

SOBRE LA DEFINICIÓN DEL CONOCIMIENTO *

Anthony Quinton
New College, Oxford

1. *El conocimiento implica creencia verdadera*

HASTA HACE POCO la definición más estimada del conocimiento, o de un modo más exacto, del conocimiento de que algo es el caso, el conocimiento proposicional, ha sido entendida como la de creencia justificada verdadera. El intento de dar cuenta de la noción de justificación aquí involucrada, se ha visto asediado por persistentes dificultades. Este será el tema principal de este artículo, pero trataré sucintamente primero los otros dos elementos de la definición. Debo detenerme antes un poco para defender la aseveración más modesta de que si, A conoce que p, entonces se sigue que p es verdadera y que A cree que p. Que esta definición es correcta está ampliamente aceptado sin duda alguna, mientras que su inversa, el que la creencia verdadera implique conocimiento, es rechazado casi universalmente. El argumento del *Teeteto* de Platón de que se debe añadir una tercera condición a las de verdad y creencia para lograr una condición lógicamente suficiente de conocimiento, parece irresistible.

2. *Un sofisma sobre el conocimiento, la verdad y la necesidad*

Se ha dicho alguna vez (por ejemplo, por Danto en su *Analytical Philosophy of Knowledge*) que la proposición de

* Comunicación presentada por el autor en mayo de 1972 en el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia.

que la verdad de p se sigue del hecho de que alguien conoce que p , sugiere la extracción de la errónea conclusión de que sólo se pueden conocer las verdades necesarias. Pues se podría formular la proposición en el sentido de que es necesario que si p es conocida, p es verdadera, o de otro modo, en el sentido de que si p es conocida entonces p es verdadera necesariamente. Sin duda esta segunda formulación está muy cercana verbalmente a la tesis tan racionalista de que si p es conocida entonces p es necesariamente verdadera; en otras palabras, que sólo las verdades necesarias son objetos posibles del conocimiento proposicional.

Sin embargo, las dos formulaciones verbalmente similares son diferentes en significado y la primera no presta apoyo a la segunda. Aun cuando errónea la tesis de que sólo las verdades necesarias son los únicos objetos del conocimiento, el hecho no aporta ningún descrédito a la proposición original de que el conocimiento implica la verdad de lo que es conocido; puesto que esta proposición no se sigue de aquélla, la falsedad de aquélla no implica su falsedad.

En realidad dudo mucho de que esta confusión verbal haya apoyado en algo al racionalismo. Lo que llevó a Platón y a otros racionalistas a conceder una dignidad especial a las verdades necesarias fue más bien su demostrabilidad, el hecho de que un gran número de ellas puedan ser establecidas de un modo especialmente concluyente y convincente. Tenemos aquí, a lo sumo, los materiales para un argumento inválido contra la postura de que sólo lo que es verdadero puede ser conocido; no conozco ningún otro argumento en contra de ella.

3. *Si creo, no conozco*

Existen sin embargo algunos argumentos más serios contra la tesis de que el conocimiento implica creencia. Mencionaré tres de ellos. El primero trata de que si se dice: "creo que él está de vacaciones" se implica que no se sabe que él está de vacaciones. Pero si "yo creo" implica "yo no sé" entonces por contraposición, "yo sé" debe implicar "yo no creo". La contestación a esto es que la implicación de

“yo no sé” por “yo creo” no es una implicación lógica, sino conversacional. En otras palabras; no es el enunciado “creo que p” el que implica que “no sé que p”, sino que lo implica *el hecho de que yo diga que creo que p*. Es razonable por parte del oyente inferir, del hecho de que yo diga “no creo que p”, que no creo que p, puesto que si lo supiera, o pensase que lo sé, diría simplemente “p” o quizás “sé que p”. Si un hombre fuma cuarenta cigarrillos al día, se sigue lógicamente que fuma veinte cigarrillos al día. Pero si como contestación a la pregunta “¿Cuántos cigarrillos fuma usted al día?” respondiera “Veinte”, se diría de él con justeza que ha engañado al interrogador. Él no ha mentado estrictamente. Al decir que que fuma veinte cigarrillos no ha dicho nada falso. Pero en estas circunstancias ha llevado al interrogador a formarse una falsa creencia, ya que éste habrá podido colegir que aquél no fuma *más que veinte* cigarrillos al día.

Como veremos más adelante, la confusión de la implicación lógica con la conversacional podrá tener efectos más interesantes que el de suscitar la duda sobre la implicación lógica de la creencia por el conocimiento. Por ejemplo, si pregunto a determinado individuo “¿Cuál era su motivo para ser cortés con aquella persona?”, la presunción aquí es que sospecho en él algún motivo inconfesable para serlo; quizás el deseo de distraer la atención de la persona mientras le vacían el bolsillo. Pero si el individuo en cuestión se estaba comportando, simplemente porque lo tenía por costumbre, cortesmente, no se puede inferir tampoco que su cortesía era completamente inmotivada. Este caso es muy similar al que consideraré más adelante de la causación de la creencia. La presunción conversacional usualmente involucrada en toda indagación de las causas de la creencia de una persona es que la creencia en cuestión es falsa. Pero ello no quiere decir que las creencias verdaderas sean incausadas.

4. *Aserciones verdaderas sin creencia*

Otro caso aparente de conocimiento sin creencia es aquél en el que una persona enuncia sin reserva, pero irreflexiva-

mente una ingente cantidad de enunciados verdaderos y aunque él las supone meras adivinanzas, disponemos de una buena explicación de su capacidad de afirmarlos. Supongamos que yo me sabía en algún tiempo la cronología de los emperadores romanos de la familia Julio-Claudia. Muchos años más tarde, y no habiendo pensado en ello en el interregno, se me pregunta cuándo llegaron a ser emperadores Augusto, Tiberio, Calígula, etc..., y doy todas las respuestas correctas. Al hacer esto, yo bien puedo pensar que sólo estoy tratando de adivinarlas, cuando, valga la expresión, estoy diciendo lo primero que me viene a la cabeza. Sin embargo, mi hermano mayor me recuerda ahora los esfuerzos que dediqué, hace años, a aprender la historia de Roma. Esto seguramente tenderá a confirmar lo que la consistente corrección de mis respuestas ha llevado a sospechar a todo el mundo; que yo *realmente sabía* la cronología de los emperadores de la dinastía Julio-Claudia.

Cabría la posibilidad de descartar este caso como contraejemplo de la implicación lógica de la creencia por el conocimiento, invocando para ello el principio de Moore: cuando un filósofo dice que algo es *realmente* de tal y tal modo, lo que quiere decir es que no es realmente de tal y tal modo. En la medida en que es correcto este principio, no se puede aplicar a este caso. No se necesita ser filósofo para concluir que yo realmente me sabía la cronología de los emperadores.

Un camino más prometedor es el adoptado por Armstrong, quien señala que aunque es imposible creer que p al mismo tiempo que no se cree que p , *es posible* creer que p que no p , a un tiempo. Cuando digo, en este caso, "Tiberio fue nombrado emperador el 14 d. C." creo conscientemente que no es así, pues considero que estoy tratando de adivinar y el conjunto de fechas posibles es tan grande que la probabilidad de escoger al azar la correcta es muy exigua. Pero Armstrong sugiere que puede ser que inconscientemente yo crea que Tiberio fue hecho emperador el 14 d. C.

Esto parece a primera vista una maniobra hartamente gratuita, pero creo que debemos decir algo en favor de ella. Después de todo aunque la facilidad de emitir una oración, que se

piensa que significa que Tiberio se coronó emperador el 14 d. C., no es lo mismo que creer que Tiberio llegó al trono en el 14 d. C., una manifestación de tal capacidad es al menos una expresión natural y primaria de tal creencia. Si esto hace que el caso en cuestión sea un ejemplo débil de creencia no parece irrazonable, pues, decir, por el espíritu del principio de Moore, que es también un ejemplo débil de conocimiento.

5. *Auto-engaño*

Acerca del tercer argumento contra la implicación de la creencia por el conocimiento no haré sino mención, puesto que es algo de lo que hablará David Pears: * se refiere al auto-engaño. Por ejemplo: se le ha dicho a una mujer, con una ingente cantidad de detalles y por personas de confianza y en sus cabales, que su hijo ha muerto en un accidente de coche, y no obstante, ella no puede creer que haya muerto. La cuestión es quizás: ¿Sabe ella realmente, en estas circunstancias epistémicas tan favorables, que está muerto? La opinión de que ella cree inconscientemente que el muchacho está muerto puede, con todo, parecer más atractiva en este caso que la del desidioso historiador de Roma.

6. *Creencia y certidumbre*

Se plantea la cuestión, incluso cuando el conocimiento implica lógicamente creencia, de la intensidad de la creencia implicada, puesto que creencia es algo que varía en grado. Si yo conozco que p : ¿Se sigue que tengo la certeza, que estoy completamente seguro de que p ? Ayer define "A conoce que p " como significando lo mismo que " p es verdadera, A está seguro de que p y A tiene el derecho de estar seguro de que p ".

Contra esta fuerte exigencia de completa convicción o certeza subjetiva debemos citar el caso del "examinando inseguro", que es una versión menos extrema del ejemplo susodicho sobre el recuerdo de la cronología de los empera-

* D. Pears, "Self-Knowledge and Self-Deception", comunicación presentada en Valencia en la misma fecha.

dores romanos. Si un estudiante, después de haberse preparado concienzudamente para un examen, contesta a las preguntas —según reza la expresión— “lo mejor que cree”, puede estar seguro de que sus respuestas sean correctas sin estar, por ello, completamente seguro de ninguna de ellas. Pero si él las contesta todas bien, diremos seguramente que se sabía las respuestas.

Hay una explicación posible para la concepción de que el conocimiento implica plena convicción. Es aquella según la cual no debería *decirse*, hablando con cautela, “conozco que p” a menos que sepa cierto que p, a menos que esté seguro de ello. Pero otros podrían decir de mí, como en el caso del examinando, que sé donde no decir tal cosa, porque no creo saberla. Si es éste el caso, me es pues posible conocer sin conocer que conozco. Aquí nos encontramos de nuevo con un caso de implicación, por supuesto, conversacional, que podría llevar, si la tomáramos como implicación lógica, a la conclusión de que el conocimiento implica plena convicción.

7. *Platón y la tercera condición*

Volvamos ahora a nuestro tema principal. Supongamos que el conocimiento implica creencia verdadera: ¿Implica la creencia conocimiento verdadero? ¿O se necesita alguna otra condición? El argumento platónico de que la creencia verdadera no es suficiente como conocimiento, suscitó, como se recordará, el caso de un abogado ante un tribunal, que convence al jurado, de racionalidad imperfecta normalmente, por medio de razonamientos inválidos, por manifiestas apelaciones al prejuicio y a las emociones y con dudosas evidencias, de que su cliente, inocente realmente, también lo es de hecho. Al conseguir esto, él hace creer a los miembros del jurado algo que es verdadero, pero no les proporciona, afirma plausiblemente Platón, conocimiento.

Se podría generalizar el caso a que: cualquier creencia verdadera que se llegue a obtener por un procedimiento que no garantice o al menos que no haga muy probable la formación de creencias verdaderas, no es un elemento de conocimiento. Bernard Williams ha caracterizado negativamente

esta tercera condición: se sabe que algo es tal cosa, si su creencia verdadera acerca de ello no es un accidente. El ejemplo debido a Armstrong, de un apostador optimista, ilustra el punto muy claramente. Este apostador siempre cree que el caballo cuyo nombre choca a su fantasía va a ganar. Naturalmente no gana normalmente, pero de cuándo en cuándo sí. ¿Diremos entonces, al final de una de esas pocas carreras en las que se ha cumplido su vaticinio, que él sabía, antes de las carreras, que el caballo por él elegido iba a ganar? No deberíamos atrevernos a decirlo aun animados por el hecho de que dijera sin duda mientras salta de alegría: "¡Sabía que iba a ganar!".

8. *Justificación*

Lo que hasta el presente ha sido más estimado como tercera de las condiciones es que, para que alguien conozca, su creencia verdadera debe ser justificada; debe tener una buena razón o una evidencia adecuada para creerla. Esta exigencia ha sido considerada, desde el primer momento y para todo caso, como de carácter inferencial. Para decirlo más vagamente: debe haber algún otro elemento de conocimiento que apoye cumplidamente la creencia justificada en cuestión.

Esta idea necesita de una más cuidada elaboración. En primer lugar, el elemento de tal conocimiento debe ser una porción del conocimiento de esta persona. Incluso si un tal A, sabe que la cabeza de un tal B ha sido cercenada, esto no justificará la creencia de un C de que B está muerto si C no conoce el hecho. La justificación, por tanto, debe ser algo que el creedor debe ya conocer. En segundo lugar el elemento de conocimiento justificador debe ser algún tipo de razón concluyente para aceptar como verdadera la creencia a la que apoya. Tenemos que indagar si la relación en la que un enunciado justifica adecuadamente a otro, es solamente la de implicación lógica o bien si un apoyo no-lógico puede serle concluyente.

Pero, en tercer lugar, no es suficiente que la justificación aducida sea de hecho una razón concluyente para que sea asumida la creencia; el creedor, para conocer que lo que él

creo es verdadero, debe conocer que el fundamento justificativo es razón concluyente y que es verdadero. A la luz de alguna ley lógica muy compleja, con la que no estoy familiarizado, puede ser verdadero que algunos elementos de conocimiento que yo poseo, bastante triviales u obvios, sean razones concluyentes para alguna proposición muy compleja. Pero si yo no sé que la ley o principio conector es válido, no sabré que la proposición que puede derivarse con su ayuda, a partir de cosas que conozco, es verdadera.

Hay todavía una exigencia más. Consideremos un sistema axiomático de geometría, complejo y riguroso. Yo quizás pueda conocer la verdad de sus axiomas y conocer que los principios lógicos por los que se derivan sus teoremas son válidos. Pero si la cadena de inferencias es muy larga, si los principios lógicos simples han de ser invocados repetidamente, no se podrá decir que conozca las verdades de los teoremas complicados que se deriven en la última parte de la tarea; para conocer estos últimos no sólo tengo que saber que los principios son válidos, sino que debo percatarme también de que ellos conectan mis datos supuestamente justificativos con lo que de hecho se sigue de ellos. Después de haber establecido una tercera condición aproximadamente de esta índole, Platón cayó en la cuenta de que no podía ofrecer una definición general adecuada de conocimiento. La razón es que ésta es un regreso vicioso. Para conocer que "p, debe haber otro enunciado tal q", que dé una justificación adecuada a "p" y que sea conocido por mí como verdadero. Llamaré a éste el regreso de premisas. Sin embargo hay todavía otro tipo de regreso, pues además que conocer que "q", debo también saber que es también una buena o adecuada condición para "p"; en otras palabras, debo saber que el enunciado condicional "si "p" entonces "q" " es verdadero. Llamaré a éste el regreso de los principios.

9. *El regreso de los principios*

Consideraremos primeramente el regreso de los principios que, según creo, puede determinarse más fácilmente que el regreso de premisas. Este surge porque si se puede conocer ahora que una cosa es tal sólo si la creencia verdadera en

ello está justificada, se debe conocer también que el principio en virtud del cual su supuesto justificativo lo justifica, es verdadero. Entre estos principios sin duda se incluirán los principios más elementales de la lógica. (No será necesario incluir principios más complejos, ya que, para decirlo con brevedad y doctrinalmente, estos pueden ser añadidos, y con estos propósitos debería hacerse, a las otras premisas, a modo de premisas adicionales necesariamente verdadera, de las que poderse derivar la conclusión deseada mediante los principios del tipo más simple. La historia de Aquiles y la Tortuga, debida a Lewis Carrol, muestra que debe haber un límite a esta transformación de reglas de inferencia en premisas. Pero en lo que concierne a la deducción humana y no a la mecánica, parece como más realista tratar a todos los principios, excepto los principios lógicos más intuitivos de este modo.)

La manera más ilustrativa, según creo, de mostrar que el regreso de los principios no es vicioso es el hacer ver que el conocimiento que necesitamos para obtener los principios más simples no es realmente un "saber que" o conocimiento proposicional. Saber por ejemplo que "q" se sigue de "p" juntamente con "si p entonces q", no es "prima facie" saber la verdad del condicional necesario: ("p y si p entonces q" sólo si q". El conocimiento del *modus ponens* es ante todo "saber cómo" o con mejores términos, conocimiento práctico. Si yo conozco el significado de la palabra "si" (condicional), esto es, si yo sé cómo usar la palabra "si", tendré la práctica o el hábito de afirmar, o estar dispuesto a, siempre que acepto juntamente "p" y "q" y "p entonces q", afirmar "q". Como decía Locke "Dios no hizo simplemente bípedo al hombre para dejar que Aristóteles lo hiciera racional". Las leyes lógicas se dominan primariamente en sus aplicaciones como guías de inferencia. Sólo por medio de la reflexión sobre las prácticas inferenciales se pueden extraer reglas explícitas (de la forma: a partir de "p" y si "p" entonces "q", inferir "q") y luego por una artificiosidad posterior, como condicionales necesarias. No es sino allegándonos a estas prácticas, que se pueden formular de estos dos modos, como exhibimos nuestra comprensión de las palabras lógicas.

Existe otro modo de parar este regreso de los principios, pero, en mi opinión, es menos atractivo. Se podría decir que mientras que algunas leyes lógicas son conocidas por inferencia y justificadas por deducción desde unas leyes lógicas más primordiales, hay leyes lógicas intuitivas últimas que son auto-evidentes y no dependen en absoluto de la inferencia para su justificación. Este proceder tiene la desventaja de terminar en un misterio inexplicado: el de la verdad auto-evidente de los axiomas lógicos. Para disiparlo debemos seguir hasta mostrar que para razonar de acuerdo con tales principios últimos, está el criterio de la comprensión de los términos lógicos básicos. Pero esto sencillamente nos retrotrae, por una ruta bastante sinuosa, al punto alcanzado por el otro método de parar el regreso.

10. *¿Existen razones concluyentes no-lógicas?*

Hasta aquí he tratado de principios del tipo estrictamente deductivo. Sin duda la mayoría de las inferencias pueden ser formuladas de una forma estrictamente deductiva. Pero aunque sean deductivas, deben contener, para que sean de algún interés para nosotros y no ser trivialmente explicativas, alguna premisa general, al menos, que no sea necesariamente verdadera. (Si ésta es necesariamente verdadera y si se la omite, la inferencia es desde luego verdadera; aunque esto haría a la inferencia quizás bastante menos intuitiva). Si tal inferencia tiene que justificar a su conclusión como conocida y no como más o menos confirmada, todas sus premisas, incluida su premisa más general, deben ser conocidas. De aquí se sigue que para que el conocimiento inferencial nos sea interesante, deben conocerse alguna de sus premisas generales contingentes. Pero si se conocen, como razonable parece, todas esas proposiciones contingentes, si lo son inferencialmente, se sigue que algunas inferencias no deductivas deben justificar concluyentemente sus resultados. En otras palabras, para que haya conocimiento substancial por inferencia, debe ser concluyente alguna generalización inductiva. Creo que esta perspectiva es correcta, pero no es ésta

la ocasión para extendernos en este punto. Por el momento tengo que dejarlo en forma hipotética.

11. *El regreso de las premisas*

El regreso de los principios indica que no se puede conocer que algo es el caso, por inferencia, a menos que se conozca que el principio utilizado en la inferencia es válido. El carácter vicioso de este regreso se elimina mostrando que el conocimiento de los principios presupuesto no es primariamente un saber-qué sino saber-cómo; no es conocer proposicional, sino conocer práctico. Sin embargo las inferencias necesitan, además de estos principios, premisas a las que aplicarlos. Estas no pueden ser transformadas en otra cosa que en proposiciones. Por tanto podemos concluir que para que haya conocimiento inferencial, tiene que haber también conocimiento no-inferencial. Aplicando esto a la concepción de que la tercera condición de conocimiento, por encima de la verdad y la creencia, es la justificación, significa que debe haber alguna especie no-inferencial de justificación.

12. *Auto-evidencia e incorregibilidad*

Estas proposiciones terminales deben ser evidentes por ellas mismas, puesto que no podemos derivar su evidencia de otras proposiciones que nos sean también conocidas. Con palabras de sabor tradicional; deben ser auto-evidentes. A la idea de que algunas creencias son auto-evidentes se objeta comúnmente que no está claro como distinguir la auto-evidencia de la convicción subjetiva. Sin embargo en lo que dije sobre los axiomas lógicos hay material para un concepto objetivo de auto-evidencia. La verdad de la ley de contradicción, o digamos, de la ley de separación, es autoevidente en el sentido de que el reconocimiento de su verdad es una condición necesaria de su comprensión, en especial de comprender las palabras lógicas que ocurren esencialmente en ella, "no" y "si" respectivamente. Se puede considerar a la persona que afirma lo que verbalmente son contradicciones o que rechaza una y otra vez las conclusiones de lo que son

verbalmente inferencias por *modus ponens*, como que no se atiene al sentido usual de las palabras "no" y "si". No se puede creer o dudar estos axiomas lógicos a menos que se entiendan, y no se pueden entender a menos que se reconozca que son verdaderos. Por tanto no ha lugar para la duda sobre ellos ni para cualquier otra cosa que no sea la completa convicción.

Aunque esto sirve para vindicar la idea de hay algunas verdades lógicas objetivamente auto-evidentes, deja abierta la cuestión de las verdades empíricas que pueden ser conocidas sin la inferencia. Lo que se propone en estos casos es que hay algunas creencias empíricas que son incorregibles, en el sentido de que se sigue que son verdaderas del hecho de que se creen ser verdaderas. Los ejemplos más persuasivos de las creencias supuestamente incorregibles sobre cuestiones de hecho, son los informes de la experiencia inmediata, cuyos verbos están en tiempo presente y su sujeto en la 1.^a persona del singular.

"Tengo un dolor" es el ejemplo más simple. Aunque se puede decir que uno "tiene un dolor" cuando no lo tiene y aunque se puede pensar que se tiene un dolor aun cuando no se tiene nada físicamente descompuesto en uno, se sostiene, que no se puede pensar que se tiene un dolor, a menos que se tenga.

13. *Dos argumentos contra la incorregibilidad*

Hay principalmente dos vías por las que se puede poner en cuestión la teoría de que hay creencias incorregibles sobre las que fundar todo conocimiento inferencial. En la primera y más general se arguye que esas creencias pueden ser creídas aunque sean falsas, puesto que esto se sigue tanto de la naturaleza de las proposiciones empíricas en general como de las proposiciones empíricas del tipo relevante. Toda proposición empírica involucra la aplicación de algún término predicativo, general, y clasificatorio de alguna cosa. Pero tal aplicación es una habilidad adquirida, es asunto de vincular cierta palabra o idea con alguna cosa, y tal habilidad puede ser imperfecta, alguna ejercitación particular de ella puede fallar.

Tal fallo en la aplicación de una regla debe ser tomado como distinto de la aplicación constantemente descaminada de la palabra en cuestión, lo cual constituiría simplemente la adopción de otra regla distinta por parte del parlante.

Con relación al tipo particular de proposición que se aduce ser incorregible, se arguye que su formulación lleva tiempo realizarla. Las pasajeras experiencias de las que informan son cosa pasada cuando llegan a ser formuladas verbalmente, y, por tanto se involucra aquí un ejercicio de la memoria y ésta es notoriamente falible. Por consiguiente cualquier informe de experiencia es tan falible como la memoria sobre la que debe basarse.

El segundo argumento no impugna la afirmación de que los informes retrospectivos de experiencia inmediata sean infalibles, pero sí que niega que sean suficientes para suministrar premisas justificadoras de las que pueda inferirse creencias empíricas corregibles.

Otra manera de construir el argumento es decir que no nos son obtenibles las creencias supuestamente incorregibles. Por ejemplo cuando yo me formo la creencia de que hay un árbol frente a mí, yo no tengo realmente la creencia de que hay una mancha en forma de árbol en medio de mi campo visual, que es a lo que equivale, según la teoría de los datos de los sentidos, la creencia supuestamente incorregible de que parece haber un árbol frente a mí. Esto se confirma con los hechos de que (a), mientras yo no puedo recordar los recientes contenidos de mi campo visual, puedo recordar los objetos físicos que he visto, o pienso haber visto, y (b), que las creencias perceptivas sobre cosas físicas no nos parecen ser, en general, el producto de ningún tipo de inferencia.

Otra línea de argumentación llama la atención sobre la dificultad de mostrar que las proposiciones sobre la experiencia inmediata, incluso aunque fueran obtenibles, justifiquen en realidad creencias sobre objetos comunes. Una cuestión adicional sobre la memoria incide aquí. Cualquier intento de justificación de una creencia corregible sobre un objeto físico mediante informes de experiencia inmediata debe permitir que un conjunto bastante numeroso de infor-

mes nos sean obtenibles, para justificar, y no meramente para indicar, la creencia sobre un objeto físico. Pero tal síntesis Kantiana de informes tendría que llevarnos tiempo y por tanto sería sujeto paciente de los caprichos de la obtención.

14. *Fiabilidad*

A la vista de estas dificultades se ha buscado un criterio de justificación de elementos de conocimiento no inferencial que sea externo al carácter intrínseco de la proposición creída. Como muchas otras brillantes ideas, la teoría de que una creencia verdadera puede ser justificada no inferencialmente por alguna relación entre el estado de creencia y las circunstancias en las que se ha formado se debe a Ramsey.

Una versión de tal consideración externa de la justificación del conocimiento no inferencial se centra en el creedor y sostiene que un hombre está justificado en mantener una creencia no-inferencial en la medida en que es fiable en diversos asuntos; en otras palabras, en la medida en que las creencias no-inferenciales por él formadas sobre un asunto de este tipo y en circunstancias como éstas, resultan ser verdaderas. Lo entiendo como algo parecido a lo que David Pears tiene en mente cuando sugiere que lo que constituye la justificación de una creencia no-inferencial son las "credenciales" del creedor.

Esto parece una propuesta empírica razonable. Hay muchas creencias que afirmamos ser elementos de conocimiento no porque consideramos las razones que los creedores nos ofrecen de ellas, ya que quizás sean incapaces de ofrecer siquiera alguna, sino por referencia a la anterior actuación del creedor con respecto a asuntos similares y en circunstancias parejas. Creen ambos, A y B, que el hombre que sale ahora mismo de la casa que está a doscientos metros es C. Si A tiene buena vista (es decir, normalmente acierta en esta serie de cosas) admitiré que él sabía que se trataba de C, mientras que si B es corto de vista, pensaré de su creencia que es una adivinanza afortunada, o a lo sumo una conjetura razonable. Por el contrario, si A y B creen que la luz del comedor estaba apagada cuando partimos, el hecho de que A se equivoque algunas veces en esta suerte de cosas, caso

que no se da nunca con B, me llevará a pensar en un dictamen opuesto.

Ahora bien, esta teoría tal como está, es bastante prometedora, pero nos parece incompleta. Es posible que en todos esos casos en que un creedor se ha formado, sobre un asunto dado, en determinadas circunstancias, una creencia verdadera, que no haya conexión alguna entre el estado de cosas que él cree obtener y su creencia. Sólo concluiremos que su creencia es conocimiento si ese estado de cosas es una parte esencial de la causa de que él crea lo que cree. Que ésta es parte de la causa es desde luego, y con mucho, la explicación más verosímil de su fiabilidad, de su consistente éxito en asuntos de esta clase. Pero el éxito lo podrá haber logrado sin ella. Sería natural, de un modo más o menos humeano, el concluir del caso de que él es considerablemente fiable sobre tales hechos, que los hechos causan sus creencias y que las circunstancias normales en las que es digno de confianza (que esté sobrio, que sea de día, que el objeto no esté más allá de determinada distancia, etc.) juegan la parte de condiciones permanentes que la soportan.

15. *Una teoría causal del conocimiento*

Sugiero, pues, que la presentación más aceptable de la tercera condición, la justificación, es la causal. Como Goldman la formulara (A Causal Theory of Knowing, *Journal of Philosophy*, 1967): A conoce que "p" si y sólo si la creencia de A de que p, está conectada causalmente de un modo apropiado con el hecho de que p. Esto por supuesto no es más que una reformulación positiva de la exigencia de Williams de que para que A conozca que "p", su creencia verdadera de que p, no debe ser un accidente.

La referencia a conexiones causales apropiadas está recabada aquí para excluir casos como el siguiente: supongamos que B tiene vista defectuosa y quiere engañar a A. A le pregunta a B quién salió de la casa. De hecho salió C, pero B lo tomó por D y queriendo engañar a A dice que salió G. Por causa de un autobús que pasaba en ese momento, A malentiende a B y cree que éste había dicho C y por tanto

llega a creer, con verdad, que C es quien salió. Ahora bien si, para B, la única persona suficientemente similar a C, como para que B la confunda con C es D, entonces el hecho de que C saliera es un requisito causal para la falsa creencia de B. Y si B siempre piensa en G cuando cree que piensa en D entonces el hecho de que C saliera, es un requisito causal para que él dijera que G salió. Pero en las circunstancias del autobús que pasaba, es necesario que B mencione a D para que A lo malinterprete como C; y así, por un cúmulo de accidentes causalmente encadenados, poder formarse una creencia verdadera. Pero ciertamente A no sabía que se trataba de C.

Es necesario, para el conocimiento, la conexión causal entre el hecho creído y la creencia en ello, pero lo que parece necesario ahora es que también debe satisfacerse la exigencia de fiabilidad. Grice ha argüido, y Martín y Deutscher lo han dicho respecto de la memoria, que la percepción debe ser concebida de una forma causal. Una creencia no-inferida sobre el pasado no es memoria, incluso aún verdadera, a menos que un hecho pasado la cause. Una alucinación verídica suministra una creencia verdadera sobre el entorno físico actual, pero no es una percepción. Debería añadir a esto que la inferencia es un modo de causación de las creencias. Al ser adiestrados a percibir, recordar e inferir, somos llevados a un estado durable en el que los hechos causan las creencias. La relación puede ser fiable sólo imperfectamente. Parte de nuestro adiestramiento es aprender en qué circunstancia lo es, para con ello descubrir los límites de la percepción, la memoria y la racionalidad.

16. *Tres implicaciones de la teoría causal del conocimiento*

Permítaseme terminar mencionando únicamente tres consecuencias de la concepción del conocimiento como noción causal. La primera de ellas es que el conocimiento no es lo mismo que el conocimiento del conocimiento. Es posible que haya una conexión causal apropiada de índole fiable entre mi creencia y el hecho que ella afirma, pero que yo no sepa que existe. En ese caso sabré que el hecho existe, pero no

sabré que lo conozco. En segundo lugar parece seguirse que yo no puedo conocer el futuro, ya que un hecho futuro no puede influir causalmente en un estado de creencia actual. Pero esto se aplica únicamente a creencias no inferidas. Deja abierta la posibilidad a las creencias inferidas sobre el futuro: pero éstas tendrán que contener entre sus premisas proposiciones generales contingentes. He argüido que para tener conocimiento sustantivo del tipo inferencial debemos tener razones concluyentes para algunas creencias generales, pero a esta idea se opone una larga tradición de escepticismo frente a la inducción.

Finalmente una teoría causal del conocer entra en conflicto con un antiguo y estimado argumento contra el determinismo. Desde hace mucho tiempo, aunque desde una posición doctrinal cada vez menos definida, se ha argüido que si todo evento es causado, entonces todas nuestras creencias, incluida la creencia en el determinismo, debe ser causada. Pero si el resto de nuestras creencias son el resultado de lo que crudamente se describe como causas ciegas, no se las puede fundamentar en la razón. Esto es un sofisma que puede obtener algún apoyo del principio conversacional de que nosotros solamente preguntamos por las causas de las creencias falsas. No solamente están causadas nuestras creencias, sino que algunas de ellas nos son impuestas. Si a la clara luz del día, sobrio y en mis facultades, me veo ante un jarrón con rosas rojas, sencillamente no puedo remediar el creer que hay un jarrón, con rosas rojas ante mí. En tal situación puedo resultar el juguete sin remedio de unas vastas fuerzas más allá de mi control, pero yo adquiriré una porción de auténtico conocimiento.