

Conocimiento y contra-ejemplos de tipo Gettier: un diagnóstico crítico

I) *Introducción*

En una de las primeras secciones del extraordinario texto en el que Ludwig Wittgenstein efectúa análisis gramaticales de las nociones epistemológicas fundamentales (“creer”, “saber”, “dudar”, “certeza”, “fundamentos”, “razones”, etc.), viz., *Sobre la Certeza*, se nos hace el siguiente recordatorio, aparentemente inocuo o trivial: “Siempre se le olvida a uno la expresión ‘Creí que sabía’”.¹ Propongo tomar este señalamiento como base para la resolución de los enigmas que se derivan del enredo generado por los contra-ejemplos de Edmund Gettier a la caracterización clásica del conocimiento.

En general se piensa que, en su pequeño pero fructífero artículo, lo que Gettier pone en crisis es una definición del conocimiento, a primera vista impecable e inatacable y supuestamente aceptada en forma universal. Intentaré hacer ver que el conflicto es más aparente que real y que lo que realmente hay detrás de toda la discusión es una serie de malos entendidos y de confusiones conceptuales que todo polemista hereda al siguiente y que, en la medida en que no son nunca exhibidos, impiden sistemáticamente que se deshagan los enredos generados por la supuesta refutación. En mi opinión, Gettier ciertamente muestra algo, pero no lo que usualmente se le atribuye. Más abajo analizaré críticamente su posición general, pero antes de enfrentarnos a las dificultades ejemplificadas en sus contra-ejemplos tal vez no esté de más efectuar un mínimo de reconstrucción histórica de ideas, pues ello nos ayudará a tener una visión más clara del panorama actual y a entenderlo mejor.

II) *Platón y la definición clásica del conocimiento*

Me concentraré en lo que de hecho es el primer gran texto en la historia de la filosofía dedicado específicamente a examinar la naturaleza del conocimiento, esto es, un diálogo de Platón, viz., el *Teetetes*. El diálogo tiene varias características interesantes que iremos destacando poco a poco. En él, Platón aborda diversos temas que nosotros sólo casi mencionaremos, como lo son la percepción y la memoria, puesto que no son esenciales a nuestra discusión. Lo que aquí haremos será más bien aprovechar la discusión platónica para introducir nuestro tópico y, sobre todo, para

¹ L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford : Basil Blackwell, 1969), sec.12.

presentar una de sus definiciones de ‘conocimiento’ y que pasó a la historia como la ‘concepción tripartita del conocimiento’. Como es bien sabido, en este como en muchos otros diálogos (sobre todo en los menores), lo que Platón (por boca de Sócrates) aspira a ofrecer es una definición (en este caso de ‘conocimiento’) que sea inatacable, es decir, que no esté expuesta a contra-ejemplos. Es en eso en que consiste, según él, determinar lo que **es** el conocimiento. Curiosamente, la investigación platónica en el *Teetetes* no es conclusiva, es decir, el debate no culmina en ningún resultado positivo, con ninguna propuesta definitiva. Sin embargo, se discuten a fondo diversas tesis epistemológicas de primera importancia.

Comencemos por la teoría de la percepción. Como puede fácilmente apreciarse, la teoría platónica de la percepción es muy similar a muchas teorías modernas, como las teorías de algunos filósofos empiristas y, en particular, se asemeja a la teoría russelliana de los *sense-data*. La tesis que se discute es la intuitiva tesis de acuerdo con la cual conocer es percibir, esto es, que el conocimiento consiste ante todo en la percepción sensorial (de objetos supuestamente externos a nosotros). Como era de esperarse, Platón se va a enfrentar a dicha tesis y la va a refutar, pero lo que es importante detectar y sopesar son las razones que tiene para rechazarla. Éstas son *sui generis*, es decir, son propias del pensamiento platónico, del sistema de Platón. La teoría platónica de la percepción se inspira o se funda en dos grandes “tesis”:

- 1) la tesis de Protágoras de acuerdo con la cual “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”, y
- 2) la “tesis” de Heráclito de que en el mundo de la percepción (de la experiencia) todo está sometido a un cambio constante y perpetuo.

En todo caso, Platón tiene bien preparado el terreno para su argumentación. Él parte de la idea de que el conocimiento, lo definamos como lo definamos, inevitablemente tiene dos características importantes:

- 1) es infalible
- 2) es de lo que **es**, *i.e.*, versa sobre “**lo real**”.

Las intuiciones platónicas son fuertes y están respaldadas tanto por un uso del verbo ‘conocer’ como por el sentido común. De acuerdo con Platón, no se puede hablar propiamente de conocimiento cuando eso de lo que hablamos está en permanente cambio, es y deja de ser, se modifica constantemente, puesto que nuestro pensamiento nunca daría en el blanco: tan pronto pensáramos acertadamente que una cosa tiene tales o cuales propiedades que esa cosa ya sería diferente de la que era y tendría por lo tanto otras cualidades, quizá muy parecidas a las anteriores

pero de todos modos diferentes, esto es, numéricamente otras. De ahí que el conocimiento tenga que ser de algo fijo, estable, eterno quizá. Y, por otra parte, tampoco acepta Platón la idea de que quien conoce **pueda** estar equivocado. La estrategia general del diálogo es entonces la siguiente: Platón va a refutar toda concepción del conocimiento en la que no se recurra a entidades abstractas y fijas, las Formas o Ideas, para dar cuenta de él. Una de las hazañas teóricas del texto es que Platón no se permite nunca apelar a las Ideas para refutar a sus contrincantes. Así, él va a aceptar que la percepción (y en especial la percepción visual) es efectivamente infalible, siguiendo en esto a Protágoras. Ahora bien, él interpreta el *dictum* de Protágoras como la aseveración de que **cada** hombre es la medida de lo que conoce cuando eso que conoce es lo que está viendo. Parecería, después de todo, que nadie podría ser mejor juez de lo que aparece en su campo visual que quien en ese momento está viendo algo y describiendo lo que ve. No obstante, es evidente que llevada al extremo una posición así va a culminar en un relativismo y en un subjetivismo radicales, imposibles de defender. Empero, curiosamente, no es eso lo que más preocupa a Platón. Lo que a él le preocupa es que el subjetivismo y el relativismo no permiten incorporar el aspecto público, común y objetivo del conocimiento. Así, él objeta, por ejemplo, que si realmente las cosas son como Protágoras sugiere, entonces nadie sabe o conoce más que nadie. Esto es como una reducción al absurdo de la posición original. El núcleo de su argumentación, sin embargo, consiste en mostrar que, independientemente de qué sea eso con lo que entramos en contacto cuando vemos (ideas, perceptos, *sense-data*), dichos objetos de percepción son fugaces, mutantes, cambiantes y su argumento es que no puede haber **conocimiento** de entidades de esa clase. Aquí es donde implícitamente se está sugiriendo que sólo de entidades eternas, inmutables, perfectas, como las Formas, puede haber conocimiento. Así, la percepción comparte un rasgo con el conocimiento, la “infalibilidad”, pero en la medida de que carece del otro, no puede identificarse con él. Nótese que con esto se descarta una tesis muy atractiva, cara desde luego sobre todo a los empiristas.

También a la memoria la descarta Platón como un posible candidato de identificación con el conocimiento. Hay en el diálogo toda una línea de ataque sobre las imágenes mnémicas, esto es, eso que tenemos en la mente, eso que “vemos” cuando no estamos percibiendo nada. La crítica a esta segunda propuesta es en general más fácil por la sencilla razón de que en este caso hay algo que conectar, a saber, imágenes y juicios y en casos así el error es mucho más probable. Por ejemplo, yo me acuerdo de un amigo, tengo en la mente la imagen de su rostro, pero también debo decirme a mí mismo: “y este es el rostro de Pepito”. Al intentar establecer la conexión entre la imagen y el juicio vía la memoria ciertamente puedo equivocarme. Por razones que irán emergiendo, veremos por qué la memoria que se deriva de la percepción no puede ser idéntica al conocimiento, por lo menos en los términos en los que Platón plantea el asunto.

Una tercera propuesta que encontramos en el diálogo es la identificación de conocimiento con creencia verdadera. Es obvio por qué esta propuesta no es viable. Yo puedo, por ejemplo, creer que hay agua en Júpiter y pudiera ser el caso de que, en efecto, hubiera agua en Júpiter. Sin embargo, dado que mi creencia no viene avalada o respaldada por ninguna clase de justificación, lo mío no pasa de ser un feliz acierto, una adivinanza. En casos así emplearíamos más bien expresiones como ‘le atiné’, ‘di en el clavo’, etc., pero no ‘yo sabía’ (salvo como sinónima de las otras expresiones). Sería contrario al uso normal del lenguaje que se dijera de mí que “sabía” que hay agua en Júpiter.

Llegamos entonces a lo que es la última gran propuesta (no platónica) del diálogo, esto es, la “definición clásica” del conocimiento. Ésta consiste en decir que el conocimiento es una **creencia verdadera acompañada de una justificación**.

Una primera pregunta que se nos ocurre es: ¿por qué habría Platón de cuestionar y rechazar lo que a primera vista es una respuesta tan razonable como esta? La respuesta es que Platón estaba interesado en defender **otra** teoría, a saber, la famosa “teoría de la reminiscencia”. No es nuestro propósito adentrarnos ahora en una labor de corte exegético, pero sí podemos decir lo siguiente: Platón, tomando como paradigma de conocimiento el conocimiento matemático, muestra en, por ejemplo, el *Menón*, que una persona puede ser guiada para que dé respuestas satisfactorias sin que haya sido previamente entrenada para ello, *i.e.*, sin instrucción alguna. De eso él infiere que el alma (o, como quizá diríamos hoy, la mente) ya sabe o ya conoce verdades (matemáticas) en forma innata, sólo que las olvida. Desde la perspectiva de Platón, por consiguiente, conocer no puede ser otra cosa que pasar por el proceso de regreso a lo que fue, en otra vida, una visión o contemplación de la verdad. Es por **esta** teoría que Platón intenta a toda costa rechazar la propuesta que desde sus escritos se convirtió en la “clásica” y con la cual es incompatible. Esto no es tan arbitrario como podría parecer: no hay que olvidar que, a final de cuentas, para Platón la disquisición filosófica está al servicio de sus teorías del alma y de la inmortalidad. Después de todo, Platón es (en palabras de Nietzsche) el primer gran “transmundano”. Lo que él rechaza es, pues, la idea de que el conocimiento genuino es adquirible y transmisible vía los sentidos, esto es, a través del cuerpo.

La crítica de Platón a la ecuación “conocimiento = creencia verdadera acompañada de justificación” gira en torno a la noción de análisis. Se rechaza esta identificación argumentando que conocer algo es saber de qué se compone ese algo y cómo se conectan sus diversas partes. Supongamos que, en efecto, así es. Pero entonces: ¿cómo conocemos los elementos últimos, esto es, aquellos de los que se compone el todo y que son inanalizables? La percepción y las imágenes ya quedaron descartadas como posibles opciones. Desafortunadamente, Platón no ofrece una respuesta alternativa para esa pregunta. Nos quedamos, pues, sin saber en qué podría

consistir la “justificación” que supuestamente acompañaría a la creencia verdadera y esto parece bastarle para desechar la “definición clásica”. Es dicha concepción del conocimiento lo que nosotros aquí deberemos investigar. Empero, antes de hundirnos en esta compleja y escurridiza temática, diremos unas cuantas palabras acerca de los conceptos epistémicos que, de acuerdo con la definición clásica, están esencialmente vinculados al de conocimiento.

III) *Definición de ‘conocimiento’ versus análisis conceptual de “conocimiento”*

Es bien sabido que un modo tradicional de abordar los problemas, tanto en la teoría del conocimiento como en las demás ramas de la filosofía, es haciendo preguntas de la forma ‘¿qué es x ?’. El problema con esta clase de preguntas es, como se sabe, no sólo que no indican nada respecto a lo que sería una respuesta correcta, sino que de hecho desorientan a quien intenta responder a ellas, por cuanto sugieren que la respuesta debe venir en términos de una **definición**. En efecto, parecería que a la pregunta ‘¿qué es el conocimiento?’ habría que responder con una definición de la palabra ‘conocimiento’. De hecho, fue así como planteó Platón el problema. Empero, el asunto no es tan simple como se ha asumido. Intentemos hacer ver rápidamente por qué.

Lo primero que habría que preguntar es: ¿se tiene siquiera una idea clara de lo que es una definición, de para qué sirven las definiciones? La verdad es que la teoría de la definición es bastante más compleja de lo que podríamos suponer a primera vista. De hecho, hay muchas clases de definiciones (ostensivas, nominales, reales, persuasivas, etc.), por lo que habría que empezar por examinar cuál es la clase de definiciones que en esta caso supuestamente convendría. Consideremos, en primer lugar, el caso más conocido de definición, a saber, el de una simple sustitución de una expresión cuyo significado se desconoce por otra u otras cuyos significados nos son conocidos. En este caso, una definición es simplemente una **estipulación** lingüística. Por ejemplo, sabremos lo que significa ‘pentágono’ gracias a su definición, a saber, ‘polígono regular de cinco lados’. O sea, establecemos la convención de que el término ‘pentágono’ se puede usar **en lugar de** la expresión ‘polígono regular de cinco lados’. La utilidad de la definición es doble. Nos permite:

- a) ahorrar espacio y tiempo, y
- b) introducir un nuevo signo en nuestro lenguaje.

Lo que antes decíamos con cinco palabras ahora lo decimos con una. En este sentido, una definición es una mera abreviación, un mecanismo de economía lingüística.

Ahora bien, es evidente que en nuestro esfuerzo por caracterizar el conocimiento no es esto lo que nosotros necesitamos. Nuestro problema no es que ya tengamos una idea precisa y claramente formulable de lo que es el conocimiento e introduzcamos entonces el término ‘conocimiento’ para hablar o escribir menos. Lo que nosotros queremos hacer es **determinar** lo que el conocimiento es. Una definición, en cambio, es un asunto puramente lingüístico. En este caso, además, es claramente inservible, puesto que presupone el conocimiento previo del significado de otras palabras del *definiens*, palabras que vuelven a introducir, de uno u otro modo, la noción de conocimiento, que era lo que se suponía que se quería definir. Esta clase de definición, por lo tanto, no es aquello en pos de lo cual estamos.

Desde luego que hay, como ya se dijo, otras clases de definiciones. Consideremos primero las definiciones que encontramos en los diccionarios. La función de dichas definiciones es simplemente la de recoger un uso establecido. Pero ¿de qué nos sirve una definición así? Definiciones como estas no son filosóficamente esclarecedoras. Más bien, proporcionan el material sobre el cual habrá de ejercitarse el análisis filosófico. Por otra parte, en la medida en que los usos se modifican, definiciones como estas están siempre abiertas a contra-ejemplos. En ese sentido, no tienen un carácter prescriptivo o normativo. Pero entonces no parece tener mayor sentido intentar proporcionar una definición de diccionario de la palabra ‘conocimiento’. Lo más que ésta podría proporcionarnos sería una mera ejemplificación de usos, pero no serviría para aclararlos, que es lo que a nosotros importa. No olvidemos, además, que lo que se definen son palabras, en tanto que lo que a nosotros nos incumbe es, por así decirlo, la cosa misma, en este caso el conocimiento humano. Una definición de esta clase, por consiguiente, tampoco puede ser lo que buscamos.

No obstante, hay también lo que se ha dado en llamar ‘definiciones reales’. A primera vista, éstas constituirían la clase de definiciones que necesitamos. Las definiciones reales, se supone, nos darían la “esencia” de aquello que se define. Por ejemplo, se supone que la investigación biológica de los perros desemboca o culmina en lo que sería una definición real del perro (o de los perros), *viz*, en la de animal(es) con tales o cuales cromosomas. Y se asume que esto es precisamente lo que estaríamos buscando para el conocimiento. Empero, también aquí se presentan problemas.

Empezaré con el recordatorio de que es muy sospechoso (por no decir ‘abiertamente carente de sentido’) solicitar una definición de una cosa. Las cosas se pueden viviseccionar, comprar, romper, pegar, regalar, robar, etc., pero no se definen. Lo que se define son palabras, términos, signos. Pero entonces ¿qué se hace cuando se ofrece una definición real? ¿cuál es la función de una definición así? Podemos decir, por lo pronto, que con una definición real se modifica el significado común de

una palabra. Por ejemplo, si en el lenguaje coloquial tenemos que caracterizar a los perros hablaremos de sus propiedades fenoménicas, pero si queremos caracterizarlo científicamente tendremos que recurrir a la jerga científica y, por lo tanto, a su definición real, la cual no coincide con la anterior. Cómo se conectan ambas caracterizaciones es un tema sobre el cual no me pronunciaré en este momento. Lo que nosotros debemos tener presente es que se supone que después de una investigación exitosa se debe poder encapsular los resultados mediante una fórmula que los recoge de manera sucinta y que nos aleja de la plataforma lingüística común. Es obvio sin embargo que, en el sentido en que hemos venido hablando, no es una “definición real” lo que necesitamos para entender lo que es el conocimiento y ello por lo menos por dos razones:

- a) opera en esta propuesta el supuesto de que las cosas tienen esencias y que éstas son captadas por medio de definiciones, pero ni mucho menos es evidente de suyo que hay tal cosa como la “esencia del conocimiento” (y, en general, que hay “esencias”). Una posición alternativa, por ejemplo, sería la que haría del concepto de conocimiento un concepto de semejanzas de familia y si esta segunda opción fuera la correcta, entonces la primera, consistente en la búsqueda de una definición (real) del conocimiento, habría sido equivocada desde el inicio. Gracias a esta posición alternativa a la clásica hasta podría quizá demostrarse *a priori* que el intento por formular la tan ansiada definición real de ‘conocimiento’ está destinado al fracaso. Y,
- b) es claro que ‘conocimiento’, ‘saber’, ‘justificación’, ‘creencia’, etc., no son términos técnicos, de cuyas aplicaciones tengamos dudas. No necesitamos de ningún científico especializado para que nos enseñe a usar debidamente el término y a reaccionar de manera apropiada frente a su empleo por parte de otros y es en el dominio de las aplicaciones del término que se manifiesta nuestro conocimiento de lo que la cosa (el conocimiento) es.

Tal vez podamos resumir como sigue lo que hemos estado diciendo: en la tradición filosófica la especulación epistemológica acerca de la naturaleza del conocimiento se inicia como una búsqueda de una definición (real u otra) del término ‘conocimiento’ (puesto que se supone que dicha definición nos dará la esencia del conocimiento). Al tratar de entender lo que es una definición, empero, nos percatamos de que no puede ser eso lo que requerimos. No obstante, lo que podríamos llamar el ‘programa definicional’ sigue de moda y más vigente que nunca, como veremos más abajo. Para mostrar que el programa en cuestión está desencaminado, lo que ahora procederemos a hacer será aceptarlo como si se tratara

de un programa legítimo o no espúreo. Veremos que, aceptado el reto definicional, simplemente no hay solución posible para los enredos que engendra. Los famosos argumentos de tipo Gettier son, precisamente, una de las mejores pruebas de que los enfoques y análisis puramente formales de nuestros conceptos desembocan inevitablemente en callejones sin salida.

Como intentaré probar más abajo, frente al enfoque definicional hay un programa alternativo, el único quizá, con visos de éxito. Me refiero al análisis gramatical wittgensteiniano. Desde esta otra perspectiva, el objetivo no es el de intentar ofrecer una refutación directa de la posición de Gettier, sino más bien el de dismantelar su posición y disolver la problemática que sobre ella se fue erigiendo. Ahora bien, eso se logra sólo cuando se adquiere claridad respecto a la gramática de los términos relevantes, en este caso de palabras como ‘creer’, ‘saber’ y ‘justificar’. Uno de mis principales objetivos en este ensayo, por consiguiente, es precisamente el de ilustrar la tesis de que es sólo gracias al análisis gramatical wittgensteiniano que podemos liberarnos de los nudos conceptuales, como el encarnado en los contra-ejemplos de tipo Gettier, de la teoría del conocimiento clásica (y, en general de los enredos y pseudo-problemas de la filosofía convencional). Empero, antes de tratar de rastrear y aprehender la gramática de ciertos términos clave en este debate, como los de ‘saber’ y ‘justificación’, habremos de ocuparnos, aunque sea someramente, tanto de los ejemplos de tipo Gettier como de las estrategias defensivas de los partidarios de la definición clásica, tratando de mostrar por qué también éstos están tan desorientados como quien primero planteó el problema.

IV) *Contra-ejemplos de tipo Gettier*

En su celeberrimo artículo “Is Justified True Belief Knowledge?”,² Gettier presenta dos escuetos contra-ejemplos a la definición clásica de ‘conocimiento’. Consideremos rápidamente uno de ellos.

Juan y Pedro compiten por el mismo trabajo. El jefe de la fábrica le dice a Juan que Pedro se va a llevar la plaza. Éste tiene además 10 monedas en el bolsillo y Juan lo sabe, porque las contó. Se sigue que Juan está justificado en pensar que Pedro ganará la plaza y, por consiguiente, está justificado en pensar que alguien que tiene 10 monedas en el bolsillo es quien ganará. Ocurre, sin embargo, que es Juan quien se lleva la plaza (!) y asimismo que, **sin que él lo sepa**, también él tiene 10 monedas en el bolsillo. Por lo tanto, Juan cree con razón que la persona que tiene 10 monedas en el bolsillo ganará la plaza, (efectivamente esa persona la gana) y él

² E. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge ?” en Louis P. Pojman, *The Theory of Knowledge. Classical and Contemporary Readings* (California: Wadsworth Publishing Company, 1993), pp.134-36. Publicado originalmente en *Analysis*, Vol. 23, 1963), pp.121-23.

estaba justificado en creer que dicha persona ganaría, puesto que de alguna manera el jefe mismo se lo había comunicado. Así, pues, Juan cumple con las condiciones de la definición (creencia verdadera + justificación) y, no obstante, no podemos decir de él que **sabe** algo.

La verdad es que es difícil entender por qué construcciones como esta, en las que intervienen de manera decisiva ignorancia, confusiones, malos entendidos, mentiras, etc., han generado tanta polémica, pero en todo caso es nuestro deber analizarlo y diagnosticarlo. Por lo pronto, llaman la atención diversos rasgos del ejemplo. Y digo ‘ejemplo’ porque difícilmente podría esto ser considerado un genuino contra-ejemplo. Veamos por qué.

En primer lugar, no es fácil entender cómo o por qué quiere Gettier hacernos creer que en su ejemplo se cumplen las condiciones de la definición tradicional. De hecho no se cumple ninguna. Juan **no cree** que p , sino en el mejor de los casos algo implicado por p . Estrictamente hablando, por lo tanto, el supuesto contra-ejemplo de Gettier se aplica a una **extensión** de la definición clásica, no a la definición misma. Se habría aplicado a la definición si Juan creyera que **Pedro** ganará la plaza, pero la creencia que se le adscribe a Juan no es esa, sino la de que es el hombre que tiene 10 monedas en el bolsillo quien ganará la plaza, descripción que Pedro ciertamente satisface pero no sólo él, puesto que ‘el hombre que tiene 10 monedas en el bolsillo’ no es sinónimo de ‘Juan’. Por consiguiente, no se trata de una y la misma proposición. O sea, el contra-ejemplo vale (si vale) sólo para algo que **se infiere** de p , que es lo que realmente Juan cree. En el ejemplo falta mostrar que Juan cree que **solamente** Pedro satisface la descripción y ello Gettier no lo muestra. Así como está, por consiguiente, el ejemplo está trunco.

En segundo lugar, si distinguimos entre enunciados y proposiciones nos percataremos de que tampoco es cierto que Juan crea que p . A Juan se le adscribe la creencia de algo implicado por la proposición en cuestión, pero no es eso lo que nos interesa. Decir que Juan cree una proposición implicada por p es simplemente decir que **formalmente** la acepta. Pero no se sigue de ello que Juan **haga uso** de ella, que de hecho la emplee o aplique. La proposición p que Juan cree puede implicar q , r , s , etc., pero no se sigue que Juan crea q , r , s y demás. La teoría clásica es una teoría formal y Gettier la usa como una teoría de actos de habla o (si se me permite la expresión) de actos de creencia.

En tercer lugar, es evidente que tampoco se cumple la segunda condición, puesto que lo que Juan cree es que Pedro ganará la plaza, no algo equivalente o implicado por ello, y eso que él de hecho cree **es falso**. Asimismo, es falso que Juan esté justificado en creer lo implicado por p , puesto que de hecho el jefe lo está engañando. Tal vez lo que podría decirse es que hay que distinguir entre “estar

justificado” y “sentirse justificado”. Juan se siente justificado en creer que p , pero no lo está. Pero lo que la definición exige es que **esté** justificado. Por lo tanto, la tercera condición tampoco se cumple. Desde luego que podemos sentirnos justificados en creer una proposición falsa, pero estamos todo el tiempo asumiendo que lo que creemos es verdadero y esta condición no se cumple en el ejemplo Gettier.

Consideremos rápidamente otro ejemplo. En un cierto instituto de filosofía un miembro de él, digamos Juanito, se saca la lotería. Ahora bien, Juanito es conocido por su generosidad y magnanimidad. Por ello, su colega, Pedrito piensa que Juanito hará una donación importante a la biblioteca del Instituto. Y en efecto: Juanito compra una colección especial y la dona al Instituto. Así, Pedrito cree que Juanito hará una donación, dicha donación se hizo, por lo que su creencia es verdadera, y además Pedrito estaba inductivamente justificado en pensar que Juanito haría lo que hizo. Podría entonces afirmarse que Pedrito **sabía** que Juanito haría una donación después de sacarse la lotería. Empero, lo que Pedrito ignora es que no fue por un acto espontáneo de generosidad, sino que fue motivado por ambiciones electorales que Juanito hizo lo que hizo. En este caso, una vez más, las condiciones se cumplen pero difícilmente podría sostenerse que Pedrito **sabía** que Juanito haría una donación a su Instituto.

El diagnóstico del ejemplo me parece en este caso relativamente claro: lo que sucede es que la justificación que se ofrece es o irrelevante o insuficiente. Es obvio que nadie puede tener una justificación tal que cubra *a priori* **todas** las posibles líneas de acción de alguien, todas las situaciones imaginables o posibles, todas las intenciones, motivaciones conscientes e inconscientes, etc. Exigir una justificación así para poder adscribir conocimiento es buscar algo conceptualmente imposible. Nuestro concepto normal de justificación no lo requiere. En el ejemplo, implícitamente se está haciendo funcionar una idea tan fuerte de justificación que ésta se vuelve absurda. Como dije, no hay ni puede haber una justificación como la que se exige en el ejemplo, pues ello equivale (como producto de una incomprensión gramatical) a una distorsión del concepto normal. Esto no es algo muy difícil de entender: lo que implica una idea así de justificación es sencillamente que **nunca** podremos hablar de conocimiento. Una conclusión así, sin embargo, no sólo sugiere sino que indica que algo debe estar profundamente mal en las inferencias filosóficas realizadas sobre el ejemplo en cuestión.

Lo que hemos dicho hace surgir sospechas respecto a la importancia y validez de los contra-ejemplos de tipo Gettier. Claro está que siempre se puede objetar que en esos casos los ejemplos quizá no funcionen, pero que siempre se podrán construir otros que sí funcionen y que pongan en crisis la definición tradicional. Es evidente que, para evadir respuestas como esta, no podemos ir refutando ejemplo tras ejemplo, sino que requerimos de un enfoque general. Esto es lo que ofreceremos

más abajo. Lo que por el momento podemos decir es que los dos “contra-ejemplos” proporcionados permiten tener una idea relativamente clara de la tesis general que Gettier parece defender, a saber, que pueden cumplirse las condiciones del conocimiento y, no obstante, no haber conocimiento. Antes de que nosotros avancemos nuestro diagnóstico del enredo, creo que será conveniente presentar algunas de las líneas de defensa de la caracterización clásica del conocimiento.

V) *En defensa de la definición clásica*

Quizá un enfoque apropiado para entender cabalmente la “lógica” del enigma de Gettier sea examinar las respuestas que se han ofrecido en su contra. Hay toda una variedad de ellas, si bien habría que decir - en detrimento de la gloria de los filósofos - que si dejamos de lado los tecnicismos no encontramos en ellas prácticamente nada que no se le habría ocurrido al hablante normal para defender su concepto de conocimiento, amenazado y aparentemente puesto en crisis por Gettier. En la medida en que, como intentaré hacer ver, las respuestas a Gettier son insatisfactorias, caeremos en la cuenta de que no sólo Gettier y sus seguidores, sino también quienes aceptan su reto y tratan de superarlo están, como ya dije, seriamente confundidos. Ambos bandos, como veremos, hacen suyas las mismas inaceptables presuposiciones. Por ello, podemos en general dividir a quienes rechazan la validez de los ejemplos de tipo Gettier en dos grandes grupos:

- a) quienes tratan de refutar a Gettier, desarrollando para ello diversas estrategias argumentativas pero que, no obstante, comparten con él supuestos fundamentales erróneos, y
- b) quienes intentan dismantelar los contra-ejemplos mismos, tratando de hacer ver que están montados en presuposiciones inadmisibles y que, por lo tanto, equivalen a meros espejismos conceptuales. Desde este punto de vista, todo el debate es absurdo.

Por el momento nos ocuparemos exclusivamente de los filósofos del grupo (a).

Es relativamente obvio que la potencial refutación de Gettier tiene que consistir en hacer ver que, de alguna manera, los contra-ejemplos no funcionan, esto es, que las condiciones para el conocimiento realmente no se cumplen o que se requiere un ajuste mínimo, alguna condición suplementaria, se supone que inocua, que permita seguir manteniendo la concepción clásica a pesar de ellos.

Preguntémonos entonces: ¿qué podría decirse para bloquear los contra-ejemplos de tipo Gettier?

Para empezar, habría que decir que la estructura de los contra-ejemplos es relativamente clara. En general, casi nunca nos las tenemos con una creencia, por así llamarla, simple. Casi siempre hay una inferencia de por medio o bien es la justificación lo que se vuelve dudoso; y desde luego que no es la verdad lo que está en juego. Así, pues, con lo que nos topamos es, básicamente, con una creencia verdadera, en general inferida y justificada por medio de razones que resultan ser cuestionables. Son, pues, los aspectos inferencial y de justificación de las creencias lo que aquí nos concierne.

Consideremos primero la cuestión de las evidencias que se pueden ofrecer en favor de la creencia verdadera inferida. Pueden hacerse diversas sugerencias al respecto. Por ejemplo, podría defenderse la idea de que las evidencias de las que se dispone tienen que ser inductivamente fuertes. El problema con esta idea es que es implausible. De hecho, nadie se dedica a hacer cálculos, a contrastar y sopesar evidencias, a aplicar el cálculo de probabilidades, etc., para luego aventurar la hipótesis de que “sabe” algo. Quizá en algunos dominios de la investigación científica una descripción así dé cuenta efectivamente del modo como se procede, pero ciertamente no es éste el caso del usuario del lenguaje natural. Cuando yo digo que sé que mi nombre es ‘Alejandro Tomasini Bassols’, mi conocimiento no se deriva de ningún conjunto de inducciones realizadas sobre, *e.g.*, documentos en los que aparece. Mi conocimiento no es una “conclusión” a la que haya finalmente llegado, sino que más bien lo adquirí de otra manera, puesto que me sirve como punto de partida para muchas otras inferencias. Esta propuesta, por lo tanto, es inservible para responder al reto de Gettier, puesto que yo puedo creer que sé cuando lo que está en juego es una creencia adquirida de manera no inductiva.

Una variante de la propuesta anterior sería la de exigir que las evidencias en las que se fundara nuestra creencia fueran no meramente inductivas, sino formalmente irrefutables. Así, mi creencia sería la conclusión de un argumento correcto. El problema con esto es que se trata de una obvia petición de principio: lo que queremos es poder determinar **cuándo** nuestra justificación es lo suficientemente sólida como para asegurarnos que sabemos algo. ¿Cuándo tenemos razones que nos permitan construir un argumento formalmente válido? Eso es precisamente lo que no podemos determinar *a priori*. Parecería que algo así puede lograrse sólo que **después**, esto es, para **confirmar** que realmente sabíamos algo, pero no cuando estamos aventurándonos a decir que sabemos algo y ofreciendo nuestras razones. Si nuestro problema es con saber o conocer algo, la solución no puede derivarse de “saber que se sabe” o traspasarse a ese otro plano. Por lo tanto, también esta respuesta deja intacta la posición de Gettier.

Se ha sugerido que la justificación de la creencia en cuestión tiene que ser de carácter causal. En mi opinión, esto es una propuesta por completo mal encaminada. Primero, la noción de causalidad es usada de manera tan vaga que o bien es sumamente laxa, de manera que no sirve para nada puesto que todo estaría causalmente conectado con todo, o bien es sumamente estrecha, con lo cual restringe indebidamente nuestro horizonte cognitivo. Y, en segundo lugar, estamos en presencia de una confusión de génesis con justificación de creencias. Se trata de dos órdenes diferentes que no tienen por qué coincidir y que a menudo no lo hacen. Además, es sumamente sospechoso introducir consideraciones de carácter causal cuando lo que está en juego es la aplicación de términos. Nadie examina las cadenas causales de nuestras creencias e inferencias para determinar que se sabe algo. Esta forma de salvar la concepción clásica, por consiguiente, no parece cumplir con la misión para la cual fue articulada.

Una última forma de defender la “concepción tripartita” desde el punto de vista de la justificación es aquella según la cual la justificación debe ser tal que no sólo la creencia en cuestión esté debidamente justificada, sino que las razones que se ofrecen en su favor también lo estén. El problema con esto salta a la vista y es que de inmediato caemos en un regreso al infinito: vamos a necesitar justificaciones, justificaciones para las justificaciones, justificaciones para las justificaciones de las justificaciones y así *ad infinitum*. Si esta es la condición para “saber” algo, es claro que no podremos nunca decir de nadie que sabe nada.

Consideremos ahora rápidamente la clase de respuestas que se ofrecen en contra de los contra-ejemplos de tipo Gettier desde la perspectiva del razonamiento o la inferencia. A primera vista, no hay más que dos cosas que se puedan exigir: que las premisas sean verdaderas y que la inferencia sea válida. Considerémoslas en ese orden.

La primera objeción es que si nuestra creencia se deriva de premisas falsas, entonces no podemos decir que sabemos o conocemos algo y que eso es lo que pasa en los contra-ejemplos. Aparentemente esto está bien, pero es debatible y suscita dudas de otra naturaleza. La dificultad radica en que a menudo operamos con proposiciones infectadas de vaguedad y a las que no podemos con certeza adscribirles un valor de verdad. En principio, las proposiciones son verdaderas o falsas, pero en el momento en que razonamos y actuamos, su valor de verdad es el de “más o menos verdadero” o “más o menos falso”. Nadie, por ejemplo, da la hora exacta, si es que tal cosa existe, o la ubicación precisa; si nuestro razonamiento versa sobre los estados anímicos de alguien (estar triste, deprimido, alegre, etc.), estaremos moviéndonos en lo que podríamos ver como una franja graduada, si hablamos de colores, sabores, olores, sonidos y, en general, de sensaciones,

hablamos de cosas que no tienen una determinación matemática, etc., por lo que nuestras proposiciones al respecto no pueden ser *simpliciter* “verdaderas o falsas”. Así, si la propuesta es que dispongamos con toda seguridad de proposiciones verdaderas, la respuesta es que como modelo o paradigma es aceptable, sólo que para dar cuenta de cómo operamos los hablantes normales, no sirve.

Por otra parte, la exigencia mencionada también nos hace caer en un regreso al infinito. Es porque se sabe que una proposición es verdadera que se le puede considerar como tal. Pero si necesitamos **saber** que nuestras premisas son verdaderas para poder saber que nuestra conclusión lo es, estaremos traspasando el problema a una fase anterior y este proceso no tiene fin. Una vez más, en los esfuerzos por contrarrestar los contra-ejemplos de tipo Gettier se pasa el problema del plano del saber o conocer al de saber que se sabe o saber que se conoce y esto no parece representar ningún avance real.

En lo que al razonamiento atañe, podría sostenerse que la creencia inferida tiene que serlo por medio de razonamientos lógicamente correctos. Una vez más, esto suena bien, sólo que oculta una cierta asimetría. Adelantando resultados sobre los que abundaremos más abajo, podemos señalar que depende de si hablamos en presente o en pasado que la propuesta será adecuada o inadecuada. Si sencillamente confirmamos que alguien **sabía** que p , entonces p debe ser la conclusión de un razonamiento válido, en tanto que si simplemente afirmamos que sabemos que p y ello todavía no se confirma, entonces p **no** está **implicada** por nuestra justificación. El error de quienes debaten con Gettier consiste en imponer un concepto de justificación que vale en cierto momento y no en otro. Tanto Gettier como sus opositores aceptan una noción impropia de justificación: el primero señala que no hay tal justificación y los segundos sostienen que **si** se cumplen tales o cuales condiciones, entonces sí tendríamos la justificación anhelada. Ambos están mal. Espero que el punto se aclare más abajo.

Como puede apreciarse, los intentos más conocidos por dar cuenta de los contra-ejemplos para de este modo salvaguardar la concepción clásica o tripartita del conocimiento son un auténtico fracaso. Es muy importante, sin embargo, entender por qué: lo que sucede es que están implícitas las mismas presuposiciones erróneas que en los contra-ejemplos: una concepción puramente formal del conocimiento, una idea semi-absurda de justificación y un desconocimiento de usos comunes de ‘conocer’ y ‘saber’. Sobre bases así, lo único que se logra es eternizar la discusión. Una vez más, el enfoque filosófico tradicional revela no engendrar más que confusiones sin fin. Es, pues, el momento de darle la oportunidad al enfoque gramatical, tratando de resaltar al contrastarlo con el anterior su superioridad aclaratoria.

VI) *El enfoque gramatical*

Afirmé al inicio del ensayo que fundaría mi tratamiento de los casos Gettier en el reconocimiento de la legitimidad, nunca cuestionada por ningún filósofo, de expresiones como ‘creí que sabía’. Es intuitivamente obvio que **algo** nos debe estar indicando una expresión así. Lo que indica es, básicamente, que hay un uso de los verbos ‘saber’ y ‘conocer’ que de alguna manera permiten o están asociados con el error. Indican que alguien podría estar plenamente justificado en afirmar algo y por lo tanto en usar el verbo ‘saber’ y, no obstante, estar equivocado. De hecho, hasta podría decirse que en el fondo eso es todo lo que Gettier muestra, sólo que su presentación es equívoca y las implicaciones que él insinúa son falsas. En realidad, con el reconocimiento de la legitimidad de la expresión mencionada tenemos ya un indicio de en qué consiste la confusión de Gettier: éste reconoce implícitamente diversos usos de los conceptos de saber y de justificación, usa uno de ellos en sus ejemplos y luego aplica el otro, es decir, exige que valgan las mismas condiciones de aplicación para el otro. Lo menos que era de esperarse de un truco así es que generara serios enredos conceptuales. Intentemos exhibir la confusión en cuestión.

Examinaremos, para empezar, los usos del verbo ‘saber’. Como bien sabemos³, en general los verbos psicológicos están sometidos a una crucial asimetría (sistemáticamente ignorada por los filósofos que se ocupan del problema mente/cuerpo), a saber, la asimetría entre la primera y la tercera personas. Dicha asimetría los distingue de otros grupos de verbos. Ahora bien, lo interesante para nosotros es percatarnos de que no es ésta la única asimetría que rige al verbo ‘saber’. En el caso que nos incumbe hay otra, a la que me gustaría denominar ‘temporal’. Lo que deseo sostener es que el verbo ‘saber’ no se emplea del mismo modo, es decir, no está sometido a los mismas condiciones de aplicación, en presente y en pasado. Las diferencias, como veremos, son no sólo obvias e incuestionables, sino relevantes y decisivas para nuestro enigma.

Consideremos primero rápidamente expresiones como ‘yo ya sabía que p ’, ‘él sí supo que p ’ o ‘ella sí sabía que p ’. ¿Para qué nos sirven expresiones como esas, es decir, para qué las empleamos? ¿Qué se persigue al utilizarlas? Es claro que en casos así lo que se indica es que no hay nada incierto, nada que discutir, puesto que ya **se tuvo éxito**: él sabía que p puesto que el desenlace de su acción en concordancia con p fue afortunado, es decir, logró u obtuvo lo que buscaba. Usar ‘saber’ en pasado o

³ A este respecto, véase en especial mi artículo “Aspectos de la Filosofía de la Psicología de Wittgenstein” en mi libro *Ensayos de Filosofía de la Psicología* (Guadalajara : Universidad de Guadalajara, 1994), pp.65-88.

en copretérito excluye la posibilidad de error: quien **sabía** algo no pudo haberse o estar equivocado.

Contrastemos ahora esto con lo que indica el verbo ‘saber’ en presente, esto es, en expresiones como ‘yo sé que p ’ o ‘él sabe que p ’. Me parece que entre los diversos rasgos de su uso que podemos enumerar encontramos los siguientes:

- a) el hablante ofrece garantías de que se puede actuar de conformidad con p
- b) el hablante hace una promesa de éxito en concordancia con p
- c) el hablante se compromete con la verdad de p
- d) el hablante exige que se le tenga confianza al afirmar que p

Estos rasgos de “saber” en presente explican la utilidad de ‘creí que sabía’. Por ello, en el fondo decirle a alguien que aseguraba saber que p ‘Tu no sabías que p ’ es en realidad hacerle un **reproche**, porque la confianza que en el hablante se depositó al asegurar él que sabía fue defraudada. Por eso, si por alguna razón p resultara ser falsa, lo que el hablante comprometido con p tendría que hacer sería **ofrecer disculpas**. Todo esto es lo que pone de manifiesto el enfoque praxiológico de “saber” al permitirnos detectar la asimetría temporal mencionada más arriba.

Algo similar ocurre con la noción de justificación, la cual (huelga decirlo) está íntimamente ligada a la de saber, es decir, opera en conjunción con ella. Pero lo importante es notar que una cosa es usar la justificación para explicar el éxito ya alcanzado y fundado en la aceptación de una proposición p y otra cosa es afirmar que se sabe que p con base en tal o cual justificación, para posteriormente determinar si efectivamente se sabe o no. En el primer caso, la justificación **implica** certeza, y por ende conocimiento; en el segundo no. Por ejemplo, si Juanito estudió durante una semana y pasó el examen, el que él haya pasado el examen se explica o se justifica porque estudió. O sea, él podrá decir: ‘yo sabía que iba a pasar el examen **porque** había estudiado’. Esa es su justificación y ésta excluye toda posibilidad de error, puesto que ya pasó. Empero, si antes del examen él afirma que “sabe” que va a pasar el examen y justifica su pretensión de conocimiento en su estudio, el conocimiento de que pasará el examen no está garantizado: por mucho que Juanito haya estudiado, de todos modos es factible que no pase el examen. En su uso en presente orientado hacia el futuro, por lo tanto, la noción de justificación no acarrea ninguna certeza, por lo que no se tiene derecho a exigirla. La justificación en este caso se mueve en un horizonte que lleva desde lo más seguro que pueda haber sin que haya certeza hasta lo que sería una justificación sumamente pobre. O sea, hay un sentido en el que alguien puede estar justificado y, no obstante, estar equivocado y ello no es contradictorio. En un caso así, la reacción general podría expresarse diciendo algo como ‘Pobre, pero es que él no podía saberlo’, ‘no es su culpa’, ‘él

tenía razones para pensar que p , ‘todos habríamos creído lo mismo en las mismas circunstancias’, etc. Así, pues, en este caso, la idea de justificación total o completa, de modo que la posibilidad misma del error quedara lógicamente excluida, es sencillamente absurda. Esto sólo se puede exigir de la **otra** noción de justificación. Es así como funcionan nuestros conceptos de justificación y de saber. Lo contrario equivaldría a eliminar o cancelar *a priori* toda clase de mentiras, engaños, errores, etc., lo cual es imposible y de los cuales, dicho sea de paso, sistemáticamente se nutren los famosos contra-ejemplos de tipo Gettier.

VII) Conclusiones

Estamos, pienso, en posición de plantear la pregunta crucial: ¿constituyen los contra-ejemplos de tipo Gettier una refutación de la caracterización clásica del conocimiento o de la definición clásica de ‘conocimiento’? La respuesta es: obviamente que no. Lo que tenemos que tener presente es lo siguiente: hay un uso de ‘saber’ que es, por así decirlo, “retrospectivo” y que hace de nuestro concepto “saber” un concepto de éxito. En este caso, la posibilidad de error está lógicamente excluida o cancelada. Hay, sin embargo, otro concepto de saber, al que siguiendo con las caracterizaciones temporales denominaremos “proyectivo”, cuyo uso lo convierte en uno básicamente tentativo. En este segundo caso, la justificación, por objetiva y sólida que sea, **no** asegura el éxito. Aquí la idea de justificación a la que nada puede echar por tierra es sencillamente inapropiada. Esto es más que evidente: la justificación de nuestras pretensiones de conocimiento no pueden tener la fuerza de implicaciones formales. Después de todo, no tiene nada de raro que dudemos en afirmar si sabemos algo o no. Pero el que dudemos no quiere decir que estamos meramente adivinando. La diferencia entre adivinar y saber consiste precisamente en que el segundo caso ofrecemos evidencias, tenemos justificaciones de alguna clase en favor de nuestras creencias. Disponemos además de criterios objetivos para las justificaciones, de las cuales, dicho sea de paso, hay toda una variedad. Nada más absurdo, por ejemplo, que pretender justificar una hipótesis histórica como se justifica un teorema de geometría, pues si es eso lo que se pretende entonces simplemente no habría tal cosa como conocimiento histórico. En general, yo diría que las aplicaciones de “saber”, “justificar” y demás están **contextualizadas** y es sólo en contextos concretos que permiten hacer movimientos en los juegos de lenguaje. Pero no es así como los filósofos clásicos, como Gettier, razonan. Ellos hablan del saber en general, del pensar en abstracto, del creer a secas, y así *ad nauseam*. Es, pues, normal que incurran en equivocaciones y confusiones.

Con estas sencillas constataciones en mano, tal vez podemos ya pasar a recoger algunos frutos de nuestra reflexión. Y lo primero que estamos en posición de afirmar es que lo único que Gettier muestra es que la definición clásica, que vale

sin excepciones en o para el uso retrospectivo de “saber” o “conocer”, no vale de igual modo en o para sus usos proyectivos. Lo interesante de los ejemplos de tipo Gettier es que surgen precisamente porque no se reconocen las asimetrías temporales de verbos como “saber” y ello induce a que se exijan cosas que más que inalcanzables son absurdas. Por no haberse fijado en las aplicaciones de los términos y, por lo tanto, por no haber detectado que una misma palabra da lugar a dos conceptos, semejantes o emparentados mas no idénticos, o dicho de otro modo: por conformarse con análisis puramente formales de nuestros conceptos, era natural que Gettier se viera envuelto en las dificultades que tantos y tan apasionados debates han generado. Pero nuestra conclusión, pienso, está asegurada: una vez más, a final de cuentas detrás o debajo de una acalorada polémica filosófica, en este caso, del conflicto entre una definición del conocimiento y los así llamados ‘contra-ejemplos de tipo Gettier’, lo que encontramos no es más que una confusión, una confusión conceptual.