a la segunda de las tres opciones alternativas consideradas: sostener que una creencia no puede estar justificada más que si no se debe al azar. Ello es obvio en el caso de la primera opción, ya que una creencia estaría justificada únicamente por la exclusión de toda contingencia. Por lo que hace a la segunda opción, ésta exige más, exige una conexión causal directa entre el objeto y la creencia pero, por supuesto, esa conexión, por el hecho de ser una causación, debe ser un nexo necesario, de modo que el efecto —la creencia— debe escapar a la contingencia.

Unger y Dicker parecen adherirse a la primera opción. Para Peter Unger, [U:1], la justificación requerida para el conocimiento consiste precisamente en que el presunto conocedor posea la creencia verdadera en cuestión de un modo no accidental. Para Dicker también sucede lo mismo ([D:1], p. 171): «No puede uno conocer algo si uno está en lo cierto acerca de ello, tan sólo gracias a una coincidencia, a la suerte o a una casualidad» y «Si es aun levemente fortuito que S esté en lo cierto acerca del hecho de que p, entonces S no conoce que p».- Así, podría decirse- que- Fleming, después de sus primeros descubrimientos debidos al azar-, a la suerte (aunque este azar sólo fuera posible después de decenas de años de intenso trabajo de laboratorio), no sabía todavía que ciertos micro-organismos pueden ser utilizados para combatir a otros, nocivos para la salud humana; pero que, más tarde, cuando sus experiencias fueron sistematizadas, repetidas -regularmente según un plan preconcebido, del cual estaba ya ausente el azar- su creencia verdadera se convirtió en saber.

Pero es muy instructivo meditar sobre los resultados a los que se llega al dejarse uno deslizar por esa pendiente resbaladiza. Si, cuando se ha llegado a una conclusión verdadera gracias a un concurso de circunstancias fortuitas, no se conoce tal conclusión, entonces, el hombre no tendría nunca conocimiento, ya qué —según esa opción— para los hombres sería siempre una cuestión de suerte y de coincidencia el hecho de encontrarse en un estado que permita dar, según un orden necesario y - de una manera planificada, los pasos que conducen al fin cognoscitivo propuesto y previsto de antemano (dicho de otro modo: ya que sería una casualidad el que una creencia particular no fuera debida al azar, toda vez que si el azar existe realmente, -que un acontecimiento escape al azar es algo contingente, y debido, por tanto, al azar).

Esta primera opción parece, pues, condenada al fracaso. La opción causalista tiene más probabilidades de tener éxito, ya que no necesita afirmar que se da contingencia física. Pero ya he indicado por qué me parece también insatisfactoria: siempre hay un nexo directo y necesario entre la creencia y su objeto, y ese nexo es el vínculo más directo, ya que la creencia es una presencia del objeto en el sujeto.

Dado que tampoco es plausible concluir que la expresión «creencia justificada» -es -un pleonismo —como- vendría a sostenerlo -la tercera opción—, es menester rechazar una presuposición general en la que descansa la opción entre esas tres alternativas: la presuposición según la cual, en cualquier sentido que se entienda, la creencia no justificada es una creencia como fortuita, lo cual no ocurriría en el caso de la creencia justificada. Pero, si la diferencia entre creencia justificada y creencia no justificada no tiene nada que ver con esta dicotomía de

lo contingente y lo necesario, entonces fracasa el motivo usualmente invocado para incorporar el requisito de justificación a la noción de conocimiento, a saber: que no cabe atribuir el título de conocimiento a las creencias que, por casualidad, vienen a revelarse verdaderas, pero que bien hubieran podido no serlo.

Se podría replicar que, en toda la discusión precedente, hay un equívoco: el rasgo característico de la creencia no justificada no sería el de no ser necesaria, sino el de ser arbitraria o no planificada (cf. nuestro ejemplo concerniente a Fleming). Así lo característico —según ese punto de vista— de la creencia justificada sería, no el ser necesaria, ni tampoco el ser causada por el objeto, sino el ser fruto de un trabajo de investigación planificado, en el cual se utilicen métodos que el sujeto se ha dado libre y deliberadamente. Pero esa concepción no es convincente. Hay métodos correctos - y métodos incorrectos; estos últimos no justifican. A esto se podría responder que el hecho de que una creencia sea fruto de un trabajo planificado es una condición necesaria, no suficiente. Pero, comoquiera que sea, es un hecho que un descubrimiento, por muy debido al azar que sea, da conocimiento, y esto es admitido incluso por la mayor parte de los que no admiten como conocimiento cualquier creencia verdadera. Además, la diferencia entre lo que se ha aprendido según un plan preconcebido y lo que se ha aprendido de otro modo es muy relativa: un alumno que aprende ciertos hechos históricos y que no es capaz de aprender otros ¿aprende los primeros según un plan preconcebido? Que una creencia verdadera dada no haya sido lograda según un plan no parece que constituye en absoluto un motivo válido para negarle el título de conocimiento verdadero, ni siquiera para negarle el título de creencia justificada.

### **La creencia verdadera, único objetivo final de la estrategia Epistémica**

La definición del conocimiento como creencia verdadera justificada ha acarreado discusiones sin fin, poco provechosas sobre la naturaleza y el grado de la justificación requerida para que haya conocimiento. Si se quita, en la definición de conocimiento, el requisito de justificación, las cosas se ven simplificadas. Se podrá proseguir la discusión sobre la noción de justificación, sobre la justificación objetiva y la justificación subjetiva, sobre el valor justificativo de tal o cual tipo de datos o apariencias, etc. Pero esas discusiones dejarán de referirse a los requisitos del conocimiento y se aplicarán únicamente a los métodos que permitan lograr creencias verdaderas, o sea: conocimientos.

En efecto: una de las desventajas de la definición del conocimiento como creencia verdadera justificada es que, puesto que el fin de toda estrategia epistémica es conseguir el conocimiento, ese fin será alcanzar la creencia verdadera *justificada*; ahora bien, esto es casi grotesco: la justificación es un medio para convencer a los otros y convencerse a sí mismo de que la creencia es verdadera, de ningún modo un fin autónomo, ni siquiera el componente autónomo de un fin global unitario. Si se quieren creencias justificadas es porque la justificación es el camino de la creencia verdadera, no como algo sobreañadido a la creencia verdadera. Esto ha sido bien comprendido por Alvin I. Goldman, quien dice ([G:1], p. 321):

... es dudoso que la justificación sea la meta final del conocimiento... Esto sugiere la concepción más plausible según la cual la justificación sólo tiene valor por conducir a la verdad.

No obstante, se nos puede señalar que, aunque el conocimiento sea la creencia verdadera y, pese a que tan sólo tratamos de tener creencias verdaderas como última meta de nuestra empresa cognoscitiva, así y todo nuestro grado de conocimiento —o bien, por lo menos, de creencia en el hecho de cuya realidad estamos convencidos— puede aumentar por medio de un procedimiento justificativo, toda vez que, normalmente, al justificar una creencia, creemos más en ella.

Aceptamos de buen grado la observación, que es muy acertada e importante. Pero ello prueba tan sólo que lo que queremos en última instancia es tener el más alto grado de creencia en lo verdadero.

Sería inexacto, por el contrario, decir que nuestro único objetivo es la verdad: nuestro objetivo es creer la verdad (y, por supuesto, no creer más que la verdad, i.e. no creer realmente más que lo que sea realmente verdadero). Por esta razón queremos justificar todo conocimiento, incluido lo que ya sabíamos antes de emprender una acción justificativa cualquiera, ya que al justificarlo aumentamos nuestra creencia verdadera. Pero el objetivo no es la justificación, sino la creencia *acrecentada* en lo verdadero que la justificación nos permite alcanzar. Por ello podemos contentarnos con criterios de verdad, es decir de creencia verdadera, sin ambicionar nada más.

Desde la publicación, en 1963, de un artículo muy comentado de E. Gettier, [G:2], se han reforzado todavía más las condiciones requeridas para considerar como conocimiento a una creencia verdadera. Williams ([W:1], p. 249) indica a este respecto:

La idea básica de Gettier era la de que una persona puede obtener, mediante una inferencia garantizada, una creencia que resulte ser verdadera, aun cuando su verdad no tenga nada que ver con las premisas a partir de las cuales ha sido inferida.

Pero, si aceptamos una lógica no relevante, ese tipo de contra-ejemplos no debería inquietarnos demasiado. No importa de dónde haya yo extraído mi conocimiento de que *p*, con tal de que sea efectivamente conocimiento (para lo cual hace falta que *p* sea una oración verdadera). A menos, precisamente, que en lugar de buscar simplemente el conocimiento, esté buscando la justificación cognoscitiva; pero entonces los contra-ejemplos de Gettier y sus seguidores dejan de ser tales, pues, si está justificado el deducir la conclusión en cuestión, ¿para qué preocuparse inútilmente? A menos —precisamente— que no esté justificado concluir de este modo, pero esto prueba tan sólo que es necesario escoger bien el criterio de justificación.

C. Lowy piensa que una persona está justificada para creer como verdadera una proposición [L:1], p. 106) «cuando ya nada puede esperarse de ella razonablemente con respecto a la averiguación de si la proposición es verdadera». Si eso fuera cierto, ¿habría alguien —algún ente infinito— que estuviera justificado en creer algo? ¿Se puede decir que uno ha hecho *todo lo posible* (todo lo que razonablemente puede esperarse) para descubrir en qué medida una oración es verdadera o falsa? En nuestra opinión, toda confirmación humana puede ser sobrepasada por un grado mayor de confirmación.

Supongamos que yo pruebo un grupo de hechos a partir de otros, y viceversa. ¿Tendré una plena justificación para creer en cualquiera de esos hechos —si los hechos sobre los que me he basado al principio eran hechos en los cuales yo creía—? ¿Quiere esto decir que nada puede ya aumentar mi certeza? ¡No!, ya que, aplicando reglas de justificación alética convenientes se llega a sistemas cada vez más amplios, cada vez más satisfactorios; y probar, en el marco de esos nuevos sistemas, la verdad de hechos conocidos previamente aumentará, sin duda, mi certeza, mi seguridad de que esos hechos son verdaderos. Por ello la tarea de asegurarse de que un hecho conocido es verdadero es una tarea infinita e inagotable, aun para las verdades más banales. Es probable incluso que el hombre no pueda tener ninguna certeza absoluta, con lo que cualquier grado de creencia —de convicción— sería susceptible de aumentar por medio de nuevos procedimientos justificativos. Esto no quiere decir que pueda incrementarse cualquier grado de conocimiento. Es posible que yo crea que *p* en una medida superior a  $|p|$  —es decir al grado de verdad del hecho de que *p*—; en cada caso, mi grado de conocimiento no podrá ya aumentar;

pero mi convicción —mi creencia— del hecho de que p, o —lo que es lo mismo— del hecho que yo sé que p, puede —y quizá debe— aumentar cada vez más.

Reconocer esto no es en absoluto adoptar una posición escéptica: yo puedo saber, aunque para saber sea necesario estar seguro y cierto; y ello a pesar de que —como parece verosímil— estar seguro es estar mas bien convencido, ya que, entre el mero hecho de estar más bien convencido y el de estar absolutamente convencido, la distancia es infinita. Quizás nunca estemos absolutamente seguros de nada. Y, sin duda, nunca hemos hecho todo lo posible. Siempre, o casi siempre, podemos seguir haciéndolo.

Exigir, para expedir un certificado de justificación doxástica, que alguien haya hecho todo lo posible (todo lo que razonablemente puede esperarse) para descubrir la verdad de una oración conduciría a un rechazo general de que haya creencias justificadas. Pero, si es que ninguna creencia está justificada, entonces no está justificada la creencia según la cual ninguna creencia está justificada. Por tanto, la tesis de Lowy no está justificada; es desacertada.

El problema de la inarruinabilidad de la justificación que debe apuntalar un conocimiento cualquiera es enunciado como sigue por M. Swain ([S:1], pp. 235-6).

Un planteamiento actualmente popular del conocimiento incorpora la noción de justificación *inarruinable*. Según ese planteamiento, el conocimiento es la creencia verdadera justificada e inarruinable... Cuando una persona tiene razones justificatorias para creer algo, casi siempre habrá alguna evidencia adicional no poseída por ella. A veces, un fragmento de esa evidencia no poseída es tal que, si esa persona llegara a tener ese fragmento como evidencia, su creencia... ya no estaría justificada. Llamemos *evidencia corroyente* a cualquier fragmento de evidencia no poseída que tenga tal característica. (...) cualquier contra-evidencia arruinadora es corroyente, mas no toda contraevidencia corroyente permite arruinar (la creencia en cuestión).

Sobre la base de esos distinguos, Swain elabora una noción de conocimiento de una complejidad inaudita que no me propongo analizar aquí. El problema es mucho más simple desde la posición adoptada en este trabajo, ya que, no ya la arruinabilidad, sino incluso la justificación es un añadido en modo alguno indispensable para que un conocimiento sea realmente tal. Además, parece de todo punto inverosímil que haya evidencias tales que algunas personas que creen con justificación algo perderían su justificación si llegaran a poseer esas evidencias. Todos los ejemplos que han sido invocados en este sentido —al menos los que yo conozco— son impotentes para probar semejante conclusión; muy a menudo, la justificación dizque arruinada no existiría en absoluto; otras veces, esa justificación y la verdad de la conclusión persisten, aunque la negación de la conclusión sea, también ella, verdadera, y por tanto aunque haya también buenos motivos para negar la conclusión. (Negar una oración es sólo afirmar su negación; rechazar una oración es estar decidido a no aceptarla como verdadera. Dado que hay sistemas contradictorios viables y sólidos, las dos nociones de negación y rechazo deben distinguirse con toda pulcritud, y deben deslindarse sus respectivos destinos; cf., a este respecto, [P:2], [P:3] y [P:4].

Así pues, no sólo parece que toda justificación es inarruinable, sino también que todo conocimiento seguirá siéndolo mientras subsista (a menos que el objeto de la creencia deje de ser verdadero; pero en ese caso, probablemente, la creencia deja de ser la misma). No obstante, no hay que confundir la indudabilidad de facto con la inarruinabilidad del conocimiento o de la justificación alética. Una persona puede dudar de lo que sabe, ya sea sobre la base de nuevos datos o por otra razón. Se puede ignorar u olvidar que se tiene una justificación alética para creer algo. Pero ello constituye un problema muy diferente. Lo que alguna vez ha sido plausible sigue siéndolo siempre. Pero, si todo conocimiento es inarruinable, no se sigue de ahí en absoluto —como algunos lo han creído desacertadamente— que, cuando alguien sabe algo, pueda

alejarse para siempre cualquier nueva evidencia acerca de lo que él sabe, ya que, de actuar así, renunciaría a un aumento —siempre deseable— de su convicción de que es cierto lo que sabe.

Esta cuestión de la inarruinabilidad ha sido planteada también a propósito de la lógica epistémica de Hintikka [H:1]. Para éste, el conocimiento es inarruible: si yo sé que *p*, entonces tengo derecho a desdeñar, en lo referente al hecho de que *p*, cualquier información o evidencia futura

Apostel ([A:1], p. 13) critica severamente esa opinión: de ser cierta, sería entonces imposible, en un campo sintético cualquiera conocer lo que se conoce; ninguna situación nos da el derecho a desdeñar para siempre cualquier nueva información que pudiera llegarnos sobre el tema.

A mi juicio, esta crítica de Apostel contiene un punto esencial en el cual es correcta (y tanto más cuanto que un conocimiento puede no estar justificado). En efecto incluso cuando se posee efectivamente una justificación, nada autoriza a eliminar toda evidencia ulterior pertinente, puesto que el conocimiento de un hecho verdadero puede aumentar por el aumento del grado de creencia en ese hecho y ese aumento puede ser ocasionado por un incremento de la evidencia que lo apuntala. Muy probablemente, ninguna persona humana está convencida de un hecho hasta tal punto que no pueda estar todavía más convencida. Se puede aprender lo que se sabe, puede uno convencerse de la verdad de lo que ya se cree que es verdadero, pues el saber y la convicción son susceptibles de una infinidad de grados. Y, si yo creo que *p*, entonces, en lugar de recusar cualquier nueva evidencia o información a propósito de *p*, yo debo, por el contrario, buscar más datos y más argumentos para probar que *p* es verdadero, a fin de aumentar mi propia convicción; debo hacerlo con confianza, convencido como lo estoy de que es verdad que *p*.

Ahora bien, esta obligatoriedad de una búsqueda incesante para acrecentar el grado de la propia convicción a propósito de lo que uno sabe no tiene nada que ver con la idea de que se debe poner en duda o someter al desafío de una reconfirmación lo que se sabe, cuando se trata de un saber sobre lo real. No obstante —y en esto mi posición se separa de la concepción de Apostel, al confundir aparentemente esas dos cosas, absolutamente distintas, sugiere que el conocimiento es arruible. Dicho de otro modo: Hintikka ha tenido razón al pensar que tiene derecho de desdeñar cualquier nuevo dato o evidencia a propósito de *p*. Ahora bien, la razón por la cual quien conoce un hecho debe tener en cuenta nuevas evidencias a favor de tal hecho es que, al hacer eso, aumentará su convicción *de que él conoce* el hecho.

Si se restringe la noción de justificación epistémica, por medio de la imposición de requisitos excesivos, esa noción será inaplicable a la mayoría de los conocimientos. Para evitar esto, algunos de los que se aferran a la noción de conocimiento como creencia verdadera justificada, aceptan una noción de justificación que permite la aceptación de conocimientos corregibles. Ahora bien, D. Odegard (cf. 0:1) critica una serie de posiciones —como las de Harman, P. Unger y R. Ackermann— que admiten, por la razón indicada, la corregibilidad del conocimiento, puesto que sostienen que, si el conocimiento debiera apoyarse en datos suficientemente fuertes para desacreditar de antemano cualquier nueva evidencia susceptible de desmentirlas, entonces no tendríamos nunca conocimiento. Odegard sostiene que los datos que posee un conocedor deben ser suficientemente fuertes para que esté justificado el afirmar que no surgirán contra-datos y que no deberá ser corregida la aserción por la que se expresa el estado de cosas descubierto o conocido; pero esos datos no necesitan ser tales que justifiquen una proclamación más fuerte, a saber, la de que es imposible que aparezcan tales contradatos; dicho de otro modo: la evidencia que posee el conocedor puede no ser lo bastante fuerte como



para justificar su afirmación según la cual tal evidencia es lo bastante fuerte como para justificar su afirmación según la cual tal coincidencia es lo bastante fuerte como para que sea un conocimiento la creencia verdadera que fundamentan esos contradatos. (En una palabra: para conocer hay que tener justificación, mas no forzosamente una justificación tal que justifique la afirmación de que la justificación en cuestión hace de la creencia verdadera de que se trata un conocimiento. Así pues, se puede saber sin saber que se sabe).

Pero todo eso es poco esclarecedor y de un interés exiguo. Todo ello se reduce a una cuestión terminológica sobre lo que se quiere llamar «conocimiento». El punto de vista de Odegard conlleva —como acabamos de indicar— la desventaja siguiente: se puede conocer algo sin saber que se lo conoce, pese a estar seguro de que se lo conoce. La evidencia que uno posee puede justificar el conocimiento efectivo y la afirmación de que las cosas ocurren así, sin justificar en absoluto el conocimiento del conocimiento, ni, por tanto, la afirmación de que se sabe que las cosas ocurren así. Pero a Odegard no le faltan argumentos para mostrar que, si se incluye el requisito de justificación en la noción de conocimiento, cualquier otra articulación del grado y naturaleza de la justificación exigida acarreará dificultades insuperables; a menos que, admitiendo la necesidad de una justificación, se estire esta última noción hasta admitir que el simple hecho de creer, más o menos firmemente, que las cosas ocurren así constituye una justificación de la opinión. Pero entonces el requisito es superfluo.

### **Una Epistemología naturalista y circular**

La diferencia esencial entre las conclusiones que se desprenden de la definición del conocimiento como creencia verdadera, a secas, es que, según tal definición, cabe justificar una creencia verdadera por referencia a un conocimiento previamente dado, sin estar obligados a justificar previamente ese conocimiento para considerarlo un conocimiento. Ese mismo conocimiento puede, más tarde, ser justificado, a su vez, a partir de la creencia verdadera que ha sido justificada a partir de él. Esta justificación hará de él un conocimiento *justificado*, pero no un conocimiento, pues eso ya lo era anteriormente.

Dicho de otro modo: la definición del conocimiento meramente como creencia verdadera nos permite tener una epistemología naturalista y circular, extraña a las epistemologías de ruptura y de una radical vuelta a empezar (es decir al criticismo de toda laya: Descartes, Husserl, De Vries, etc.); nos permite seguir instalados en el cuerpo de conocimientos —es decir, de creencias verdaderas— que poseemos, fundando en él nuevas extensiones (en vez de imaginar la aventura quijotesca —y condenada al fracaso de una fundamentación o justificación previa y radical de ese mismo cuerpo de creencias verdaderas).

Puede, sin embargo, enunciarse una objeción en contra del optimismo que experimentamos, fundado en el cercenamiento de la cláusula de justificación de la noción de conocimiento. Si un conocimiento es una creencia verdadera, entonces, para que podamos instalarnos tan confortablemente en un cuerpo de creencias, será necesario que esas creencias sean verdaderas; ahora bien, ¿cómo sabemos que lo son si no están justificadas? Ahora bien, si no sabemos que son verdaderas, ¿de qué nos sirve la cláusula de verdad? ¿Por qué no decir —concluiría nuestro objetor— que el conocimiento es creencia a secas —cosa, por lo demás, absurda—?

La objeción se funda en la naturaleza retóricamente evocadora de la cuestión: ‘¿cómo sabe usted (o puede usted saber) que...?’ Esta pregunta es, normalmente, una abreviación de esta otra: ‘¿cómo puede usted justificar que sabe?’ Ahora bien, se puede ignorar «cómo se sabe que p», aun sabiendo que p, y, por tanto, aun sabiendo que se sabe que p. Por consiguiente, puesto que, para instalarnos en un cuerpo de conocimientos, lo único que necesitamos es saber que son

conocimientos (y la posición aquí defendida postula, junto con casi toda la tradición filosófica, que quien sabe sabe que sabe, y en la misma medida), podemos instalarnos en tal cuerpo de conocimientos, aunque ignoremos *cómo sabemos* que lo son.

Dicho de otro modo: en la medida en que yo sé que p; sé que sé que p; por tanto, mi saber que p me permite justificar otras creencias, esto es: concluir con justificación que son verdaderas y, por tanto, conocimientos; y ello seguiría sucediendo aun cuando mi conocimiento de que p no estuviera (todavía) justificado.

Vamos a introducir nuestra propia noción de justificación. Justificar *una afirmación* es aducir un motivo en virtud del cual la afirmación puede ser enunciada, es decir: un motivo que haga plausible —si no cierta— la afirmación. Y ¿qué es un motivo? Un motivo para afirmar p es una afirmación plausible, de donde se sigue, en virtud de una regla admitida, que es verdad que p.

Ahora bien, si la justificación de una afirmación estriba en aducir otras afirmaciones, sólo se puede justificar una afirmación sobre la base de ciertas reglas —como acabamos de decirlo—. Pero parece que las reglas mismas necesitan una justificación. Así la búsqueda de la justificación en la economía epistémica es doble: por un lado, es menester justificar las reglas empleadas en la justificación de ciertas afirmaciones a partir de otras. Ahora bien ¿qué es justificar una regla? Es también invocar un motivo, pero no un motivo tal que, en virtud de otra regla, se derive de él la verdad de la regla que se ha de justificar, ya que una regla no puede ser (sentencialmente) verdadera; lo que se alega es un motivo en virtud del cual la regla es *preservadora de la verdad*. De todos modos, podría uno preguntarse si no existe un riesgo de regresión al infinito: si disponemos de una regla que es preservadora de la verdad, y de motivos que en virtud de esta regla, avalan una afirmación, en ese caso, antes de pasar a la afirmación en cuestión, sería necesario aplicar una regla según la cual, si tenemos una situación de ese tipo, la afirmación que debe ser justificada está efectivamente justificada —y así al infinito—. Rompemos esta regresión admitiendo la circularidad. En efecto: e nuestro cuerpo de creencias figurará el enunciado (1), a saber:

(1) Si tenemos un conjunto de reglas justificatorias R más un conjunto de motivos H que, gracias a R, justifican la afirmación de que p, entonces «p» está justificado.

(1) no es una regla, sino un principio de justificación alética. Este principio queda justificado, no recurriendo a otros principios o reglas de orden superior, sino a tesis justificadas por el empleo del principio mismo como motivo y a las reglas pertenecientes a R. ¿Cómo permite el principio (1) aplicar las reglas de R? ¿Cómo se puede, pues, proceder a un cercenamiento a partir de (1) más ciertas premisas (a saber: la afirmación de los motivos de M y de la posesión de las reglas de R)? Podemos hacerlo en virtud de las reglas de R. La circularidad nos salva, pues, de la regresión al infinito. Pero *esta* circularidad es más compleja que una serie circular de razonamientos (si bien cabe también aceptar la legitimidad de tal serie), ya que se trata de justificar reglas y no sólo oraciones; y justificar una regla no es deducir.

E. Valberg (en [V:1]) ha señalado, a este respecto, una ambigüedad en las preguntas del tipo: «¿Por qué cree usted que p?» Distingue los casos en los que lo que se quiere saber son los motivos para creer que p, de aquellos otros casos en los que lo que se pregunta es la opinión del interrogado sobre la causa —o la razón suficiente— del hecho que p. A mi juicio, hay que añadir un tercer sentido: el de las preguntas de la misma forma y en las cuales lo que se pregunta es la causa por la que el interrogado cree que p. Ahora bien, los motivos para creer

y la causa de la creencia no se con funden. Como oportunamente lo indica Valberg, los motivos para creer que  $p$  son las creencias de las cuales uno cree que se desprende  $p$ . Una pregunta del tipo indicado, comprendida en el tercer sentido, puede suscitar una respuesta que muestre cómo, o a partir de qué se ha llegado a la convicción de que  $p$  es verdadero (p. ej., «porque me han inculcado esa idea desde mi más tierna infancia»). Distinguir los motivos de una creencia de sus causas es extremadamente importante, pues el problema de la justificación epistémica tan sólo se refiere a los motivos. Lo que hace falta es que los motivos sean plausibles, y que sea también plausible la validez de las reglas empleadas, y que la creencia que se ha de justificar se derive de los motivos citados en virtud de las reglas citadas.

Pero ¿es seguro que los motivos para creer algo son siempre creencias? Si alguien percibe que  $p$ , el hecho de esa percepción ¿no es acaso un motivo para creer que  $p$ ? ¡No!, lo que constituye el motivo para creer que  $p$  es la doble creencia de la persona en cuestión de que percibe que  $p$  y de que, si alguien percibe que  $p$ , entonces  $p$ .

La justificación de una creencia de alguien estriba en el hecho de que la persona en cuestión tenga motivos suficientes para creer lo que cree —p. ej. un enunciado « $p$ »—, que esos motivos sean verdaderos, y que posea una regla para obtener « $p$ » a partir de los motivos citados. Ahora bien —como acabamos de indicarlo— los únicos motivos para creer son creencias. La única justificación posible es inferencial: una creencia está justificada si, y sólo si, es deducida correctamente a partir de motivos verdaderos de conformidad con una regla válida; en caso contrario, no está justificada.

Esto parece llevarnos a la conclusión de que toda justificación es doblemente relativa: relativa a una clase de premisas y relativa a una clase de reglas de inferencia. Pero esta doble relatividad no es más que relativa: en un sentido, una justificación es absoluta, si los motivos y las reglas en virtud de las cuales se hace la justificación son afirmados categóricamente y son, efectivamente, verdaderos (los motivos) y válidas (las reglas). Pero en otro sentido sigue existiendo la relativización, mientras algún motivo invocado o alguna regla empleada en la justificación no haya sido justificado(a) a su vez. En efecto: si cada paso de la búsqueda justificatoria está justificado, entonces se puede decir, en todos los sentidos, que la conclusión deseada esta: justificada de un modo tal que ya no está sujeta a ningún tipo de relativización. Pero esa justificación de todos los eslabones de la cadena conlleva no sólo la justificación de los motivos, sino también la justificación de las reglas. \_

Viendo las cosas bajo ese ángulo, la inducción misma sólo puede ser considerada como un cierto tipo de deducción. Se deduce en ella una conclusión, a partir de ciertos enunciados de observación y de un principio de inducción. Ese principio de inducción puede ser, a su vez, deducido de otros principios; se han aducido para obtener esta justificación, varios principios alternativos. Se ha destruido cada estrategia conducente a justificar la inducción mostrando su circularidad. Pero, si estamos dispuestos a aceptar la circularidad, el principio de inducción puede ser justificado. Se puede obtener, gracias a él, una justificación inductiva de la lógica misma: los numerosos casos que la confirman y la inexistencia de casos que la invaliden, más el principio de inducción, conllevan la verdad de las leyes de la lógica (en virtud, ciertamente, de alguna regla de inferencia lógica como el *modus ponens*, la cual puede ser justificada ulteriormente a partir de otras reglas y leyes de la lógica).

A la objeción que consistiría en decir que una base inductiva de la lógica es demasiado débil, pues no nos daría más que una simple plausibilidad, respondemos diciendo que, no sólo cabe rechazar la dicotomía certeza/plausibilidad (cf. [P:1], Lib. III, Sec. II y Sec. IV), sino que, según el punto de vista aquí sustentado, todo lo que es plausible es —en uno u otro grado—

verdadero. ¿Qué mejor motivo para afirmar algo que el hecho de que sea plausible? Si lo que se quiere decir es que una afirmación fundada inductivamente puede *parecer* plausible sin que forzosamente lo sea, responderemos lo siguiente: es cierto que puede parecer a alguien que es plausible que *p*, sin que sea plausible que *p*; puede ocurrir, p. ej., que «*p*» sólo sea verdadero en cierto modo, y que alguien crea genuinamente que *p*, creyendo así que «*p*» es plausible, sin que de hecho *p* sea plausible —a no ser en cierto modo tan sólo—.

Ahora bien, la inducción no da una simple apariencia de plausibilidad: da una verdadera plausibilidad. No es sólo aparentemente plausible que todos los tetrapodos tienen pulmones: es positivamente plausible. Pero ¿no existen conclusiones erróneas obtenidas en virtud de ciertas inducciones? Respondemos que, aunque hubiera efectivamente conclusiones absolutamente falsas obtenidas por medio de inducciones, lo que esto probaría es que no somos infalibles y que podemos equivocarnos al explicitar los requisitos que debe cumplir una inducción para ser válida —para ser una auténtica inducción—. Podemos también recordar que una concepción puramente *a priori* o intuitivista de la lógica de ningún modo garantiza mejor nuestra infalibilidad en este terreno. Para terminar, indicaremos que ninguna conclusión de una inducción es absolutamente falsa. Por tanto, nunca nos veremos obligados a renunciar a una ley obtenida por vía inductiva, sino, como mucho, a afectarla con algún functor atenuativo de semi-asección. (Las precisiones que preceden se fundan en una teoría de los grados de verdad que el autor ha explicado en varias publicaciones anteriores; vid., en particular, [P:1], [P:3] [P:4].

En una discusión sobre el escepticismo, C. Fowler, [F:1], sostiene que el escepticismo no puede ser refutado, pero que ello no prueba que no tengamos conocimientos. El escéptico tendría razón si dijera que no sabemos si sabemos; no tiene razón si dice que no sabemos nada; saber no entrañaría, pues, saber que se sabe. Querer refutar el escepticismo conllevaría una petición de principio. Pero Fowler no prueba que la petición de principio sea lógicamente defectuosa. Por mi parte, prefiero la petición de principio antes que la renuncia a saber que se sabe. Pues, si Fowler tuviera razón, no sabríamos que sepamos nada en absoluto. Y entonces, si sabemos algo o no, es algo que ignoraríamos. Si Fowler tuviera razón, no sería posible ninguna teoría realista del conocimiento, toda vez que, no sólo nunca podríamos justificar o probar que sabemos, sino que no podríamos ni siquiera saberlo.

Pero la circularidad del razonamiento, necesaria para justificar nuestra afirmación de que sabemos, no lo es para saber que sabemos, ya que el conocimiento no necesita, para ser conocimiento, ser justificado. Como «*x* sabe que *p*» equivale estrictamente a «*x* cree que *p*, y es verdad que *p*», resulta de ahí que alguien sabe que sabe algo en la medida en que 1) cree que lo sabe; 2) lo sabe. Ahora bien, es lo mismo creer una cosa y creer saberla. Por tanto, quien sabe, sabe que sabe. Por consiguiente, un saber del saber es perfectamente posible sin justificación, y el escéptico no prueba ni siquiera que no sepamos que sabemos.

### **Necesidad de articular una criteriología coherencial**

De todos modos, queremos, no sólo saber, y saber que sabemos, sino saberlo de una manera justificada, para estar tan convencidos como sea posible de lo que sabemos, o sea para poseer el más alto grado de certeza que nos sea dado lograr a propósito de nuestro conocimiento. Ahora bien, si para saber que se sabe basta con saber, para saberlo de una manera justificada se necesitan pruebas. Para alcanzar este objetivo cabe proponer una estrategia coherencial. En ella ningún razonamiento será circular, pero una cadena de razonamientos podrá ser circular. Lo que constituye una verdadera petición de principio, en el mal sentido es un razonamiento circular pues un razonamiento circular no aumenta en absoluto el conocimiento ni la justificación: no se avanza nada, se queda uno exactamente en el mismo punto. En una

cadena circular de razonamientos —que no constituye una petición de principio, en el sentido peyorativo de la expresión—, se avanza, aunque ese avanzar nos haga volver al punto de partida. Lo que garantiza el conocimiento es el conocimiento mismo.

Como el conocimiento es un contacto con el objeto, como es la presencia real del objeto, en carne y hueso, en el sujeto que lo conoce, ese contacto inmediato es la mejor garantía que se pueda encontrar. ¿Quiere esto decir que toda justificación está de más y que la búsqueda de criterios adecuados de verdad debe ser abandonada? Todo lo contrario: puesto que el conocimiento es autocertificadorio, de él se desprenden ciertas notas o circunstancias en las que el objeto se deja aprehender (sería más exacto decir: en las que él ha aprehendido, o mejor: invadido el sujeto) y en las cuales, por consiguiente, se puede razonablemente esperar que otros conocimientos podrán ser adquiridos del mismo modo. Pero un conocimiento sólo se justifica por medio de otro conocimiento. El conocimiento como un todo contiene todas las instancias certificadoras a las que se puede y se debe acudir para justificar cualesquiera conocimientos.

Una objeción posible contra el procedimiento circular aquí sugerido consiste en decir que, aunque destierremos la circularidad en el interior de cada conocimiento, al autorizarse la circularidad de una cadena de razonamientos, esta actitud desemboca, en definitiva, en autorizar razonamientos circulares, toda vez que se puede transformar una cadena de razonamientos en un razonamiento único. Pero no es así. En efecto: del hecho de que se *pueda* concatenar una cadena de razonamientos hasta transformarla en un solo razonamiento, no se desprende que se *deba* hacerlo. Al revés, no debe hacerse. La objeción sería válida solamente si pudiera probar una premisa suplementaria: se debe hacer todo lo que se puede hacer. Pero una premisa tan poco razonable e implausible ciertamente no puede ser probada, e incluso el objetor daría marcha atrás ante ella.

En verdad, el error más común subyacente en los enfoques que rechazan la circularidad es el que consiste en creer que una creencia debe estar justificada para ser conocimiento; según ese error —y como ya lo hemos puesto de relieve más arriba—, una creencia que no esté *todavía* justificada no es saber, y, por tanto, lo que de ella se desprenda no estará tampoco justificado, y no será saber. Pero ya hemos rechazado esa concepción del saber como demasiado exigente.

Aspiramos a obtener una justificación epistémica tan fuerte como sea posible, no porque sin ella no tuviéramos conocimiento, sino porque aspiramos a un conocimiento *justificado*, lo menos fortuito y ocasional posible. (Pero —¡atención!— esto no quiere decir que la justificación sea un fin en sí; es únicamente el medio de acrecentar nuestra convicción de lo que sabemos, y de adquirir nuevos conocimientos).

Cuanto más se justifica un conocimiento, más se adquiere la conciencia de su certeza (y en mejores condiciones está uno de convencer a quienes ignoran el hecho que uno conoce). Pero la justificación de un conocimiento se hace siempre a partir de otros conocimientos: sólo el conocimiento justifica al conocimiento.

Un procedimiento válido de justificación alética sólo puede ser aplicable sobre la base de un sistema o cuerpo de creencias que constituye el trasfondo para una nueva creencia justificada. Querer establecer un criterio o norma de justificación que se aplicara en el vacío, sin el punto de partida de un cuerpo de creencias previamente dado, conduciría al fracaso total. En efecto: una postura semejante equivaldría a la duda universal de Descartes o una reducción o prescindencia criticista universal, las cuales, al querer limpiar el espíritu de inmundicias, evacúan también todas las condiciones de posibilidad del conocimiento y sólo desembocan en un estado de vaciedad mental o una «duda negativa» que no es ni siquiera una duda, sino una abstención de juicio generalizada.

Se plantea un problema: el sistema u horizonte de intelección en que uno se ubique, ya sea antes de ser ampliado por medio de la incorporación de nuevos enunciados, o después de esta ampliación, ¿estará justificado de algún modo? Si por un sistema se entiende la conjunción de todos los enunciados admitidos, entonces el sistema corre el riesgo de no poder ser explicitado, al menos si su lógica no es relevante y si el único modo de evitar la trivialidad —si es semánticamente cerrado— es la apertura sintáctica. Un partidario de una lógica no relevante y del cierre semántico hará bien en preconizar sistemas que —como las lenguas naturales— sean sintácticamente abiertos. Pero un sistema abierto no es enteramente explicitable; y también es inexplicitable la clase de todas las verdades de una teoría maximal formulada en un sistema abierto que comporte esquemas axiomáticos o teoremativos. (Una explicación de las nociones utilizadas en esta discusión puede encontrarse en [P:1], Lib. II).

Todo eso nos permite comprender por qué el sistema o el horizonte de intelección es forzosamente atemático, como lo sostienen los hermenéuticos E. Coreth [C:1] y H.G. Gadamer [G:3]. Así, el sistema, al no poder siquiera —normalmente— ser efectivamente explicitado, no podría ser justificado. Toda justificación es parcial y relativa. No le corresponde al sistema el justificarse o el deber ser justificado.

Le corresponde a cada enunciado que forma parte de él el ser justificado con relación al sistema. Una vez aclarado esto, se puede y se debe pedir que cada enunciado del sistema sea justificado. Esto no es alcanzable más que por medio de una circularidad en la marcha justificativa.

Si, por el contrario, entendemos por «sistema» un conjunto de enunciados, entonces sólo impropriamente se puede decir de un sistema que es (sentencialmente) verdadero, ya que lo que puede ser verdadero o falso es un enunciado, no un conjunto de enunciados; así pues, sólo impropriamente se puede decir que el sistema está justificado. Decir eso es decir que está justificada cada una de las fórmulas en él aseveradas.

Pero —se dirá—, si la justificación parte, forzosamente, de un cuerpo de creencias dado de antemano, todo criterio de verdad será forzosamente un criterio de elección entre fórmulas, nunca un criterio de elección entre cuerpos de creencias o sistemas.

Admito esa objeción; pero creo que no es tal objeción. En un sentido fuerte, no se puede proponer ningún criterio de elección entre sistemas alternativos, ni en lógica ni en nada, ya que todo criterio de elección es una norma de ampliación o revisión de un cuerpo dado de creencias o enunciados. Por tanto, cada criterio de elección tendrá un efecto diferente según el punto de partida en el que uno se sitúa, punto de partida que no se escoge, sino que es fruto de procesos cognoscitivos previos, efectuados por convicción (y no por una elección voluntaria) sobre la base de transfondos sistemáticos anteriormente dados.

### **¿Surge, en tal planteamiento, algún peligro de relativismo o escepticismo?**

Pero se podrá objetar, la última comprobación ¿no conduce a un relativismo o a un escepticismo? Veamos. El relativismo es la doctrina que nos dice que *toda* verdad es relativa, es decir: que una oración como «el enunciado «p» es verdadero» (o «es verdad que p») está mal formada, pues «ser verdadero» es un predicado diádico, o sea: un predicado que contiene dos huecos, uno de los cuales debe ser llenado por un enunciado (o, si se quiere, por el nombre de un estado de cosas) y el otro por un «punto de referencia», -cualquiera que sean los entes escogidos para ese papel.

Sin embargo, este esclarecimiento puede parecer todavía poco satisfactorio, ya que, del mismo modo que afirmar una conclusión como válida sobre la base de una clase de premisas

se reduce a afirmar la derivabilidad de la conclusión a partir de las premisas (y «es derivable» es sin ninguna duda un predicado diádico), esa construcción de una clase de enunciados aléticamente justificados sobre la base de un cuerpo de creencias se reduciría a definir —parcialmente— «aléticamente justificado sobre la base de», que es un predicado diádico.

La objeción muestra bien un punto importante de nuestro planteamiento, a saber: el tratamiento aquí sugerido del *criterio* de verdad es relativista; no se puede definir un criterio absoluto de verdad; todo criterio de verdad es relativo. La clase de los enunciados aléticamente justificados es definible únicamente como predicado diádico, a menos (hay que insistir) que se suponga dado un sistema verdadero; entonces la relativización puede desaparecer (al igual que ser una conclusión derivable de la clase de premisas que  $p$  es un predicado monádico si se afirma una clase de premisas  $p$  como verdadera).

Pero ese relativismo es solamente un relativismo criterial; lo que aquí se propone es una relativización, no de la verdad, sino de la justificación alética, lo cual es muy distinto. Además, esta relativización cesa cuando las premisas son verdaderas y se sabe que lo son (o sea: cuando está uno convencido de que lo son) pues lo que se necesita para que un enunciado sea aléticamente justificado de un modo no relativizado con respecto a una clase de premisas, es no que esas premisas sean justificadas, sino que sean verdaderas y que se sepa que lo son.

Pasemos a la segunda sospecha: la de escepticismo. Si no podemos tener ningún criterio absoluto de verdad, si todo criterio de verdad es relativo a un cuerpo de creencias dado, ¿no estamos irremediabilmente condenados a ignorar qué sea lo real? ¡De ningún modo!, ya que eso sería aceptar que un cuerpo de creencias dado no puede ser sabido más que una vez que ha sido justificado. Pero, justamente, cabe la posibilidad de que, aunque sea quizá por casualidad, un cuerpo de creencias resulte ser verdadero y ser considerado por uno mismo como verdadero; pero ser conocido o sabido por alguien no es más que eso: ser verdadero y ser creído por ese alguien. Ciertamente, si sólo se acepta como conocidas las creencias justificadas; y si, además, se afirma que quien no sabe que sabe no sabe —cosa que parece casi incontrovertible—, entonces —pero sólo entonces— el planteamiento es escéptico, en el sentido de que habría que concluir que podríamos tener creencias verdaderas, -pero no «conocimientos», en ese sentido reforzado.

### Una breve conclusión

La trama de las consideraciones que preceden nos lleva a postular una criteriología coherencial. No se trata de un criterio coherencial de verdad: lo que se afirma no es que la coherencia (interna) sea un criterio de verdad. (Más exactamente, esa criteriología podría y hasta debería contener una regla de obligatoriedad justificacional, que impusiera, de hecho, a todo sistema la necesidad de una coherencia concebida como la posibilidad de presentar un sistema sobre varias bases alternativas; pero ni siquiera esto constituiría un criterio coherencial de verdad, propiamente dicho). Lo que habría que postular sería, más bien, que hay una pluralidad de criterios de verdad —no necesariamente coincidentes— en las diferentes ramas del saber, pero que pueden estar vinculados entre sí por medio de una justificación recíproca.

En conclusión: un cuerpo de creencias verdaderas es un cuerpo de conocimientos; cada persona tiene derecho a pensar, mientras nada indique lo contrario, que sus propias creencias son verdaderas (y ¿cómo podría alguien proceder de otro modo?); sobre la base de un horizonte de intelección o cuerpo de creencias dado, empleando reglas de justificación alética —justificadas ellas mismas en virtud de ese mismo cuerpo de creencias— se puede proceder a justificar aléticamente *nuevas* creencias, sin que, para que esas nuevas creencias estén justificadas, sea en modo alguno menester el haber justificado previamente las creencias que

conformaban el horizonte de intelección del que se ha partido. Por consiguiente, cada persona está justificada al juzgar que son conocimientos las conclusiones obtenidas por ella mediante el procedimiento que, sucintamente, se acaba de esbozar.

### Bibliografía

- [A:1] Leo Apostel, *Matière et forme — II Introduction á une épistémologie réaliste*. Gante: Ediciones «Communication and Cognition», 1974.
- [C:1] Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*. Friburgo de Brisgovia: Verlag Herder K.G., 1969. (Hay trad. castellana).
- [D:1] George Dicker, «Is There a Problem about Perception and Knowledge?», *American Philosophical Quarterly*, 15/3 (Jul. 1978), pp. 165 ss.
- [E:1] G. Engelbretsen, «Epistemic Logic and Mere Belief», *Logique et Analyse*, vol 16, No 63-4, sept—dic. 1973, pp. 375-8.
- [F:1] Corbin Fowler, «Kekes and Johnson on Rationality», *The Philosophical Quarterly* 28/112 (Jul. 1978), pp. 259ss.
- [G:1] Alvin I. Goldman, «Epistemics: The Regulative Theory of Cognition», *The Journal of Philosophy* 75/10 (oct. 1978), pp. 509ss.
- [G:2] Edmund L. Gettier, «Is Justified True Belief Knowledge?», *ap.* [G:4], pp. 144 ss. (Inicialmente publicado en *Analysis* XXIII/6, N° 95, jun. 1963, pp. 121-3).
- [G:3] Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*. (Trad del alemán por Etienne Sacre, revisada por P. Ricoeur). Paris: Seuil, 1973.
- [G:4] A Phillips Griffiths, *Knowledge and Belief*. Oxford U.P., 1967.
- [E:1] Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief*. Ithaca y Londres: Cornell U.P. 1969 (4ª ed.).
- [H:2] Gilbert H. Harman, «Knowledge, Reasons, and Causes», *The Journal of Philosophy* 67/21 (nov. 5, 1970), pp. 841 ss.
- [E:3] Gilbert H. Harman, *Thought*. Princeton (New Jersey): Princeton U.P., 1973.
- [L:1] Catherine Lowy, «Gettier's Notion of Justification», *Mind* 87/345, (en 1978), pp. 105 ss.
- [L:2] Keith Lehrer, *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- [M:1] Norman Malcolm, «Knowledge and Belief», *ap.* [G:4], pp. 69ss.
- [O:1] Douglas Odegard, «A Knower's Evidence», *American Philosophical Quarterly* 15/2 (en 1978), pp. 333ss.
- [P:1] Lorenzo Peña, *Contradiction et vérité — Étude sur les fondements et la portée épistémologique d'une logique contradictoire*. Lieja: Université de l'État, enero de 1979.
- [P:2] Lorenzo Peña, *Hay clases — Estudio sobre Abelardo y el realismo colectivista*. Quito: Departamento de Filosofía de la PUCE, marzo de 1980 (mimeografiado).
- [P:3] Lorenzo Peña, «The Philosophical Relevance of a Contradictorial System of Logic: Ap», *Proceedings of the Tenth International Symposium on Multiple-Valued Logic*. Evanston (Illinois): junio de 1980.



- [P:4] Lorenzo Peña, *Formalización y lógica dialéctica*. Quito: EDUC, 1980.
- [P:5] H.A. Prichard, «Knowing and Believing», ap. [G:4], pp. 41ss.
- [Q:1] Willard Van Orman Quine, «Epistemology Naturalized», in *Ontological Relativity and Other Essays*. Nueva York: Columbia U.P., 1969. (Hay trad. castellana).
- [R:1] Nicholas Rescher, *The Coherence Theory of Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- [S:1] Marshall Swain, «Reasons, Causes, and Knowledge», *The Journal of Philosophy* 75/5 (mayo 1978), pp. 229ss.
- [S:2] Wilfrid Sellars, «Some Problems about Belief», ap. *Words and Objects*, ed. por D. Davidson & J. Hintikka. Dordrecht: Reidel, 1969.
- [T:1] Manley Thompson, «Who Knows?», *The Journal of Philosophy* 67/21 (nov. 5, 1970), pp. 856ss.
- [U:1] Peter Unger, «An Analysis of Factual Knowledge», *The Journal of Philosophy* 65/6 (1968), pp. 157-70.
- [V:1] Eugene Valberg, «On an Ambiguity in «Why Do You Think that...» Questions», *The Philosophical Quarterly* 27/109 (oct. 1977), pp. 325 SS.
- [V:2] Enrique Villanueva, Reseña de *Essays on Knowledge and Justification*, ed. por G.S. Pappas & M. Swain, *Crítica* vol X, N° 29, ag. 1978, pp. 140 ss.
- [W:1] Michael Williams, «Inference, Justification, and the Analysis of Knowledge», *The Journal of Philosophy* 75/5 (mayo 1978), pp. 249ss.
- [W:2] A. D. Woozley, «Knowing and Not Knowing», ap. [G:4], pp. 82ss.