Conocimiento y verdad

Miguel García-Valdecasas
Modo de citar:
García-Valdecasas, Miguel. 2017. "Conocimiento y verdad". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=https://dia.austral.edu.ar/Conocimiento_y_verdad

El término "conocimiento" y la disciplina filosófica que lo estudia —la teoría del conocimiento— han experimentado notables cambios hasta el presente. La teoría clásica concibe el conocimiento en íntima unión con la verdad, como una captación intelectual de realidades necesarias e inmutables. Con la llegada de la modernidad, la difusión de un clima escéptico puso en duda esta pretensión, cuestionando la aptitud misma del conocimiento para la verdad. Esta duda ha presidido toda la modernidad hasta el presente. Para responder al desafío escéptico, las principales corrientes de la llamada *epistemología analítica* contemporánea han intentado, sin éxito, explorar el carácter justificante del conocimiento. En este intento, han destacado teorías encaminadas a mostrar que el conocimiento recibe su justificación desde un fundamento, como el fundacionismo y el coherentismo; teorías encaminadas a mostrar que el conocimiento recibe su justificación desde sus fuentes, como el externismo y el internismo; y teorías encaminadas a mostrar que la recibe por las facultades cognitivas mismas como instrumentos de conocimiento fiables, como la epistemología de la virtud. Todas ellas generan, a su vez, nuevas paradojas e imponen la necesidad de volver a los fundamentos de esta disciplina, presentes en la teoría clásica, para descubrir la conexión entre conocimiento y verdad, e intentar detener el desafío escéptico.

1 Introducción ↑

El conocimiento ha despertado un interés filosófico constante desde los comienzos de la filosofía. Literalmente, el término "conocimiento" proviene del griego *epistéme*, aunque su traducción a lenguas modernas plantea cierta dificultad. Para Platón y Aristóteles, *epistéme* es una cognición intelectual de realidades necesarias, que contrasta con otro tipo de aprehensiones que, o no son propiamente intelectuales como la percepción de los sentidos, o si son intelectuales no tienen como objeto realidades inmutables o necesarias. Al traducir *epistéme* como *scientia,* los medievales enfatizaron el carácter necesario de su objeto —a diferencia del término *cognitio*—, lo que confirma la vigencia de este sentido del término "conocimiento" en una parte significativa de la historia de occidente.

A partir de la modernidad, el significado del término ha experimentado notables cambios, lo que se refleja en las distintas teorías del conocimiento que se han propuesto. En líneas generales, se puede establecer una distinción entre la teoría del conocimiento clásica, que se remonta a Platón y Aristóteles y puede extenderse hasta el final de la Edad Media, y la teoría del conocimiento moderna, a partir de Descartes, que se extiende hasta los debates del presente.

Las teorías clásicas y modernas parten de presupuestos distintos. La pregunta epistemológica que marca la diferencia entre ambas es si el conocimiento es un instrumento apto para alcanzar la verdad. *Grosso modo,* la teoría del conocimiento clásica responde afirmativamente a esta pregunta. La mayor parte de los filósofos clásicos, con excepción de los escépticos, admite la capacidad del conocimiento para alcanzar la verdad. Sócrates, Platón, Aristóteles, y sus exégetas medievales así lo creyeron. A partir de la modernidad, la filosofía comienza un proceso de cuestionamiento de los planteamientos heredados que socava esta creencia. La filosofía moderna no confía plenamente en las capacidades de la razón.

La desconfianza en la razón y la pretensión cartesiana de llegar a verdades fundadas e inconmovibles siguen vigentes en la filosofía actual. Esta pretensión se manifiesta p. ej. en el debate entre fundacionismo y coherentismo, y no parece una cuestión resuelta. La necesidad de ahuyentar la temible amenaza del escepticismo radical, por una parte, y la demanda de aptitud que se exige al conocimiento, por otra, muestran la continuidad metódica entre la teoría del

conocimiento de Descartes, Hume o Kant y la epistemología analítica contemporánea.

Otro desacuerdo relevante entre las teorías clásicas y modernas se centra en el conocimiento considerado como acto y como proposición. En la teoría del conocimiento como acto —contemporáneamente llamado conocimiento no-proposicional— se considera que la posesión de la verdad es un ejercicio del entendimiento que puede o no ser proposicional. P. ej. a la luz de algunas interpretaciones, Platón se resistió a conceder que el conocimiento proposicional —especialmente el que se pone por escrito— logre transmitir conocimiento por sí mismo (Wieland 1991) y sea el más relevante. En cambio, en la teoría del conocimiento como proposición el paradigma de conocimiento es la proposición verdadera; el conocimiento es de proposiciones, y las proposiciones son el conocimiento. Según Russell, el conocimiento es la relación entre una proposición y un estado de cosas (Russell 1992, 127). Si a esta proposición subyace una creencia o un conocimiento propiamente dicho, sólo el análisis filosófico lo puede revelar. La teoría del conocimiento proposicional proviene del llamado *análisis estándar* del conocimiento que se remonta tradicionalmente al *Teeteto* (Platón 1992, 201c-210b) de Platón, según el cual el conocimiento puede definirse como una creencia verdadera justificada. A partir de ahí, “los epistemólogos [analíticos] han intentado identificar las propiedades esenciales y definitorias del conocimiento proposicional” (Moser 2002, 4). En este análisis, el conocimiento se describe habitualmente como un tipo o clase de creencia (articulable proposicionalmente) que responde a ciertos criterios de cualificación, aunque hay mucha discusión sobre el número y las características de estos criterios.

En lo que sigue, se examinan algunos puntos de unión entre las teorías clásicas y modernas. Los principales de estos nexos son la noción de conocimiento y la de verdad. Por la importancia que cobra la teoría del conocimiento como disciplina filosófica desde Descartes, este artículo describe en mayor detalle las teorías epistemológicas modernas y contemporáneas. De igual forma, por la continuidad entre Descartes, Kant y la epistemología analítica contemporánea, esta voz se ocupará brevemente de la epistemología continental, cuyos intereses han evolucionado de forma distinta, aunque coincidente, en ciertos aspectos centrales. En la conclusión, se señala que la teoría del conocimiento se enfrenta a un grave problema de paradigma por considerar que los dilemas del escepticismo son anteriores y más importantes que la pregunta por la verdad.

El artículo se divide en seis secciones. En la primera, se esboza brevemente el desarrollo histórico de la noción de verdad; por motivos que quedarán patentes, esta noción surge antes que el problema del conocimiento. En la segunda, se presentan diversas nociones de conocimiento desde la antigüedad hasta el presente. En la tercera, se presenta la distinción histórica entre conocimiento y creencia. En la cuarta, se debaten las pretensiones de establecer un sólido fundamento del conocimiento y se destacan las tres posiciones más relevantes de la epistemología analítica: el fundacionismo, el coherentismo y la epistemología de la virtud. En la quinta, se debaten las dos principales teorías sobre las fuentes del conocimiento: el externismo, que se inspira en el empirismo, y el internismo, que se inspira en el racionalismo, aunque su desarrollo posterior ha sido notable. Finalmente, en la sexta sección se saca un balance de la situación, y se presentan algunas líneas de reflexión sobre el valor la tradición epistemológica clásica.

2 Ser veritativo y ser real ↑

La pregunta por la verdad ocupa un lugar central en la filosofía clásica desde Platón y Aristóteles. En términos generales, ambos autores coinciden en que la verdad tiene su fundamento en el ser; está ontológicamente fundada. La verdad depende íntimamente de la realidad; en Platón esa realidad son las ideas; en Aristóteles, los diversos modos de ser del ente. Para Aristóteles, el ser verdadero es uno de los sentidos del ente que tiene su causa en una afección del pensamiento (1970, Met. VI 4, 1028a 1). Esta afección no se produce azarosamente, sino que es dependiente del modo de ser de las cosas. Como escribe en un célebre pasaje: “no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, estamos en lo verdadero” (1970, Met. IX 10, 1051b 7-9). Así pues, la verdad manifiesta y refleja el ser de las cosas por la dependencia existente entre el ser veritativo y el ser real, un vínculo que precede a la inteligencia, y que posibilita la adecuación de los juicios a la realidad.

La teoría de la adecuación, formulada por Tomás de Aquino, se inspira en esa vinculación. Para éste, “la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y la cosa. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad”

(1888-1889, S. Th. I, q. 16, a. 2). En su perspectiva, cuando el entendimiento capta la adecuación entre dos formas —la forma conocida por el entendimiento y la forma real— detecta la verdad del juicio que se le presenta a la mente. La verdad acontece propiamente cuando esta relación se hace patente. Cabe decir así que el juicio veritativo, que afirma o niega una cosa de otra, expresa esta adecuación.

La teoría de la adecuación da cuenta de la verdad de cualquier juicio. Con todo, algunos autores señalan que el juicio veritativo no es la única, ni la más alta aprehensión posible. Ya Platón y Aristóteles conciben un conocimiento no proposicional según el cual el entendimiento tiene únicamente ante sí la posibilidad de conocer la verdad, de modo que, o la conoce y tiene éxito, o no la conoce y fracasa, sin que en este caso se pueda hablar de falsedad. En Platón, el conocimiento no proposicional es el conocimiento de las formas (Gerson 2009, 56-57); en Aristóteles, el de los objetos simples o no compuestos como los objetos matemáticos. Y, aunque falte evidencia textual para asegurarlo con mayor certeza, es fácil advertir que entre estos objetos están los primeros principios del conocimiento, de los cuales Aristóteles cree que no es posible equivocarse. En este contexto, Tomás de Aquino habla de una *intelligentia indivisibilium* para referirse a “las esencias simples de las cosas, como por ejemplo, lo que un hombre es, o lo que un animal es”. Y señala: “en esta actividad, considerada en sí misma, no se da verdad ni falsedad, lo mismo que acontece en las expresiones lingüísticas no complejas” (1970-1976, De ver. q. 14, a. 1). Muchos medievales comparten esta postura, lo que muestra que, aunque la teoría de la adecuación haya pasado como modelo de la teoría clásica de la verdad, se concibieron otras modalidades de verdad que fueron escasamente consideradas en siglos posteriores.

La teoría del conocimiento experimenta una notable sacudida en la modernidad. Si la tradición clásica consideraba que la verdad tiene un sentido ontológico, la *veritas in rebus,* Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke y Leibniz (Künne 2003, 104) la ponen en entredicho. A partir de ahora, la verdad queda escrupulosamente restringida al ámbito del pensamiento. En Descartes —quien aparentemente da por buena la noción de verdad como adecuación (1991, 138-140)— el criterio de verdad es en la percepción clara y distinta de ideas que presentan garantías incondicionales de certeza, y son los sujetos de verdad. Kant retiene un esquema parecido; para él, el entendimiento no tiene acceso a la cosa en sí, tal y como es. La verdad se da primariamente en el pensamiento. En este prisma, la adecuación veritativa se da entre el entendimiento y las categorías (Ferrater 1994, 3663:2); se trata de un peculiar tipo de conformidad o correspondencia que, siguiendo a Kant, puede llamarse *trascendental* por ser independiente de la experiencia. Como es sabido, Hegel llevó al extremo la noción clásica de *veritas in rebus,* proponiendo la verdad absoluta que es el sistema mismo de la filosofía.

A partir de 1910, Moore y Russell convirtieron la teoría clásica de la adecuación en la teoría de la correspondencia con los hechos. El primer Wittgenstein se sumó a ella, y a Wittgenstein le siguieron otros. Años después, Tarski formuló la *concepción semántica de la verdad* (1944), que, en la búsqueda de una formalización de la teoría de la verdad, está estrechamente relacionada con la teoría de la correspondencia. Para él, la proposición es el principal *portador de verdad* (“truth-bearer”). La propuesta se basa en la llamada *convención T*, que dice que cada teoría de la verdad debe entrañar, por cada proposición ‘P’, una proposición así:

‘P’ es verdad sólo si y sólo si P

De forma más específica:

‘La nieve es blanca’ es verdad sólo si y sólo si la nieve es blanca

De esta forma, cualquier proposición que aspire a ser verdadera debe entrañar un hecho que la haga verdad. Puesto que, la *convención T* nos transmite un hecho casi palmario y evidente, se puede hablar también de la “correspondence platitude” (Wright 1992, 25; Künne 2003, 113), que puede describirse así:

‘P’ es verdad sólo si ‘P’ se corresponde con los hechos

Según Wright, la teoría nos conduce desde el predicado “verdad” a una relación, y entiende necesario y suficiente que, para que se pueda hablar de verdad, ha de existir una relación entre lo enunciado en la proposición y los hechos (Wright 2003, 196). El primer término de la correspondencia se refiere a creencias, juicios, predicados, afirmaciones, etc. y se caracteriza por señalar que un objeto *portador de verdad* (“truth-bearer”) sólo puede serlo si se corresponde con un hecho, al que se considera el *referente* o *causante* de la proposición veritativa (“truthmaker”).

Naturalmente, el problema está en definir los hechos. Diversos autores los definen de forma distinta; otros no consideran relevante su definición. La correspondencia misma, que se presenta como una isomorfía en Wittgenstein y Russell, está mejor definida en ocasiones que los hechos mismos. Por este motivo, Strawson (1950, 137-138) descubrió una importante limitación de la teoría ruselliana de la correspondencia, y es que los hechos se parecen demasiado a los portadores de verdad, y parecen estar ahí sólo por mor de la correspondencia.

Las teorías veritativas de la correspondencia han sufrido objeciones importantes. Las más destacables resultan relativamente obvias: ¿hasta dónde llega la teoría de la correspondencia? Proposiciones como "los duendes no existen", ¿expresan hechos negativos con los que esta verdad se corresponde? Tampoco está claro qué correspondencia tienen las proposiciones disyuntivas, condicionales, probabilísticas o contrafácticas (David 2016), puesto que todas ellas deberían suponer la existencia de propiedades tradicionalmente consideradas como lógicas —y que justamente por eso no son reales—. Por último, tampoco está claro a qué objetos apuntan las proposiciones sobre el pasado.

Como resultado de estas críticas se han ensayado teorías pragmáticas, deflacionarias o pluralistas, en torno a las cuales también subyacen importantes desacuerdos. Algunas como la deflacionaria señala que "la idea de que la verdad tiene una esencia real es errónea" (Lynch 2011, 7), presentando la noción de verdad como una simple herramienta lógica que carece de referente real.

3 La noción de conocimiento ↑

Como se ha señalado más arriba, en la teoría clásica la *epistéme* es una cognición de verdades universales, necesarias y eternas, una afirmación que descarta como objetos de *epistéme* verdades particulares, contingentes y temporales. Las verdades epistémicas son también verdades científicas, en tanto que están orientadas a la comprensión de las partes inmutables de la realidad.

Grosso modo, los filósofos medievales suscriben este concepto de *epistéme*, aunque, a medida que fue progresando la Edad Media aumentó la discusión sobre algunos de sus aspectos concretos, como el de las formas cognoscitivas y su parecido o similitud con los seres reales (Pasnau 1997, 4), que Tomás de Aquino había sistematizado en su lectura de Aristóteles. El centro de la controversia medieval es el problema de los universales, y la capacidad de este tipo de nociones de capturar propiedades reales, pero no está centrado en la noción misma de conocimiento (*scientia).*

Para comprender la noción moderna de conocimiento, conviene conocer el escepticismo griego. Aunque nunca constituyeron propiamente una escuela de pensamiento, el escepticismo tuvo destacados exponentes en la antigüedad. Para Pirrón de Elis, el escepticismo tenía una notable orientación pragmática; era una forma de vida orientada a la felicidad —un factor importante que distingue su escepticismo del escepticismo posterior que lleva su nombre—. Su objetivo es conseguir la *ataraxia* por medio de la retirada de la *dóxa* —la afirmación positiva de algo—. Esta es, al menos, la opinión de los últimos escépticos sobre lo poco que se sabe con certeza de la vida de Pirrón. Para un escéptico posterior como Sexto Empírico, el escepticismo no niega toda posible verdad, pero retira o suspende el juicio de determinados objetos por mor de la *ataraxia* (Annas y Barnes 2000, PH 1, 13).

A partir del s. XVI comienza a extenderse un clima filosófico escéptico por occidente. En este siglo se tradujeron al latín las obras de Sexto Empírico y se publicaron de nuevo los tratados escépticos de Cicerón. Bajo su influencia, Montaigne publicó su *Apología de Raymond Sebond* (1576) que vierte numerosos argumentos escépticos (Clark 2006, 191). En este clima, Descartes decidió articular un método filosófico que pudiera someter los argumentos escépticos con la contundencia del razonamiento. Así surge el método de la duda, según el cual una proposición no puede considerarse como verdadera mientras haya alguna sombra de duda. Naturalmente, la puesta en práctica del método hace tambalear todo el cuerpo de conocimiento, que queda amenazado por la duda. Finalmente, Descartes encuentra una primera verdad indubitable y máximamente cierta en el *cogito, ergo sum;* la percepción clara y distinta de que el sujeto que piensa es autoconsciente. Todo el pensamiento queda así iluminado por esta idea.

Descartes suscribe una versión propia del análisis estándar del conocimiento; para él, el "conocimiento es una convicción basada en una razón tan poderosa que no puede removerse por otra razón", mientras que la convicción se

basa en una razón abierta a la duda (1640, AT III 65). Tras él se suceden diversas teorías orientadas a alejar la amenaza del escepticismo. Locke, p. ej., define el conocimiento como la percepción del acuerdo o desacuerdo entre ideas (1689, IV, I, 1 y 5), y la experiencia como la única fuente de ideas. Aunque conforme con el empirismo, Hume rechazó la posibilidad de justificar la noción clásica de conocimiento, que incluye el conocimiento de verdades de carácter universal, por la imposibilidad de justificar la inducción. A su modo de ver, las inferencias basadas en impresiones de la realidad sobre la base de casos particulares no justifican la atribución de propiedades universales a objetos reales, y por tanto, no son una fuente de conocimiento válida. Años después, inspirado por las diversas críticas escépticas de Hume, Kant dijo haber despertado de su *sueño dogmático,* pero su intento de devolver la objetividad, y con ella la validez, al conocimiento científico pasa a través de los juicios a priori. Los a priori son elementos independientes de la experiencia, que aporta el propio conocimiento, para fundamentar la cognición. Para Kant, los a priori dan validez a los principios generales de la ciencia y, en último término, a la propia experiencia a través de las categorías. Los a priori, en cambio, ha sido objeto de numerosas críticas, por incluir, no por primera vez en la historia de la filosofía moderna y contemporánea, una condición subjetiva en medio de pretensiones objetivas.

La fenomenología del s. XX retorna al proyecto cartesiano de reformar metodológicamente la filosofía, aunque con un objetivo distinto: el de lograr un acceso a lo real objetivo y sin prejuicios. La fenomenología propone así el retorno “a las cosas mismas”. Husserl se fija para ello en la actitud natural, comparándola con la actitud trascendental o fenomenológica. El cognoscente adopta una actitud natural en contacto con los objetos del mundo circundante, a través de los cuales conoce esencias o ideas. La fenomenología, en cambio, es el estudio de los *noemata,* es decir, de las propiedades que hacen que la conciencia sea conciencia de los objetos que se le representan. Los *noemata* son el conjunto de significados que desarrollamos en interacción con los demás. Esto hace que evolucionen naturalmente con el paso del tiempo. La ansiada objetividad se alcanza a través de una serie de reducciones o epojés que, por decirlo sintéticamente, prescinden del influjo del mundo exterior, de manera que la realidad se pueda comprender como independiente de él. Husserl cree que la intencionalidad comparece cuando se presta una cuidadosa atención al objeto, una posición que, según muchos autores, abre su filosofía a un nuevo idealismo.

En *Ser y tiempo*, el problema del conocimiento del mundo externo apenas tiene el interés de un “pseudo problema” (Heidegger 2016, §43). Influenciado por Husserl, Heidegger cree más importante reorientar metodológicamente la filosofía hacia las cosas, centrando nuestra atención en la experiencia. Heidegger interpreta esta intuición en el contexto de una experiencia situada en la cotidianidad, que correctamente entendida, hace aflorar el *ser-ahí* (“Dasein”), el concepto que es el epicentro de la reflexión de *Ser y tiempo*. Con su atención a los rasgos cotidianos del ser-ahí la filosofía se posiciona más allá de la dicotomía tradicional sujeto-objeto, que ha provocado la deriva ontologicista de la filosofía, con la que Heidegger es marcadamente crítico. En su intento de objetivar y universalizar el ser real, la filosofía ha tomado al ser por un ente más, olvidando su genuina y sorprendente naturaleza. De ahí que su análisis existencial lleve a cabo un examen del ser-ahí que elude las categorías metafísicas tradicionales, tanto clásicas como modernas, y se presenta como posibilitante del verdadero pensamiento antropológico. En el fondo, el intento heideggeriano de reformar toda la epistemología depende del éxito de este análisis, que su autor dejó incompleto.

La filosofía analítica, que tomó buena nota de las conclusiones de Kant, retomó contacto con el empirismo a través de la teoría de los *sense-data,* y con la filosofía tradicional en el análisis estándar del conocimiento presente en el *Teeteto*. Hasta 1963, muchos filósofos analíticos suscribían la idea de que el conocimiento, de acuerdo con la tesis platónica, es una creencia verdadera justificada. Pero con la publicación en 1963 de un breve artículo de E. Gettier, se puso de manifiesto que la evidencia que un sujeto no posee en el momento de formular una proposición puede hacer injustificada esa proposición aunque sea verdadera.

Gettier planteó el siguiente problema. Smith y Jones han solicitado el mismo puesto de trabajo, y sólo puede ser para uno de los dos. Smith cree justificadamente que (a) Jones va conseguir el puesto y que (b) Jones tiene diez monedas en el bolsillo. Sobre la base de (a) y (b), Smith deduce que (c) la persona que obtendrá el puesto tiene diez monedas en su bolsillo. Contra su pronóstico, y para su fortuna, Smith resulta el elegido para el puesto. Y casualmente, Smith tiene diez monedas en el bolsillo. En estas circunstancias, la proposición (c) es verdadera, Smith está justificado en creer que (c), pero no parece admisible que conozca (c), pues su conocimiento es azaroso o fortuitamente verdadero.

Gettier diseñó otros contraejemplos para mostrar que una creencia verdadera justificada no garantiza conocimiento.

Aunque se han vertido algunas críticas sobre la validez los contraejemplos de Gettier, ejemplos más apropiados han aflorado en la literatura filosófica. Desde entonces, el llamado "problema de Gettier" ha consistido en proponer cambios a las condiciones de validez del análisis estándar que lo hagan inmune a todo posible contraejemplo; todos ellos se inspiran en la fortuna. La abundancia de contraejemplos condiciona nuestra capacidad de analizar el concepto de conocimiento. Sin ser plenamente consciente de lo que hizo, Gettier socavó la validez efectiva de la noción de justificación, y su crítica sigue vigente hasta hoy. No es de extrañar que filósofos como Williamson consideren que no existen ya razones fundadas para creer que el análisis estándar del conocimiento pueda obtener algún fruto (Williamson 2011, 210). Cree que el intento de analizar el conocimiento en componentes como "creencia", "verdad" y "justificación" parece llamado al fracaso, y que el análisis estándar es una vía epistemológica muerta.

4 Creencia u opinión ↑

La distinción entre conocimiento *(epistéme)* y creencia *(dóxa)* parece una de las tesis filosóficas mayormente aceptadas históricamente. Platón articuló fundadamente esta distinción en algunas de sus obras. Platón define la creencia como un tipo de cognición basada en percepciones de los sentidos, que necesariamente se refieren a observaciones particulares de la experiencia. Esto hace que la creencia dé lugar a contenidos fragmentarios. En su teoría, un abismo separa las formas del mundo de las ideas de la realidad sensible; las verdaderas esencias, que están contenidas en la formas, sólo son asequibles al entendimiento. Por consiguiente, la creencia no puede tener como objeto propio las esencias de las cosas. Las creencias pueden ser de este modo contradictorias. Esto hace que, a diferencia del conocimiento *(epistéme),* la creencia no garantice infalibilidad, sino que esté expuesta a la inestabilidad y al cambio continuo de lo contingente.

La distinción entre conocimiento y creencia es fundamental en Aristóteles, quien los concibe como cogniciones inconmensurables. Así, entre la creencia y el conocimiento, la diferencia no es incremental, en el sentido de que no existe una propiedad o cualidad epistémica que, añadida a la creencia, la convierta en conocimiento (Burnyeat 1981, 106). De esta forma, Aristóteles no ve el conocimiento como una creencia cualificada o híper cualificada. La veracidad y el buen asentamiento de una creencia no la convierte en conocimiento. P. ej., la creencia de que el hombre es un animal, aunque verdadera, es *dóxa*. Cuando un sujeto cree que el hombre es un animal, percibe una identidad accidental entre dos predicados, pero cuando, en lugar de creerlo, lo conoce, la identidad entre ambos predicados ya no es accidental (Gerson 2009, 70). Por consiguiente, conviene notar que en el pensamiento aristotélico la diferencia entre creencia y conocimiento es fundamental.

El ambiente escéptico de la Edad Moderna prepara el terreno para nociones más restrictivas de conocimiento. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Locke añade que el conocimiento es "corto y escaso" (1689, IV, 1, 1); al carecer de conocimiento, en la mayor parte de los casos nos conformamos con una creencia, que es la admisión de la verdad de una determinada proposición sin plena conciencia de su correspondencia con los hechos. En este escenario, Locke cree que para llegar a la mejor creencia posible, el sujeto tiene una obligación moral ("God-given") de gobernar y regular su capacidad de formar creencias.

Desde Russell, que acuñó el término "actitud proposicional", se considera que la creencia es una actitud proposicional. Se entiende por tal la relación que tiene un sujeto con respecto a una proposición como "la nieve es blanca", y que puede expresarse con una creencia, un deseo, un temor, etc. Se considera que las actitudes proposicionales son estados mentales que se distinguen del contenido mismo de la proposición. Habitualmente, el contenido proposicional viene antecedido por la cláusula "que", y se suele pensar que no todos los usos del verbo "creer" en los idiomas modernos constituyen actitudes proposicionales; p. ej. la proposición "Claudio cree en mí" no es una actitud proposicional a no ser que este estado mental se pueda redescribir en una proposición que comience por la cláusula "que" como "cree que digo la verdad".

Se considera que no toda creencia llega a ser conocimiento, pero hay acuerdo en que nada se puede conocer a no ser que se crea, se acepte, se presuma o se suponga (Sosa 1991, 165). En la filosofía analítica se considera que la diferencia entre la creencia y el conocimiento es de grado. Algunos autores se han inclinado por pensar que ambos conceptos son cuasi idénticos. Davidson, p. ej. piensa que el conocimiento implica una creencia, que ésta es

verdadera, y que, en la práctica es imposible que muchas de nuestras creencias sean falsas. “La mayor parte de lo que un hablante dice ser verdad, es verdad” (Davidson 1983, 434). Esta posición, que más adelante veremos repetirse, se basa en el llamado *principio de caridad*, según el cual la afirmación de un sujeto debe ser comprendida en un contexto que favorezca el acuerdo entre el sujeto y su oyente. Esto facilita el reconocimiento de la veracidad de la afirmación de un sujeto cuando ésta es plausible. El oyente, por tanto, ha de asumir la verdad de lo que recibe de un sujeto distinto.

La teoría de Davidson, que equipara el conocimiento a la creencia, ha despertado numerosas críticas. Algunos autores señalan p. ej. que el principio de caridad debe entenderse en el sentido de que un oyente debe poner todo de su parte para comprender al hablante si estuviera en sus circunstancias, pero esto no significa que deba interpretar siempre sus creencias como verdaderas. Más bien, en muchas ocasiones lo razonable será pensar que son falsas. Es más, a veces, sólo atribuyendo falsedad a sus creencias éstas pueden llegar a entenderse.

De esta forma, la mayor parte de los filósofos suscribe la opinión de que conocimiento y creencia son formas de conocer diferenciadas.

5 Fundamentos del conocimiento ↑

5.1 El fundacionismo ↑

El problema escéptico ha originado una considerable reflexión sobre los fundamentos del conocimiento y su capacidad de producir la certeza. El escepticismo, y especialmente el pirrónico —su forma radical—, pone en cuestión los fundamentos mismos del conocimiento.

Algunas de las soluciones al escepticismo radical han intentado mostrar que el conocimiento descansa en bases firmes. Una de ellas, el fundacionismo, es una teoría contemporánea que propone basar el conocimiento sobre una o varias verdades autoevidentes que no puedan inferirse de otras verdades, y que se suponen autojustificadas. Todas las demás verdades se justifican por su dependencia cognoscitiva con respecto a la verdad o verdades fundamentales. El fundacionismo es una posición filosófica defendida en algunos sectores de la filosofía analítica que se inspira en las ideas del filósofo norteamericano C. I. Lewis, quien habló de la fundamentación de todo el conocimiento empírico sobre una aprehensión directa de “lo dado de la experiencia”. Como se verá a continuación, este fenómeno, “lo dado”, es una aprehensión inmediata de los contenidos de la experiencia sensible tal y como estos se expresan en primera persona.

Aunque el fundacionismo es una teoría contemporánea, se puede considerar a Descartes como su precursor más importante. Su fundacionismo toma como modelo de ciencia la geometría euclidea. Como es sabido, la geometría identifica unos primeros principios en los que descansan las proposiciones subsiguientes, cada una de las cuales se deducen de las proposiciones anteriores. Las proposiciones que se formulan no pierden, de esta forma, su vínculo con los principios. Descartes señala que “esas largas cadenas compuestas de simples y fáciles razonamientos que emplean los geómetras para llegar a las demostraciones más difíciles, me ha dado ocasión de suponer que todo lo que cae bajo el conocimiento humano está interconectado de la misma manera” (1904, AT VI 19).

En debate con el escepticismo, Descartes subrayó el valor de la primera certeza —la certeza del *cogito*— como base del saber. Esta base, según Quine, debía ser más firme que la misma ciencia para justificar el conocimiento del mundo externo (Quine 1970, 2). Aunque Descartes no llevó a la práctica su intención de fundamentar el saber *more geometrico*, en algunos pasajes de sus obras se esforzó por presentar una articulación de este tipo de las principales nociones de su metafísica (Newman 2014). Sin embargo, como es sabido afirma también que, sin la conciencia de que Dios existe, y de que su providencia es incompatible con escenarios escépticos, el conocimiento matemático de un ateo no es plenamente reflexivo o perfecto por no reflexionar lo suficiente sobre las condiciones del conocimiento mismo. Esto ha llevado a algunos autores a pensar que, tanto como fundacionista, la posición de Descartes es también confiabilista —aunque con un confiabilismo de las ideas claras y distintas— y coherentista (Sosa 1996, 21).

El fundacionismo posterior fue más cauto en sus pretensiones de fundar el saber, pero hereda de él su intento de refutar el escepticismo y basar el conocimiento sobre proposiciones de carácter subjetivo a las que se accede reflexivamente. El problema, no obstante, es que todas las proposiciones subjetivas están sujetas a objeciones escépticas (Sosa 1991, 190). De ahí que, en su intento de refutar el escepticismo, autores como G. E. Moore argumentaran vivamente que la mayor parte de las proposiciones empíricas —que se emplearon posteriormente para justificar el fundacionismo— son válidas e irrefutables. Aunque Moore no es fundacionista, creía que la mayoría de proposiciones de experiencia son completamente inasequibles a la duda escéptica. Aduce, p. ej. que podemos estar más seguros de que conocemos mejor la proposición "esto es un lápiz", que de que entendemos correctamente las premisas del escepticismo (Moore 1959, 226).

Los fundacionistas han incorporado esta idea de Moore. En la alternativa entre el escepticismo y el sentido común, Chisholm escoge el sentido común, añadiendo que todo conocimiento entraña algo de fe en el conocimiento. El escéptico tiene, por tanto, la carga de la prueba para mostrar que la fe que damos a las proposiciones de experiencia no se justifica. Para Chisholm, la justificación termina siempre en un punto; si no lo hace, la probabilidad en la que se basa el conocimiento no tendría fin. De ahí que el cognoscente deba partir siempre de proposiciones iniciales que sean necesariamente verdaderas. Proposiciones de experiencia como "me parece ver una mancha roja" son un ejemplo. Esta proposición reproduce la experiencia del rojo, y la experiencia representa infaliblemente esa sensación. Para ser plenamente cierta, es importante que la proposición sólo se refiera a la experiencia y no vaya más allá. En esas condiciones, aunque la proposición podría ser errónea respecto al mundo, no puede serlo respecto a sí misma (Chisholm 1989, 20) de modo que es autojustificante.

Chisholm es consciente de que su fundacionismo no resuelve la justificación de afirmaciones sobre la realidad exterior en las que se basan otras proposiciones de experiencia como "hay una mancha roja". De las proposiciones de experiencia subjetiva ("me parece…") sólo se pueden deducir válidadmente proposiciones iguales o similares. El contacto con el mundo externo requiere una "inducción hipotética", que se podría describir así: la proposición "hay una mancha roja" es la mejor explicación para la expresión autojustificante "me parece ver una mancha roja". Esta última proposición hace más probable la primera. Si "hay una mancha roja" no es incompatible con el resto de sus creencias, el sujeto la ha hecho probable; su aceptación le otorga una probabilidad *prima facie* (Chisholm 1989, 63).

La cuestión, entonces, es si es posible basar cada proposición de experiencia subjetiva sobre alguna proposición autojustificante. Muchos autores creen que no. Y es que, para comprender el sentido de una proposición como "me parece ver una macha roja" hace falta contar ya con una precomprensión noética del mundo, una noción sobre la realidad en el trasfondo de la cual se entiende que la realidad y el contenido de las proposiciones de experiencia subjetiva puede divergir. Al plantear estas proposiciones como fundacionales, Chisholm parece dar por sentado una diferencia crucial que la proposición no captura.

Se suele considerar a C. I. Lewis el padre del fundacionismo en el s. XX, y a Chisholm y Moser como sus más importantes continuadores. Ciertamente, el fundacionismo se ha enfrentado a importantes críticas de filósofos como Wittgenstein, Sellars o Quine, y tiene escasos defensores. Otros filósofos como Quine, Sellars, Rescher, Lehrer o Rorty se han decantado por la principal alternativa al fundacionismo de corte cartesiano como el de Chisholm.

5.2 El coherentismo ↑

El principal rival del fundacionismo es el coherentismo. Esta teoría pretende cambiar el marco de interpretación del problema de la fundamentación cognoscitiva. En líneas generales, el coherentismo considera que las demandas de certeza y autojustificación del fundacionismo son demasiado exigentes, hasta tal punto que, en rigor, ninguna proposición se justificaría. La intuición del coherentismo es que una creencia se justifica sobre otra u otras con las que es consistente. La teoría puede entenderse con una sencilla imagen: la de una balsa en mar abierto que, mientras baten las olas y pierde parte sus troncos por las sacudidas del océano, se reconstruye incesantemente. Frente a la balsa, que representa el coherentismo, el fundacionismo sería como una pirámide que descansa firme e inconmoviblemente sobre su vértice (Sosa 1991).

Aunque el coherentismo se presente como una teoría antagónica del fundacionismo, en la práctica, las variedades

existentes de teorías fundacionistas y coherentistas hacen que se pueda ser fundacionista y coherentista a la vez.

Una nota característica del coherentismo es que las creencias no se justifican individualmente, una por una, en el conjunto de las creencias de las que forman parte. El verdadero sujeto de justificación es el sistema total de creencias. Raramente concebimos creencias que puedan entenderse por sí —como se ha criticado más arriba al fundacionismo—, sino que estas necesitan recibir justificación del sistema mismo al que contribuyen por ser consistentes con él.

El grado de consistencia de un sistema aumenta con el número de relaciones de inferencia que se establecen entre sus partes (Bonjour 1985, 98). Cuanto más aumenta la consistencia, mejor son las relaciones de inferencia entre las creencias que forman. Pero el problema que muchos han puesto de manifiesto es que, en la práctica, hay conjuntos de creencias completamente independientes entre sí, por lo que no forman parte de un verdadero sistema. Para salvar esta objeción podría plantearse la existencia de subconjuntos aislados pero consistentes de creencias. No obstante, el problema es que la misma existencia de estos subconjuntos resta credibilidad al sistema, que, según Bonjour, es un conjunto. El grado de coherencia de un sistema disminuye en la medida en que se divide en subsistemas de creencias relativamente inconexos (Bonjour 1985, 98). Además, parece difícil encontrar la relación de creencias sin una relación aparente; p. ej. la que existe entre las leyes de la mecánica y las reglas de la literatura de ficción. Por último, también es difícil distinguir entre sistemas alternativos de creencias, que son, independientemente considerados, plenamente coherentes pero mutuamente contrarios, al mostrar cada uno soluciones o visiones incompatibles. En último término, ¿con qué criterio podemos decidir entre ellos? (Blasco y Grimaltós 2004, 119).

Esta observación pone de manifiesto que la verdad de las creencias de un sistema, consideradas individualmente, es también un elemento importante.

En su evolución posterior, Bonjour (1999) se desmarcó de su coherentismo inicial (1985), al considerarlo vulnerable frente a una objeción letal. Esta objeción reside en el papel de la experiencia sensible en el conocimiento observacional. Como Bonjour la considera demasiado poderosa para el coherentismo, pasó a creer que sólo alguna forma exitosa de fundacionismo puede detener el problema del regreso al infinito en la justificación de proposiciones.

5.3 La epistemología de la virtud ↑

La postura que media entre fundacionismo y coherentismo es la epistemología de la virtud. Inspirada en el resurgimiento que experimentó la ética aristotélica a partir de 1950, su más destacado exponente es E. Sosa, aunque no es el único.

Para Sosa, el fundacionismo y el coherentismo encierran importantes aporías. Al centrar su interés en la relación entre las creencias, el coherentismo no presta suficiente atención al valor de la experiencia. El fundacionismo, por su parte, no explica convincentemente cómo se relacionan las creencias fundantes con el resto de creencias, y mucho menos todavía, en el caso de seres con otros tipos posibles de facultades —que Sosa explota hábilmente a su favor (Sosa 1991, 187-189)—. Considera que la justificación debe adoptar una forma distinta.

Sosa cree que una creencia se justifica cuando procede de una virtud intelectual. Para ello, redefine el concepto aristotélico de virtud, que en su origen, es un refuerzo de la voluntad que facilita la realización del bien. Inspirado en el pensamiento aristotélico, su intuición es que el intelecto adquiere virtudes, es decir, actos que hacen su desempeño válido o —idealmente— justificatorio . Para él, la virtud es un instrumento de maximización del excedente de verdad sobre error. Más específicamente, señala que “se tiene una virtud intelectual o facultad relativa a un medio externo E si y sólo si se tiene una naturaleza interna I en virtud de la cual uno alcanzaría la verdad las más de las veces y evitaría el error en un conjunto de proposiciones F, si se aplican ciertas condiciones C” (Sosa 1991, 284).

Otra concepción de las virtudes epistemológicas es la responsabilista, que fue desarrollada por L. Code. En esta concepción, las facultades virtuosas son una fuente de justificación primaria, pero otra fuente de justificación importante es el ejercicio de las capacidades cognitivas de un sujeto en la vida diaria, en la que las decisiones o elecciones de este sujeto cuentan. Si se toman las decisiones adecuadas en el momento de afirmar, el sujeto será más certero cada vez.

La epistemología de la virtud ha logrado desplazar el foco de atención del problema de la justificación. En lugar de examinar creencias para comprobar qué hace justificable cada una, la teoría presta mayor atención al correcto funcionamiento de sus facultades. Al proceder así, la epistemología de la virtud cesa de pedir al sujeto la cuenta precisa del valor epistemológico cada una de sus creencias. Ciertamente, el conocimiento es una creencia verdadera, pero es una creencia adquirida por virtud, no por accidente (Sosa 1991, 227).

La teoría toma prestado del confiabilismo la idea de que las facultades como la vista, la memoria o el razonamiento son confiables, lo que significa que son epistémicamente virtuosas, porque cumplen su función de alcanzar verdades y maximizar su excedente de verdad. La experiencia sensible y la memoria son fuentes primarias de justificación; las creencias basadas en éstas son fuentes secundarias. De esta forma, Sosa cree frenar en seco el desafío del escepticismo radical, que reclama insaciablemente la justificación racional de cada proposición. Todo lo que necesitaría aceptar el escéptico es el éxito del mecanismo virtuoso de formación de creencias; lo demás quedaría a cuenta de las virtudes del cognoscente.

6 Fuentes del conocimiento ↑

La preocupación por los fundamentos del conocimiento y la posibilidad de alcanzar la verdad que preside buena parte de la modernidad se ha trasladado en las últimas décadas a la cualidad de las fuentes mismas del conocimiento: su origen. En la filosofía clásica, la pregunta por la justificación no cobró especial sentido. Aunque inspirado en Platón, el concepto de justificación epistémica no está en los presupuestos de la teoría del conocimiento clásica. En rigor, por tanto, la pregunta por el origen de la justificación es un problema moderno.

Los filósofos modernos y contemporáneos se plantean si las creencias de un sujeto reciben su justificación de la realidad externa, por un sistema confiable de adquisición de creencias, o de creencias anteriores. En el internismo, el conocimiento se justifica por otra creencia que está disponible a la conciencia reflexiva. El externismo, en cambio, tiene un criterio más liberal, por lo que admite fuentes distintas de justificación de la creencia, incluido el mundo externo.

Conviene saber que existe una variedad casi ilimitada de posiciones externistas e internistas, por lo que no es posible abarcar todas. Entre ellas hay también numerosas posiciones intermedias que toman aspectos de una y otra. Por tanto, externismo e internismo son categorías —más que posturas—, de visiones paradigmáticas de la justificación, pero no necesariamente incompatibles.

El debate entre externismo e internismo refleja una intensa pugna para identificar correctamente la fuente de la justificación epistémica. El externismo niega que la justificación dependa de las razones que avalan una creencia, y la confía a mecanismos de adquisición de nociones fuera de nuestro alcance. Para Bonjour, la tradición filosófica posterior a Descartes es internista, y el externismo “representa una desviación sustantiva” (1985, 36) de esta tradición. A pesar de ello, buena parte de la epistemología actual es externista. La razón es que el externismo ofrece un sistema plausible de preservación de la verdad, y es más económico, pues no exige complicados ejercicios reflexivos para dar creencias por justificadas. De hecho, la epistemología de la virtud, ya mencionada, descansa sobre alguna premisa externista como es la fiabilidad natural de las facultades cognitivas.

6.1 Externismo ↑

El externismo comienza por reparar en la indisociable relación entre la mente y el mundo exterior. Por tomar un tipo particular de externismo, el confiabilista, se puede decir que una creencia se justifica si y sólo si está producida y guiada por un proceso de formación confiable. En su visión, un individuo forma habitualmente, de manera sostenida, creencias que se consideran justificadas. P. ej. si cierta experiencia sensible se convierte en un juicio con el mismo contenido de esta experiencia, se supone que debe ser verdadera. Armstrong observa que cuando ocurre, la mente se convierte en un termómetro cuyas creencias reflejan adecuadamente el estado de cosas actuales (Armstrong 1973,

196). Aunque algunos termómetros, incluyendo los mejores, no son siempre confiables, Armstrong no ve necesario que todas las creencias correctamente formadas sean confiables, ya que la existencia de creencias no confiables no excluye la posibilidad de justificación. Lo importante es que la creencia justificada cumpla con ciertos requisitos, que incluyen algunas condiciones sobre los órganos sensibles del sujeto, sus procesos mentales, etc.

La objeción más importante a la que se enfrenta este y otros tipos de externismo es la presumible existencia de individuos capaces de dar credibilidad a una opinión que, a la luz de su noción de justificación, responde a todos los criterios de corrección de Armstrong y están en lo correcto al creerla, pero su creencia es irracional (Bonjour 1985, 38). P. ej. alguien puede llegar a creer que el Presidente de EE UU no está hoy en Washington, a pesar de lo que puede leerse en los periódicos, en TV, en internet, y de toda posible prueba, y a pesar de eso, estar en la verdad. La persona en cuestión carece de motivos para creerlo, pero lo sabe —quizá por poseer una capacidad sobrehumana de clarividencia—. Y aunque el caso satisface los criterios de Armstrong, es patente que la persona en cuestión, al hacer caso omiso de la evidencia disponible, no está simplemente justificada.

El externista podría replicar que la objeción de Bonjour y otras que se dirigen tradicionalmente al externismo desde el internismo son imaginables, pero poco probables, o muy alejadas de la realidad, como las relacionadas con escenarios en los que intervienen *genios malignos* cartesianos que falsean la percepción o la memoria de un sujeto, y que en esa medida, cercenan la fiabilidad del sistema de formación de creencias. Pero el internista piensa que los problemas del externismo no son azarosos, y radican en su concepción de la justificación. En la visión del internismo, una creencia se justifica sobre la base de otras creencias, o en último término, sobre un análisis de lo que pertenece a la perspectiva del agente.

El externismo también ha recibido críticas por ofrecer un modelo demasiado tosco de la cognición, como una especie de *termómetro* que refleja el estado de la realidad externa, sin prestar atención a cómo es entendida por el cognoscente, eludiendo así la complejidad de la cognición humana (Sosa 1996, 9).

6.2 Internismo ↑

El internismo cree que las fuentes de justificación son internas a la mente, y que el cognoscente accede en cualquier momento a sus creencias por reflexión, introspección, memoria o razonamiento (Sosa 1991, 193). La teoría responde a la intuición de que las creencias sólo se justifican mediante razones.

El internismo más extendido es el llamado *internismo del acceso* (“access internalism”). En general, el internismo postula que sólo los estados internos de un sujeto en un momento determinado pueden determinar si su creencia está justificada o no (Vahid 2011, 145). El internismo del acceso precisa que sólo los estados mentales que, de modo efectivo, son accesibles por un sujeto son candidatos idóneos para justificar otros estados mentales. En una versión particularmente influyente del internismo del acceso, el sujeto no debería solamente tener acceso a lo que justifica una creencia, sino también a su *aptitud justificatoria,* es decir, al modo concreto en que las creencias y evidencias justificantes la justifican. Con este criterio, en condiciones normales cualquier agente debería ser capaz de justificar su creencia.

La objeción más importante a la que se enfrenta versa sobre la viabilidad de lo que he llamado la aptitud justificatoria de las creencias. Algunos autores señalan que esta condición genera un regreso al infinito. Véase el caso. Si para creer que *p* debo estar justificado en creer que la evidencia *e* da base a *p,* necesitaríamos de una nueva evidencia *e1*, que muestre cómo *e1* da base a la creencia de que *e* puede dar base a p, y de ese modo hasta el infinito. El regreso al infinito, según Fumerton, da lugar a una cadena ininterrumpida de creencias de complejidad cada vez mayor (Fumerton 1995, 89; Vahid 2011, 148). El internismo, por tanto, se enfrenta a un serio dilema que podría formularse así: o se aferra a la aptitud justificatoria de las creencias a riesgo de generar un regreso al infinito, o la abandona, en cuyo caso el agente tendría que fiarse de que *e* puede dar base a *p* sin ulteriores disquisiciones. Al tener que fiarse de ello, paradójicamente, la situación epistémica del internismo del acceso acaba siendo similar a la del externismo confiabilista, que acepta la validez de una creencia por un proceso de formación confiable. Bonjour piensa que esta objeción no afecta a su internismo porque la aptitud justificatoria no se verifica, según él, con una nueva creencia que exija una justificación independiente, pero algunos filósofos no consideran que esta posición logre hacer frente al

problema del regreso al infinito (Bergmann 2006, 35-38; Vahid 2011, 148).

7 Problemas de paradigma ↑

Algunos epistemólogos creen que el paradigma de conocimiento como creencia verdadera justificada, si no correcto, es aproximadamente correcto (Bonjour 1985, 8), y que la justificación epistémica es todavía un ideal alcanzable.

Por diversos motivos, afirmaciones como esta ya no son evidentes. Por una parte, autores como Zagzebski (1994) han señalado que ninguna teoría inspirada en el análisis estándar puede eludir los problemas de Gettier; cualquier condición no redundante que se añada a la definición de conocimiento como creencia verdadera justificada genera paradojas irresolubles. Por este motivo, algunos epistemólogos observan que el proyecto de analizar el conocimiento, descomponiéndolo en sus partes más elementales, ha muerto. En opinión de Williamson, la idea de que el conocimiento es analizable en partes elementales se basa en presupuestos discutibles, y ha fracasado en la práctica, como fracasaron intentos anteriores de analizar filosóficamente los conceptos de significado o causalidad (2011, 211). Por otra parte, el intento de definir el conocimiento, bien sea como una creencia o como otro tipo de estado psicológico, también se percibe como una vía muerta. Según Floridi, “deberíamos desistir de intentar defender esta definición y empezar a buscar una aproximación diferente (…) La misma idea de definir el conocimiento sobre una base doxástica, en términos de creencia verdadera justificada, se ha probado que está mal encaminada” (2004, 63-64; Moros 2005, 188).

Hay motivos para pensar que hace falta un cambio de paradigma, o una reorientación fundamental del objeto y el método de la epistemología. El interés por refutar el escepticismo ha llevado a muchos a buscar en primer lugar la justificación, asumiendo que el conocimiento es válido cuando tiene valor justificativo. Esta pretensión, que emerge de un contexto moderno, ajeno al escepticismo antiguo, ha relegado el interés y la relevancia de la verdad, lo que ha sumido a la epistemología contemporánea en un destacable desconcierto.

A priori, podría pensarse que para establecer cualquier disciplina, debe existir acuerdo en torno a lo que constituye su objeto, y éste debe poderse definir. En la epistemología analítica la noción de conocimiento no satisface ninguno de estos dos requisitos. En consecuencia, parece posible preguntarse si la filosofía ha identificado las preguntas más importantes —aquellas que hacen posible su avance—.

La epistemología contemporánea no ha permanecido impasible. La epistemología de la virtud ha auspiciado un retorno a la teoría del conocimiento clásica, inspirada en la noción aristotélica de virtud. Su interés reside en el intento de abandonar una noción de justificación basada en creencias, proponiendo en su lugar una teoría que hace válido al conocimiento por el funcionamiento de su facultades. Aunque la teoría de la virtud también se enfrenta a objeciones, la teoría de Sosa y otros alimenta la pregunta de si el giro cartesiano que propició la teoría del conocimiento moderna ha sido un proyecto completamente beneficioso.

De esta forma, cabría considerar si la teoría del conocimiento clásica, que puede llamarse confiabilista por no cuestionar la capacidad veritativa del entendimiento, y, en algunos casos fundacionista, por considerar que hay principios infalibles, contiene elementos para resolver el problema de paradigma.

En lo que sigue, se esbozan algunas razones para responder afirmativamente a esta pregunta. En primer lugar, a diferencia de la teoría moderna del conocimiento, la teoría clásica comienza por la ontología, no por la epistemología. El problema del ser se planteó antes que el del conocer. Y es nota distintiva de la ontología clásica considerar que hay dos sentidos fundamentales de verdad. El primero y más importante es el sentido del ente que hace posible la verdad. Según este sentido, “*veritas supra ens fundatur*” (Tomás de Aquino 1970-1976, *De ver*. q. 10, a. 12, ad 3); hay un sentido del ser que hace de los entes esencialmente verdaderos, esto es, verdaderos por el mero hecho de ser. La importancia de esta averiguación clásica, latente en Aristóteles, no se debe pasar por alto. Con ella, se considera que el ser presta su asiento a la verdad lógica, y que ésta se fundamenta en el ser-verdadero del ente (en último término, Tomás de Aquino hace descansar el ser-verdadero del ente sobre Dios). Por consiguiente, en la teoría clásica los entes son intrínsecamente verdaderos. El segundo sentido es la verdad como adecuación, que es el más tratado por Platón y Aristóteles, pero al estar basado sobre el primer sentido, la adecuación del intelecto es internamente compatible con

la realidad.

El optimismo epistemológico de los clásicos, que es confiabilista, se basa en este descubrimiento. Desde la tradición analítica, autores como J. McDowell valoran la importancia de pensar que la realidad es inteligible tal y como se da. En su opinión, la inteligibilidad de la realidad, o el hecho de que ésta se pueda advertir directamente, sin los así llamados *embajadores de la experiencia,* es suficiente para poner en su lugar los interrogantes del escepticismo (McDowell 1998, 143).

Los clásicos consideran que el conocimiento es jerárquico. Hay diversos niveles de conocimiento, y cada uno tiene una validez proporcional a su lugar en esta jerarquía. No se puede juzgar la validez de todo el conocimiento en su conjunto, esperando el mismo valor justificativo de cada cognición. En todo caso, en la tradición aristotélica cada nivel cognoscitivo está orientado hacia un objeto propio de manera fundamental, por lo que algunos autores de la tradición aristotélica piensan que el conocimiento del objeto propio de una facultad no tiene error. P. ej., Aristóteles señala que los sentidos no se equivocan con respecto a su objeto (1978, De An. II 6, 418 a 11–16). En lo que respecta al entendimiento, según Tomás de Aquino, su objeto propio son las esencias de las cosas, con respecto a las cuales “no yerra” (1888-1889, S. Th. I, q. 85, a. 6). Esta infalibilidad se refiere al conocimiento de objetos simples, como da a entender Aristóteles de De An. III y Met. IX, lo que no excluye el error de las afirmaciones sobre las partes de la esencia, su conexión con otras partes, o con otras esencias, por lo que este tipo intelecciones no resulta infalible.

La teoría clásica limita cuidadosamente el ámbito de la cognición infalible. Para Platón, p. ej. las proposiciones empíricas son intrínsecamente falibles, por lo que no son objeto de ciencia. Para Aristóteles, sólo las proposiciones universales pueden ser sujeto de *epistéme,* mientras que las proposiciones particulares, aunque sean muy ciertas, no son *epistéme*. De este modo, las proposiciones que Moore considera irrebatibles y a prueba del escepticismo como “esto es un lápiz”, “llueve” y otras proposiciones supuestamente anti escépticas, no lo son para Aristóteles, quien advierte que no puede haber ciencia de cada proposición posible (1994, Et. Nic. I 3, 1094b 13 ss.). Para él, en las esferas de lo noble y lo justo, p. ej. existe un amplio margen para los diversos pareceres, lo que convierte en opinables e inciertas muchas de las afirmaciones que se hacen en estos ámbitos, de forma que sólo una minoría de esas afirmaciones pueden ser científicas.

La noción de conocimiento como creencia verdadera justificada exige la máxima certeza a cada posible cognición. Desde el prisma de la teoría clásica, esta pretensión es inasumible. En primer lugar, porque el conocimiento que la teoría clásica considera infalible no es proposicional, aunque pueda tener expresión proposicional (García-Valdecasas 2014, 219). La infalibilidad epistémica se restringe a actos de conocimiento anteriores a la afirmación o negación de atributos característicos de la proposición. Estos actos, cuando son certeros, pueden ser infalibles, pero su expresión proposicional no lo es. Tampoco cabe esperar que el conocimiento no-proposicional ofrezca justificación para cada proposición a la que ilumina, pues esta garantía parece innecesaria cuando hay importantes verdades anteriores garantizadas. En segundo lugar, la pretensión de máxima certeza para cada proposición ignora las diferencias existentes entre los diversos objetos de cognición, lo que incluye también el distinto valor epistemológico de cada objeto cognitivo. La teoría clásica considera que los objetos de la sensibilidad no tienen las mismas garantías que los objetos de la inteligencia, por lo que la sensación, la imaginación, el recuerdo o la emoción no dan lugar a una cognición comparable a la *epistéme.* El valor cognoscitivo de estos objetos es siempre relativo, por lo que se espera de ellos plena justificación.

Con estos supuestos, el problema del escepticismo toma un cariz distinto. G. Klima señala que la filosofía clásica provee unos fundamentos estables, que no sólo “ponen al escepticismo en su sitio”, sino que “lo detienen en seco” (Klima 2010, 165). Klima basa su argumentación en la unidad formal entre el entendimiento y lo entendido en el acto de entender, una idea presente en Tomás de Aquino. Según ella, el entendimiento en acto es lo entendido en acto; es decir, en el acto de conocer existe una relación de conmensuración entre conocer y conocido por el que ambos elementos forman una unidad indisociable. Conocer es sellar esta unidad, que es irreplicable en el mundo físico. La unidad de conocer y conocido refuerza la teoría de la adecuación tal y como se presentó más arriba. Si el argumento principal del escepticismo es la imposibilidad de inferir la existencia real de lo conocido a partir del objeto de conocimiento, es decir, la posibilidad de un engaño indetectable, en la perspectiva de Tomás de Aquino tal engaño es imposible. Klima hace descansar la necesidad de que el objeto conocido exista sobre la base de una relación de parentesco formal entre cognoscente y conocido, que son de la misma naturaleza por necesidad lógica (Klima 2010,

162).

Naturalmente, algunas de estas ideas requerirían mayor elaboración. Además, lejos de formar un sistema, la variedad de interpretaciones existentes sobre puntos centrales de las teorías los autores clásicos, incluyendo a Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, hace difícil presentar una alternativa no fragmentaria a la epistemología contemporánea. A pesar de esas dificultades, estos y otros argumentos que pueden esbozarse invitan a plantearse la conveniencia de tomar en consideración el valor de la teoría clásica, su primacía ontológica, su confiabilismo, y su capacidad de guiar el debate más allá del escepticismo.

8 Bibliografía ↑

Annas, Julia y Jonathan Barnes. 2000. *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism* Cambridge: Cambridge University Press.

Aristóteles. 1978. *Acerca del alma.* Madrid: Gredos.

Aristóteles. 1994. *Ética a Nicómaco.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Aristóteles. 1970. *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Armstrong, David M. 1973. *Belief, truth, and knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bergmann, Michael. 2006. *Justification without awareness.* Oxford: Clarendon Press.

Blasco, Josep Lluís y Tobías Grimaltós. 2004. *Teoría del conocimiento.* Valencia: Publicaciones de la Universidad de València.

Bonjour, Laurence. 1985. *The structure of empirical knowledge.* Cambridge (MA): Harvard University Press.

BonJour, Laurence. 1999. “The Dialectic of Foundationalism and Coherentism.” En *The Blackwell Guide to Epistemology,* editado por John Greco y Ernest Sosa. Malden, MA: Blackwell.

Burnyeat, Myles. 1981. “Aristotle on understanding knowledge”. En *Aristotle on Science*, editado por Enrico Berti, 97-139. Padua: Editrice Antenore.

Chisholm, Roderick. 1989. *Theory of Knowledge.* Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.

Clark, Desmond M. 2006. *Descartes. A biography.* Cambridge: Cambridge University Press.

Conee, Earl. 1988. “The basic nature of epistemic justification”. *The Monist* 71/3: 389-404.

David, Marian. “The Correspondence Theory of Truth”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), editado por Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/truth-correspondence/

Davidson, Donald. 1983. “A coherence theory of truth and knowledge”. En *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie,* editado por D. Heinrich, pp. 423-438. Stuttgart: Klett-Cotta.

Descartes, René. 1904. *Oeuvres de Descartes*, editado por Charles Adam y Paul Tannery. Paris: J. Vrin.

Descartes, René. 1991. “Letter to Mersenne: 16 October 1639”. En *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3, 138-140. Cambridge: Cambridge University Press.

Ferrater Mora, José. 1994. *Diccionario de filosofía.* Barcelona: Ariel.

Floridi, Luciano. 2004. “On the logical unsolvability of the Gettier problem”. *Synthese* 142: 61-79.

Fumerton, Richard. 1995. *Metaepistemology and skepticism.* Lanham (MD): Rowman & Littlefield.

García-Valdecasas, M. 2014. "Givens and foundations in Aristotle's epistemology". *Studia neoaristotelica* 11(2): 205-231.

Gerson, Lloyd. 2009. *Ancient epistemology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gettier, Edmund. 1963. "Is justified true belief knowledge?". *Analysis* 23: 121-123.

Heidegger, Martin. 2016. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Klima, Gyula. 2010. "The anti-skepticism of John Buridan and Thomas Aquinas". En *Rethinking the history of skepticism,* editado por Henrik Lagerlund, 103-145. Leiden: Brill.

Künne, Wolfgang. 2003. *Conceptions of truth.* Oxford: Clarendon Press.

Locke, John. 1689. *An essay concerning human understanding*. Editado por P. Nidditch. 1975. Oxford: Clarendon Press.

Lynch, Michael P. 2011. "Truth". En *The Routledge Companion to Epistemology,* editado por Sven Bernecker y Duncan Pritchard, 3-13. New York: Routledge.

McDowell, John. 1998. *Mind and world.* Harvard: Harvard University Press.

Moore, Georg Edward. 1959. *Philosophical papers.* London: Allen and Unwin.

Moros, Enrique. 2005. "Observaciones polianas a la definición de conocimiento: un posible diálogo con la epistemology contemporánea". *Studia Poliana* 7: 185-207.

Moser, Paul. 2002. *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Newman, Lex. "Descartes' Epistemology". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), editado por Edward N. Zalta. http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/descartes-epistemology/

Pasnau, Robert. 1997. *Theories of cognition in the later Middle Ages.* New York: Cambridge University Press.

Platón. 1992. *Diálogos,* vol. 5. Madrid: Gredos.

Quine, W. V. 1970. "Grades of theorecity". En *Experience and theory,* editado por Lawrence Foster y Joe William Swanson, 1-17. Armhest (MA): University of Massachusets Press.

Sosa, Ernest. 1991. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sosa, Ernest. 1996. "Cómo resolver la problemática pirrónica: lo que se aprende de Descartes". *Teorema* XVI(1): 7–26.

Strawson, Peter Frederick. 1950. "Truth". *Proceedings of the Aristotelian Society,* suppl. vol. 24: 129-156.

Tarski, Alfred. 1944. "The semantic conception of truth". *Philosophy and Phenomenological Research* 4: 341–375.

Tomás de Aquino. 1888-1889. *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita,* t. 4-5: Pars prima Summae theologiae. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

Tomás de Aquino. 1970-1976. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita,* t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate*. Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso.

Vahid, Hamid. 2011. "Externalism/Internalism". En *The Routledge Companion to Epistemology,* editado por Sven Bernecker y Duncan Pritchard, 144-155. New York: Routledge.

Wieland, Wolfgang. 1991. “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”. *Méthexis* 4: 19-37.

Williamson, Timothy. 2011. “Knowledge first epistemology”. En *The Routledge Companion to Epistemology,* editado por Sven Bernecker y Duncan Pritchard, 208-218. New York: Routledge.

Wright, Crispin. 1992. *Truth and objectivity.* Cambridge (MA): Harvard University Press.

Wright, Crispin. 2003. *Saving the differences: essays from themes on Truth and objectivity.* Cambridge (MA): Harvard University Press.

Zagzebski, Linda. 1994. “The Inescapability of Gettier Problems,” *The Philosophical Quarterly* 44(174): 65-73.

9 Cómo Citar ↑

García-Valdecasas, Miguel. 2017. "Conocimiento y verdad". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Conocimiento_y_verdad

10 Derechos de autor ↑

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X

11 Agradecimientos ↑

Agradezco sinceramente al Prof. Enrique Moros, de la Universidad de Navarra, su atenta lectura de la primera versión de esta voz, los comentarios que posteriormente me hizo, y sus valiosas referencias bibliográficas. Agradezco igualmente los valiosos comentarios y sugerencias de los dos revisores.