

**DE COM AQUIL·LES AGAFA LA TORTUGA DE GETTIER:
ENTORN DEL PROBLEMA DE L'EVIDÈNCIA ADEQUADA**

Antoni Defez i Martín
(Universitat de Girona)

A primeries dels seixanta E. L. Gettier en un breu article titulat "Is Justified True Belief Knowledge?" pretengué demostrar, diguem-ne d'una forma zenoniana, la insuficiència de la definició clàssica del coneixement¹. Així com, per a Zenó d'Elea, Aquil·les mai no podria agafar la més lenta de les tortugues per molt que s'afanyés, d'acord amb Gettier per molt que ho intentem mai no podrem en les nostres pretensions cognoscitives acomplir indiscutiblement amb el requisit d'establir 'condicions suficients' per a l'atribució del coneixement. Si en el cas de Zenó allò que se'n conclouïa era la irrealitat del moviment i de la pluralitat de les coses sensibles en favor de les tesis parmenídees de l'Ésser -evidentment Zenó hauria apostat per Aquil·les d'haver-se tractat d'una competició esportiva-, Gettier conclouïa que de persistir en la definició clàssica ens enfrontarem amb casos que compleixen els requisits d'aquesta definició, però que, no obstant, no poden ser considerats com a coneixement. La definició clàssica - també anomenada 'tripartita'- afirma que per poder dir justificadament que "A sap que s" és necessària i suficient la conjunció de les següents tres condicions: (i) que 's' siga vertadera; (ii) que A crega (o estiga segur) que 's'; i (iii) que A estiga justificat (o tinga 'evidència adequada' o

¹ Publicat per primer cop en *Analysis*, vol 23. Basil Blackwell, Oxford, 1963, pàgs. 121-123. Existeix versió castellana en A. P. Griffiths (ed), *Conocimiento y Creencia* (1967). F.C.E., México, 1974, pàgs. 221-224. L'argumentació de Gettier estava pensada exclusivament per al cas del coneixement proposicional ('saber que tal i tal és el cas'), sense fer-se càrrec d'altres modalitats, com són 'el coneixement per familiaritat' o el 'saber com'. També ha de ser indicat que l'article de Gettier podem llegir-lo simplement com a un *remark* al que ja en 1912 exposava B. Russell en *The Problems of Philosophy*, Cap. XIII (Oxford University Press, 1988, pàgs. 76 i ss).

'dret a estar segur') que 's' ². Doncs bé, segons Gettier, la conjunció d'aquestes condicions podrà ser necessària però no 'suficient', ja que són concebibles situacions en que 'creences justificades i vertaderes' no comptarien com a coneixement.

L'article esmentat va provocar molta literatura buscant una solució que, *pace Gettier*, salvés, si no la definició clàssica, sí almenys la possibilitat del coneixement, ja que alguna lliçó en favor de l'escepticisme se'n podia derivar. En general hom considerava que Gettier hi havia plantejat un greu problema, i que la seua solució passava per establir una 'quarta condició' que fes de la definició clàssica una 'definició suficient'. Ara bé, no era necessari contemplar la situació de forma tan dramàtica, ja que crec que és possible abordar l'assumpte d'una altra manera. L'anomenat "*problema de Gettier*" podria molt bé no ser, en realitat, un problema necessitat de solució, sinó més aviat una paradoxa -per això ací l'anomenem '*la tortuga de*

² De vegades, hom ha discutit també la condició de creença. A pesar que aquest no és el problema que planteja Gettier, sembla necessari no oblidar-se'n, ja que és una qüestió que condueix també al mateix terreny. La condició de creença s'ha pensat, en ocasions, que entesa com a simple creença o mera acceptació d'una proposició és insuficient per al coneixement, ja que existeix una diferència important entre 'A creu que s' i 'A està segur que s', essent la segona el que sembla exigir el coneixement, per ser epistèmicament més forta en invocar el concepte de 'certesa' (vid. N. Malcolm, "Conocimiento y Creencia" [1952], en A. P. Griffiths, *op. cit.*, pàgs. 109 i ss). En contra d'aquesta opinió s'ha argumentat a partir del cas de 'l'estudiant tímid': algú -un estudiant- pot conèixer la veritat d'una proposició i, no obstant, bé per debilitat psicològica o bé per les pressions típiques dels exàmens, no estar segur del seu coneixement (vid. A. D. Woozley, "Conocer y no conocer" [1953], en A. P. Griffiths, *op. cit.*, pàgs. 128 i ss; I. Scheffler, *Las Condiciones del Conocimiento* (1965), UNAM, México, 1973, pàgs. 100 i ss). L'aposta per 'l'estar segur que s' la trobem ja avançada en l'intent de J.L. Austin d'assimilar el concepte de 'conèixer' al de 'prometre', destacant el seu caràcter realitzatiu (vid. "Other Minds" (1946), en *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pàg: 67 i ss). Amb tot, aquesta assimilació que sembla adequada pel que serien les declaracions o les pretensions del coneixement, per si mateixa no resulta massa pertinent respecte el coneixement mateix. Ara bé, tractar el problema de la certesa o el dret a estar segur respecte el coneixement mateix suposa adoptar, diguem-ne, una perspectiva de tercera persona: ja no se tracta que '*jo estic segur que s'*, sinó de si '*X (jo) té dret a estar segur que s'*. Aquest moviment, tanmateix, com va suggerir A. J. Ayer, ens duu de 'la condició de creença' a 'la condició de la justificació', és dir, al terreny de les avaluacions objectives del coneixement o al problema de 'la evidència adequada', el qual és precisament el lloc en situarem l'anàlisi de Gettier (vid. *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, Middlesex, 1956, pàgs. 31 i ss). El problema, no obstant, no és tan senzill de resoldre ja que no és recomanable tampoc l'abandó de la perspectiva de la primera persona. Per expressar-lo d'una altra forma: la perspectiva externalista no copsa tot el que va incorporat en les atribucions de coneixement. Per contra, com fa clar el repte de l'esceptic, la perspectiva intemalista hi és necessària: el subjecte A, no sols ha d'estar objectivament autoritzat a saber que 's', sinó que ha de saber que sap 's', és a dir, ha de ser conscient que les seues raons són adequades per la veritat de 's' (Sobre aquesta qüestió, vid. T. Grimaltos, "Extremalismo, escepticismo y el principio iterativo de conocimiento", en J. Marrades & N. Sánchez, *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Pre-Textos, València, 1994, pàgs. 161-177).

Gettier' que només necessitaria ser desxifrada. Com en el cas d'Aquil·les i la tortuga, el problema és possible que sols siga aparent, i que allò que hi hem de fer és desemmascarar-lo.

Tanmateix, abans d'abordar aquesta qüestió, analitzem per què per a *Gettier* la definició clàssica seria insuficient. En realitat, *Gettier* no ens ho diu clarament sols es limita a oferir-nos lacònicament dos casos que, en opinió seua, mostren *ad absurdum* que una 'creença vertadera i justificada' pot no ser coneixement. El problema, però, és que, malgrat *Gettier*, no està gens clar que en els casos adduïts estem davant de creences vertaderes i justificades. Els exemples de *Gettier* són els següents:

Cas I

Suposem que Joan i Pere han fet una sol·licitud per a cert treball. I suposem que Joan té forta evidència de la següent proposició copulativa: (d) Pere és la persona que aconseguirà el treball, i Pere té deu monedes a la butxaca. L'evidència que té Joan de (d) podria ser que el president de la companyia li assegurà que al final Pere seria seleccionat i que ell, Joan, havia comptat les monedes de la butxaca de Pere feia deu minuts. La proposició (d) suposa: (e) L'home que aconseguirà el treball té deu monedes a la butxaca.

Suposem que Joan veu el vincle de (d) a (e) i accepta (e) sobre la base de (d), de la qual té forta evidència. En aquest cas, Joan està clarament justificat a creure que (e) és vertadera. Imaginem, però, que després, sense saber-ho Joan, ell, i no Pere, aconseguirà el treball. I també que, sense saber-ho ell, Joan té deu monedes a la butxaca. Aleshores la proposició (e) és vertadera, tot i que la proposició (d), de la qual Joan va deduir (e), és falsa. En el nostre exemple, per tant, és veritat: 1) (e) és vertadera; 2) Joan creu que (e) és vertadera; i 3) Joan està justificat a creure que (e) és vertadera. No obstant, és també igualment clar que Joan no coneix que (e) és vertadera, puix (e), és vertadera en virtut del número de monedes de la butxaca de Joan, encara que ell no coneix quantes monedes hi ha a la seua butxaca i base la seua creença en (e) sobre la quantitat de monedes de la butxaca de Pere, de qui creu falsament que és la persona que aconseguirà el treball.

Cas II

Suposem que Joan té forta evidència de la següent proposició: (f) Pere té un Ford. L'evidència de Joan pot ser que Pere ha tingut en totes les ocasions, dins dels límits de la memòria de Joan, un automòbil, i sempre ha estat un Ford, i que Pere, mentre condueix un Ford, acaba d'oferir un passeig a Joan. Imaginem ara que Joan té un altre amic, Pau, el parador del qual li és totalment desconegut. Joan tria tres noms de lloc completament a l'atzar i construeix les tres proposicions següents:

- (g) o Pere té un Ford o Pau està a Boston;*
- (h) o Pere té un Ford o Pau està a Barcelona;*

(i) o Pere té un Ford o Pau està a Brest-Litovsk.

Totes aquestes proposicions estan vinculades amb (f). Imaginem que Joan s'adona del vincle que cadascuna manté amb (f), i procedeix a acceptar (g), (h) i (i) sobre la base de (f). Joan està, així, plenament justificat a creure cada una d'aquestes tres proposicions. Evidentment, Joan no té ni idea d'on està Pau.

Però imaginem ara que dues condicions posteriors són vàlides. Primer, Pere no té un Ford, sinó que de moment condueix un automòbil llogat. I segon, és el cas que el lloc esmentat en la proposició (h) és realment el lloc on es troba Pau. Si aquestes dues condicions són vàlides, aleshores Joan no coneix que (h) és vertadera, malgrat que: 1) (h) és vertadera; 2) Joan sí creu que (h) és vertadera; i (3) Joan està justificat a creure que (h) és vertadera.

Aquests exemples tindrien el següent rerafons epistèmic: per a qualsevol proposició 'r', si A està justificat a creure que 'r' és vertadera, i 'r' implica una altra proposició 's', i A dedueix 's' a partir de 'r', i accepta 's' com a resultat d'aquesta deducció, aleshores A està justificat a creure que 's' és vertadera. El problema, no obstant, és que res no sembla impedir la possibilitat que 'r' siga falsa, a pesar que 's' siga vertadera³. O que 's' siga vertadera, però no perquè 'r' siga vertadera, sinó a partir d'altres raons desconegudes a A. Dit d'una altra forma: si $r > s$, i A creu que 'r' és vertadera i reconeix que $r > s$, aleshores A està justificat a creure que 's' és vertadera, tot i que 'r' pugui ser falsa o encara que 's' siga vertadera per raons desconegudes a A i, per tant, independents de la seua justificació en favor de 'r'⁴.

³ Com és sabut, tot i acceptant que $r > s$ siga vertadera, de la veritat de 's' no podem deduir la veritat de 'r'. De pretendre això incorreríem en l'anomenada 'fal·làcia de l'afirmació del conseqüent'. No és d'estranyar, per tant, que en els exemples de Gettier, a pesar que Joan dedueix 's' a partir de 'r', 'r' acaba essent falsa tot i que 's' és vertadera.

⁴ Gettier exigeix que el subjecte que creu 's' a partir de 'r' ha de ser conscient del pas lògic $r > s$. Amb això, evita l'acusació de barrejar el problema de la suficiència o no de la definició clàssica del coneixement amb el problema de l'opacitat dels contextos intensionals de creença. No és possible, per tant, criticar Gettier en base que és un *non sequitur* passar de 'A creu que r' a 'A creu que $r > s$ ' sols perquè $r > s$. Amb altres paraules: no és la mateixa cosa dir que 'A creu que r' que afirmar que 'A està disposat a creure que r', ja que la mera disposició de A a creure una proposició no és una raó lògicament suficient per atribuir-li la creença en aquesta mateixa proposició. I quelcom semblant valdria *mutatis mutandis* per al cas del coneixement: 'conèixer que r' és diferent a 'estar en disposició de conèixer que r'. Efectivament, mentre que 'estar en disposició de conèixer que r' sols exigeix 'estar en disposició de creure que r', 'conèixer que r' sí que exigeix 'creure (o acceptar) que r'. Aquestes distincions expliquen que existeix una multitud de proposicions que estem en disposició de creure i conèixer, però que a hores d'ara ni creiem ni coneixem (vid. P. K. Moser, *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, New York, 1989, pàgs. 13 i ss). Igualment, se tracta d'una distinció que fa intel·ligible que Sòcrates atribueix a l'esclau de Menó el coneixement inconscient de com calcular el costat d'un quadrat de 8 peus de superfície: Sòcrates podria d'haver dit perfectament que l'esclau estava en disposició de conèixer (vid. Plató, *Menó*, 82b-86a).

Sens dubte, aquest principi epistèmic té quelcom de sorprenent. En forma de pregunta: ¿per què Gettier continua qualificant de 'justificada' la creença de *A* en '*s*', si '*r*' és falsa i, per tant, '*s*' és vertadera per raons desconegudes a *A*? En aquest punt Gettier podria haver optat per una altra mena d'anàlisi, i haver afirmat que, a pesar que '*r* > *s*' i que *A* crega que '*r*' és vertadera i reconega que '*r* > *s*', encara està per dilucidar si *A* està o no justificat a creure que '*s*' és vertadera. Hi existeixen bons motius: que '*r*' siga falsa; que la veritat de '*s*' no depenga de '*r*', encara que '*r*' siga vertadera; o que *A* no estiga (adequadament) justificat a creure '*r*'. Gettier, tanmateix, no segueix aquest camí i tracta de justificades les creences de *A*. La conclusió, llavors, està servida: el coneixement no és la creença vertadera i justificada. Gettier ens ho ha mostrat amb casos en què '*A no sap que s*', a pesar que '*s*' és vertadera i que *A* estiga (segons Gettier) adequadament justificat.

Arribats en aquest punt podria semblar-nos, i no sense raó, que Gettier no està dient-nos res de nou: de fet, ja Plató, per boca de Sòcrates, afirmava que en ocasions fracassem epistèmicament en pensar-nos, sense dret, que posseïm 'evidència adequada'⁵. Ara bé, tot i que la tesi de Gettier no era nova, no obstant, i com ja hem indicat, va tindre força impacte. En una època en què els corrents predominants en l'epistemologia tendien, de la mà de Wittgenstein i

⁵ Vid. p. e., *Teetet*, 201a i ss. Amb tot, cal no oblidar que les motivacions platòniques eren força diferents de les motivacions de Gettier, en concret, i de les de l'epistemologia actual, en general. Hom podria dir que, per a Plató, l'única cosa que podia comptar com a 'evidència adequada' per al coneixement era copsar la necessitat de l'ordre racional en què estan estructurades les Formes intel·ligibles i com aquestes remetien i provenen del Bé. De fet, aquest ideal epistèmic, que estaria possibilitat per la teoria de *l'anamnesis* exposada en el *Menó* i el *Fedó*, seria l'ideal al qual estaria dirigida l'educació del rei-filòsof a través de les ciències dianoètiques i la dialèctica ascendent i descendent, tal com se'ns presenta en el llibre VII de *La República* i que és congruent amb el passatge de la línia del llibre VI. Per contra, tota altra mena d'evidència seria insuficient per a Plató, ja que, com és el sentit general del *Teetet*, no pot haver coneixement autèntic de les coses individuals sensibles, a pesar que puguem tenir-ne una opinió vertadera fins i tot assistida per raons basades en elements sensibles o materials (p.e., l'enumeració de llurs parts o l'ús de descripcions identificadores a partir de característiques diferenciadores seues). És a dir, per a Plató, tota creença vertadera adequadament justificada, en estar circumscrita al món sensible, no podia comptar com a coneixement autèntic. (Sobre aquestes qüestions vid. F. M. Comford, *La teoria platònica del conocimiento*, Paidós, Barcelona, 1991, pàgs. 137-154). Ara bé, a pesar de la disparitat de motivacions que *prima facie* hi hauria entre Plató i l'epistemologia actual crec que alguna mena de platonisme respecte l'ideal del coneixement podria ser detectat en Gettier i aquells que han interpretat el seu article com a plantejant un greu problema. Essent cert que les anàlisis d'aquests darrers se centren, diguem-ne, entorn de creences del món sensible, no obstant, en la mida

Quine, a afirmar el caràcter suficient del nostre coneixement, deixant els dubtes escèptics sobre la suficiència de les nostres pretensions cognoscitives en el calaix de les 'insensateses' o en el calaix dels dubtes parasitaris de la certesa, no és d'estranyar que l'article de Gettier fos ben acollit per tots els qui no se sentien a gust amb les solucions expeditives d'aquells filòsofs. Així les coses, hom va considerar que Gettier havia plantejat un greu problema: la necessitat de trobar la 'quarta condició' del coneixement a què abans ens referíem i que, de fet, no havia de ser sinó l'explicitació de quines han de ser les 'condicions suficients' de l'evidència adequada, és a dir, una concreció de la tercera condició de la definició clàssica. Anem, però, al problema de si els exemples de Gettier són o no contraexemples de la definició clàssica.

¿És cert que en els exemples de Gettier Joan estiga adequadament justificat? Com suara hem vist, en opinió de Gettier, sí que ho està, a pesar de ser falses o inadequades les evidències en què Joan se basa: ni Pere té un Ford, ni Pere és l'únic home amb deu monedes a la butxaca. Ara bé, ¿com és possible que Gettier afirmi això? L'única explicació que em sembla plausible és que Gettier ens vulga dir que, fins el descobriment de com eren de defectuoses les seues evidències, Joan estava subjectivament justificat per creure 's', en creure que les seues eren evidències impecables. El problema, però, és que no feia falta guanyar la batalla per ser conscient d'haver perdut la guerra: les evidències de Joan eren inadequades *ab initio*. Joan no estava justificat ni a creure que "*l'home que aconseguirà el treball té deu monedes a la butxaca*", ni a creure tampoc que "*o Pere té un Ford o Pau està a Barcelona*".

Pel que fa al primer cas, Gettier tindria raó a dir que Joan està justificat a creure que "*l'home que aconseguirà el treball té deu monedes a la butxaca*" a partir de la seua creença justificada que "*Pere aconseguirà el treball i Pere té deu monedes a la butxaca*", si no fos perquè s'hi

que hom cerca 'condicions suficients' per al coneixement hom s'acosta a l'ideal intel·lectualista de Plató (Sobre

produeix una relliscada semàntica: l'expressió referencial "*l'home que té deu monedes a la butxaca*" és usada per Gettier amb referències diferents en les diverses ocasions en què l'utilitza. Fent servir la distinció que K. S. Donnellan ha establert entre 'l'ús referencial' i 'l'ús atributiu' de les descripcions definides⁶, podríem dir que Joan sembla conèixer qui serà la persona que aconseguirà el treball perquè tendim a interpretar com si fos un 'ús atributiu' el que només és un 'ús referencial' de l'expressió "*l'home que té deu monedes a la butxaca*"⁷.

Dit d'una altra manera: quan Joan realitza la seua pretensió de coneixement està usant referencialment l'expressió "*l'home que té deu monedes a la butxaca*" sol per a referir-se a Pere; no podem, així, interpretar atributivament les seues paraules. Joan està dient $Ex [(Mx \wedge (Y) My \supset x=y) \wedge Tx]$, on 'M' representaria 'tenir deu monedes a la butxaca' i 'T' 'aconseguir el treball'. La condició d'unicitat que la paràfrasi russelliana estableix, atesa l'evidència que Joan posseïa, sols pot ser satisfeta per Pere, i pensant en Pere fou que Joan afirmava que "*l'home que aconseguirà el treball té deu monedes a la butxaca*". Per contra, Joan no estava afirmant $Ex (Mx \wedge Tx)$, que és allò que correspondria a un 'ús atributiu' de "*l'home que té deu monedes a la butxaca*". Joan amb l'expressió "*l'home que té deu monedes a la butxaca*" s'estava referint només a Pere; no estava indicant-nos les característiques suficients que hauria de tenir l'individu que aconseguís el treball⁸.

aquesta qüestió vid. *infra* la nostra caracterització de l'aplicació de la metàfora de l'ull diví en epistemologia).

⁶ Aquesta distinció és deguda a l'intent de K. S. Donnellan de completar la crítica que P. F. Strawson i J. Searle havien llançat contra la teoria russelliana de les descripcions definides (Vid. "Reference and Definite Descriptions" [1966]) i "Speaking on Nothing" [1974], en S. P. Schwartz (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press. Ithaca, 1977; també, "Speaker reference, Descriptions and Anaphora" (1978), en P. A. French, Th. E. Uehling, & H. K. Wettstein (eds.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979).

⁷ D'ara endavant reinterpretaré la proposició (e) de l'exemple de Gettier - *l'home que aconseguirà el treball té deu monedes a la butxaca*' com a *l'home que té deu monedes a la butxaca aconseguirà el treball*!, ja que és el fet que Joan *té deu monedes a la butxaca*' la raó per la qual es crea la impressió que Joan sabia qui anava a obtenir el treball.

⁸ Potser quede més clara la diferència d'usos d'una descripció definida si tenim present que una descripció definida pot ser usada referencialment fins i tot quan el seu contingut descriptiu és fals. Per exemple, imaginem que Joan

Així les coses, és clar que Joan no sabia qui aconseguiria el treball: la seua creença -(e) interpretada referencialment- era, en realitat, falsa. Al seu tom, les evidències que disposava en favor de (e) interpretada atributivament eren insuficients: Joan no havia comptat les monedes que duien a la butxaca tots els candidats al treball. De fet, era una pura coincidència que ell també tingués deu monedes a la butxaca. Igualment seria una pura coincidència, des del punt de vista del coneixement de Joan, que Pau estigués a Barcelona i no en altra ciutat. El segon cas de Gettier mereix, no obstant, una altra anàlisi. Allò que se'ns hi diu és que si A creu que ' r ' i és conscient que ' $r > r \vee s'$ ' és una tautologia, A també té dret a creure ' $r \vee s'$ ' i, per tant, també a creure ' s' '. Com és sabut, una disjunció inclusiva –com és ' $r \vee s'$ '– per ser vertadera sols necessita de la veritat d'alguna de les proposicions que la constitueixen. En conseqüència, semblaria que algú pot estar justificat a creure ' $r \vee s'$ ' i, posteriorment, ' s' ' si està justificat a creure ' r ' i reconeix que ' $r > r \vee s'$ '.

Ara bé, no crec que això siga acceptable. La validesa lògica d'un càlcul de proposicions no ha de ser l'última paraula respecte la seua validesa epistèmica: hi ha coses epistèmicament acceptables i no acceptables més enllà de la correcció lògica. Fora del pur càlcul lògic, no sempre ha de ser legítima l'aplicació de la tautologia ' $r > r \vee s'$ '. En concret, no ho és quan el resultat de la seua aplicació provoca simplement un joc de loteria epistèmica que condueix a l'extravagant posició que coneixem qualque cosa. Tot i així, Gettier afirma que Joan té una creença vertadera justificada en ' s' '. És discutible, però, que Joan tinga tantes coses. Ni la seua creença està justificada -ja que ' r ' és falsa i està mancat de la més mínima evidència en favor de

arriba a un festa amb una amiga i que en entrar al saló diu a la seua acompanyant assenyalant en un racó: '*l'home que beu ginebra és Humphrey Bogart*'. Suposem addicionalment que aquell home, essent efectivament Bogart, no està bevent ginebra sinó aigua. En aquest cas, hom aconsegueix un acte de referència exitosa, a pesar de ser falsa la descripció de l'individu a qui fem referència: raons contextuais permeten aquest èxit, malgrat la falsedat atributiva (Una crítica semblant a Gettier pot trobar-se en T. Grinnall & Ch. Hookway, "When Deduction leads to Belief", en *Ratio*, Basil Blackwell, Oxford, abril 1995).

's', ni tampoc té una actitud de creença envers 's'. En realitat, Joan només '*pentina possibilitats*' sobre el lloc on se troba Pau; pentinar, però, possibilitats no és la mateixa cosa que creure en la veritat o la probabilitat d'alguna possibilitat. Heus ací la diferencia: la creença en la veritat d'una proposició és epistèmicament quelcom més que la mera constatació de la seua possibilitat lògica, ja que exigeix algun suport d'evidències que faça més probable la seua veritat que la de qualsevol altra proposició. La mal anomenada 'intuïció femenina', que tenim també els homes, podria ser quelcom semblant al que hi té Joan: "*No hi ha cap motiu racional per preferir 'r', 's' o 't'; jo, amb tot, preferesc 's'*". Ara bé, en aquest cas no podem parlar de 'creença' i, per això, el que Joan no té és una creença en 's', ja que, en aquest cas creure ' $r \vee s$ ' no és epistèmicament diferent a creure solament 'r'. Podríem dir que 's' ni posa ni treu res a allò que Joan realment creu, a saber, 'r'⁹.

El que fins ara s'ha dit crec que desemmascara els contraexemples de Gettier i, per tant, podríem dir que aquests deixen intocada la definició clàssica del coneixement. En aquest sentit, hom diria que no hi ha problema. Amb tot, podríem imaginar bons exemples tipus-Gettier i interpretar que la seua intenció era plantejar que la tercera condició de la definició clàssica -la condició de l'evidència adequada- estava oberta a ser sistemàticament insuficient: que sempre podrà ocórrer que A s'autoatribuesca honestament el coneixement de 's', usant 'r'

⁹ Per a una crítica en aquesta mateixa línia del segon exemple de Gettier, vid. Grimaltos & Hookway, *op. cit.* D'acord amb aquests autors, que analitzen la creença i el coneixement com a una relació entre un subjecte i una qüestió, Joan no creu que '*o Pere té un Ford o Pau està a Barcelona*', perquè no existiria en la situació descrita cap qüestió de tipus epistèmic de la qual aquesta proposició pogués ser una resposta. Podríem presentar el error de Gettier també de la següent manera: ' $r > r \vee s$ ' és una tautologia, però la simple creença en la veritat de 'r' no és una justificació per creure primer ' $r \vee s$ ', i després 's' a partir del fet que ' $r \vee s$ ' siga una disjunció inclusiva. Que això no està justificat es veu clar per dos motius. En primer lloc, perquè ' $(r > r \vee s) > r \vee s$ ' és falsa quan 'r' i 's' són alhora falses, però no quan 's' és vertadera i 'r' falsa: la falsedat, per tant, de 'r' deixa en el aire la veritat de ' $(r > r \vee s) > r \vee s$ ', i tot depèn aleshores de la veritat de 's', la qual no era la proposició inicialment creguda. En segon lloc, perquè ' $(r \vee s) > s$ ' és falsa quan 's' és falsa i 'r' vertadera. En conseqüència, no seria suficient creure en 'r' per tal d'arribar a ' $(r > r \vee s) > r \vee s$ ': ens és necessària, per tant, la veritat de 'r'. Ara bé, ni tan sols la veritat de 'r' ens és suficient per la veritat de ' $(r \vee s) > s$ ', ja que aquesta proposició és falsa quan 'r' és vertadera i 's' falsa: ens és necessària també la veritat de 's'.

com a evidència, i que s'esdevinga que 'r' , a pesar de les aparences inicials, no siga una evidència adequada. I això és precisament el que donaria a l'argument de Gettier un aspecte zenonià: per moltes anades i tomades que fem no podrem eliminar mai la possibilitat que les nostres evidències no siguen adequades i, així, que mai no podrem distingir amb seguretat l'autèntic coneixement de la pura coincidència. Com adés indicàvem, aquesta és la interpretació que s'ha generat entorn de l'article de Gettier: els exemples propis de Gettier s'han substituït pels anomenats '*exemples tipus-Gettier*' que no patirien dels defectes que tenen els seus, i molts autors, a través de la recerca d'una quarta condició, s'han afanyat a trobar una descripció suficient de què siga l'evidència adequada a partir del repte de Gettier de la sistemàtica insuficiència de l'evidència adequada¹⁰.

Ara bé, ¿és això realment un problema? Bé, tot depèn de què vulguem entendre per 'problema' en aquest context. D'entrada, cal assenyalar que considerar el repte de Gettier com a mereixedor de resposta no implica posar en quarantena el que fem quotidianament: distingir amb èxit entre creences que posseeixen evidència adequada a favor seu i creences que no la tenen. Que siguem capaços d'establir aquestes distincions no implica que no ens aventurem en la tasca d'intentar reconstruir el nostre concepte de 'coneixement' de forma que, sense problemes, puguem caracteritzar quin aspecte ha de tenir una evidència per ser adequada. Malgrat tot, aquesta no és l'única possibilitat. Pel contrari, bé podria ocórrer que no existís una cosa semblant i que, en conseqüència, podem desesperar de trobar-la.

En primer lloc, i per dir-ho a la wittgensteiniana, és possible que entre tot allò que considerariem 'coneixement' només existesquen '*semblances de família*', però no pas trets necessàriament comuns. Així, no hauríem d'intentar col·locar procustianament en un mateix

¹⁰ Per a una completa exposició d'exemples '*tipus-Gettier*', vid. R. K. Shope, *The analysis of Knowing*.

jaç, per exemple, l'autoconeixement de les nostres sensacions, el coneixement de la validesa futura de les nostres inferències inductives, el coneixement dels reis gots o el coneixement de si la llacuna de Salines té a hores d'ara aigua o no. I en segon lloc, és possible que s'haja de reconèixer que "*allò que ha de ser considerat com una prova suficient d'un enunciat pertany... a la descripció del joc del llenguatge*"¹¹. Aquesta, no obstant, seria una qüestió interna a les nostres pràctiques cognoscitives concretes i que hauria de ser solucionada, en cada cas, en funció d'aquestes pràctiques, sense buscar una reconstrucció general del concepte d'evidència adequada.

Si adoptàrem aquesta segona possibilitat aleshores la conclusió a la qual hauríem d'arribar és que Gettier no ens ha plantejat, en realitat, cap problema. O millor: hauríem de dir que el seu és un 'pseudoproblema'. I ho seria perquè expressa una de les pretensions típiques dels filòsofs quan són guiats per *'l'ansia de la generalitat'*. Gettier, així, estaria interrogant-se pel coneixement o per les condicions suficients del coneixement en general, quan l'única cosa que té sentit és preguntar-se sobre cada cas concret de coneixement. Dit d'una altra manera: l'única cosa amb sentit serien avaluacions internes d'afirmacions locals de coneixement, avaluacions de casos de pretès coneixement que es produeixen dintre i amb el rerafons d'activitats humanes i de visions del món compartides. Aquestes actuarien com a cobertures de legalitat epistèmica; de tal forma que en el procés de les avaluacions epistèmiques hom sempre podria arribar en aquella situació en què ens veuríem obligats a dir: *"esgotades les justificacions, he arribat ara a la roca dura i la pala se'm doblega (...)* 'Actue simplement així' ". En definitiva: que la demanda de justificacions té un límit, que no de tot podem donar raons, i que allò que compta

Princeton University Press. New Jersey, 1983.

¹¹ L. Wittgenstein, *De la Certesa* (1969), Ed. 62, Barcelona, 1983, #82.

com a 'evidència adequada' ve definit per la pròpia activitat en què ens trobem realitzant pretensions cognoscitives¹².

Aquesta aproximació al problema del coneixement pot fer-nos la impressió que ha de desembocar en alguna mena d'idealisme filosòfic, ja que seria per apel·lació al context o a altres conjunts de creences que una creença sembla estar justificada. El perill de l'idealisme és real; és, però, evitable. De vegades, el context o la coherència amb altres creences justifiquen una creença; així i tot, no és el context ni la coherència allò que fa vertadera una creença, sinó els fets. D'altres vegades, però, serien els mateixos fets que com a 'causes' -encara que no com a 'evidències', diria Wittgenstein- ens autoritzarien per fer pretensions cognoscitives: pensem, per exemple, en el cas de les autoatribucions de sensacions, el cas del coneixement perceptual o la nostra fe quasi animal que el futur s'assemblarà al passat pel que fa a les nostres prediccions inductives.

Per últim, l'aproximació al problema del coneixement que genèricament estem presentant inclou a més una altra tesi dintre de la seua denúncia de '*l'ansia de la generalitat*' que resulta important respecte el problema de Gettier: el reconeixement que no hi ha 'condicions suficients' per al coneixement. Hom podria dir que afirmar que sí n'existeixen de 'condicions suficients' -o que han d'existir-ne- implica desfigurar la situació epistèmica dels humans, en la mesura que seria resultat d'usar una metàfora excessivament intel·lectualista. Abans, però, d'explicar per què aquesta metàfora és incorrecta analitzem alguns dels intents que s'han produït per tal de

¹² Vid. L. Wittgenstein, *Investigacions filosòfiques* (1958), Laia, Barcelona, 1983, #217. També, #241, #325, #466, #472, #478, #479, #480. (Un desenvolupament de les idees wittgensteinianes pot trobar-se en Ch. Hookway, "Conocimiento y contexto", en J. Marrades & N. Sánchez, *op. cit.* Per a aquest autor totes les afirmacions de coneixement serien locals i internes, cosa que es faria palès pel tipus d'acte de parla mitjançant el qual se realitzen valoracions epistèmiques: l'intercanvi de preguntes com: on ... ?, quan ... ?, com ... ?, què ... ?, qui ... ?, per què ... ?, etc., qüestions aquestes que sols poden ser enteses i contestades contextualment, i que són aquelles que permeten el trànsit del simple saber que 's' al saber que se sap que 's'.

trobar una 'quarta condició' a la definició clàssica, és a dir, analitzem alguns intents de trobar quines serien les 'condicions suficients' de l'evidència adequada.

Diverses opcions hi han estat assajades. Per exemple, de vegades hom ha intentat definir què és una 'evidència adequada' i què val com a coneixement a partir del concepte de “raons concloents”¹³. El problema, però, és que no està clar com hem d'entendre aquest concepte. Així, si per raons concloents entenem raons que són concloents en el sentit de la deducció lògica, aleshores resulta evident que esdevindrà il·lícit qualificar de coneixement al nostre coneixement empíric. Ara bé, si no entenem les raons concloents en un sentit de deducció lògica sembla aleshores que no podrem diferenciar entre raons que sí són concloents i raons que no ho són. Si la falsedat de 's' no implica necessàriament la falsedat de les seues evidències 't' i 'r', aleshores tot i ser vertaderes 't' i 'r' encara estaria per determinar si 's' és vertadera o falsa, la qual cosa equivaldria a dir que 's' és vertadera, si ho és, independentment de 't' i 'r'. És a dir, si enteses com a raons de deducció lògica les raons concloents eren massa estrictes, no enteses d'aquesta forma són massa dèbils per funcionar com a criteri de l'evidència adequada.

Un altre intent de trobar la quarta condició ha consistit a afirmar que no hem d'aplicar el concepte de 'coneixement' a aquells casos de creença vertadera en què aquesta haja estat inferida a partir d'un grup de premisses entre les quals n'hi ha una o més que siguen falses¹⁴. Aquest principi, tanmateix, és també excessivament restrictiu: molt del que no renunciariem a

¹³ Vid. F. Dretske, "Conclusive Reasons" (1971); i G. S. Pappas & M. Swain, "Some Conclusive Reasons against 'Conclusive Reasons' ". En G. S. Pappas & M. Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, Cornell University Press, London, 1978.

¹⁴ Vid., p. e., R. Meyers & K. Stem, "Knowledge without Paradox" (1973). Citat per G. Pappas & M. Swain (eds.), "Introduction", en *op. cit.*, págs. 11 i ss.

anomenar 'coneixement' és possible que continga falsedats entre les seues evidències¹⁵. Per exemple, podem acceptar que algú sap que el Pisuerga és un riu de Castella la Vella perquè crega que passa per Burgos i per Valladolid, quan de debò només passa per aquesta darrera ciutat. És possible, no obstant, suavitzar aquesta condició i exigir que sols afecte les proposicions que hi són rellevants, és a dir, que no s'hi donen falsedats rellevants entre les evidències. Ara bé, el problema ací és que allò rellevant o allò no rellevant sembla ser un terreny sense límits precisos. Així, dir que una evidència és 'rellevant' significa dir que ho és respecte una certa altra proposició i en conjunció amb altres proposicions que fan el paper d'evidència, algunes de les quals poden inesperadament esdevenir rellevants. Per exemple, tot i que afirmarem que 'r' és rellevant per saber 's' perquè '-r' deixaria injustificat el coneixement de 's', encara podria existir una proposició 't' que en conjunció amb '-r' fes justificat per a algú creure 's'.

Una variació sobre aquest darrer intent seria afirmar que una 'evidència adequada' és aquella per a la qual no existeixen veritats que la puguen refutar, és a dir, que és resistent o immune a la veritat d'altres proposicions¹⁶. Així, A estaria legitimat a dir que coneix que 's' si no existeix cap proposició 'r', tal que si 'r' fos vertadera o estigués justificada per a A, 's' ja no pogués estar justificada per a A. El requisit de la 'irrefutabilitat' de les evidències, com acabem de dir, ve a ser una extensió de l'exigència que no hi hagen falsedats rellevants entre les evidències utilitzades, però vol evitar les dificultats de la caracterització anterior en eliminar l'apel·latiu 'rellevant'. Atès el significat fosc de 'rellevant', hom el substitueix pel de 'irrefutable', el qual sembla ser estrictament extensional i no epistèmic com l'anterior. Ara bé, aquest moviment té

¹⁵ Vid. A. I. Goldman, "A causal Theory of Knowing" (1967), en G. S. Pappas & M. Swain, *op. cit.*

¹⁶ Vid., p. e., K. Lehrer & T. Paxson, "Knowledge: Undefeated Justified True Belief" (1969), en G. S. Pappas & M. Swain (eds.), *op. cit.*; K. Lehrer, "The Gettier Problem and the analysis of Knowledge", en G. S. Pappas (ed.)

també les seues dificultats, perquè no està gens clar com hem d'entendre els límits de la 'irrefutabilitat'. ¿En quines proposicions s'està pensant quan s'afirma que no han de poder refutar les evidències d'una pretensió de coneixement? ¿Són aquestes les proposicions que, de fet, creu en un moment determinat un subjecte, o totes les proposicions possibles?

Si optàrem per la primera interpretació, aleshores hauríem d'estar preparats a acceptar que les nostres evidències sempre poden ser refutades i que mai no estaríem legitimats a dir que coneixem res: sempre podrà passar, fins i tot amb el nostres més fermes coneixements, que les nostres evidències puguen ser refutades. Si optem, però, per la segona possibilitat sembla aleshores que ens esmunyim en una direcció obscurament metafísica: ¿Què pot significar això de 'totes les proposicions possibles' o, millor, 'la totalitat de les proposicions vertaderes'?¹⁷. Si significa quelcom distint a la totalitat de proposicions vertaderes conegudes en un temps determinat per un subjecte, aleshores mai tampoc no sabrem si les nostres evidències són irrefutables o no, perquè aquesta totalitat no seria humanament negociable. En ambdues interpretacions, per tant, sembla que arriben a la mateixa conclusió la irrefutabilitat és quelcom massa ambigu i imprecís per tal de definir el coneixement, ja que o podem sempre estar refutats sense ser-ne conscients o podem desconèixer si estem o no refutats.

L'apel·lació a la totalitat de les proposicions vertaderes no és, però, l'única possibilitat d'una anàlisi extensional del concepte d'evidència adequada: es possible afirmar que allò distintiu seu és haver seguit un mètode fiable. Caldria, és clar, que fos un mètode respecte el qual la nostra fal·libilitat fos menyspreable davant la seua fiabilitat. Doncs bé, aquesta superioritat de la

op. cit., pàgs. 65 i ss; M. Swain, "Epistemic defasibility" (1974), en G. S. Pappas & M. Swain (eds.), *op. cit.*; M. Swain, *Reasons and Knowledge*, Comell Univ. Press, London, 1981, pàgs. 183 i ss.

¹⁷ Aquesta és, precisament, la direcció que ha pres P. K. Moser, *op. cit.*, pàgs. 232-255. Vid. també, "Gettier Problem", en J. Dancy & E. Sosa, *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, 1992, pàgs. 157-159.

fiabilitat s'ha cregut trobar en la interpretació causal del que siga un mètode fiable, ja que la relació de causalitat sembla estar en si mateixa suficientment legitimada per evitar sistemàticament la fal·libilitat. Així les coses, l'anàlisi causal del coneixement pretendrà descriure, sense ajuda de conceptes epistèmics com 'incorregible', 'fonamentat' o 'evidència adequada', etc., què és una 'creença justificada' i què és 'coneixement'. Es tracta d'un projecte extensional perquè no intenta aclarir el significat de “*A creu justificadament que s*” de “*A sap que s*”, sinó únicament determinar quines són les seues condicions de veritat. Tampoc no és la seua intenció establir les condicions de verificació concretes per a cada atribució de coneixement proposicional o de creença, ja que en moltes ocasions serà impossible de verificar-les.

Doncs bé, d'acord amb l'anàlisi causal per tal que la creença de A en 's' o la pretensió de coneixement de A respecte 's' estiguen justificades aquestes han d'estar connectades causalment de forma directa o indirecta i d'una manera escaient -un mètode fiable- amb el fet que s.¹⁸ Ha d'existir, per tant, un vincle entre creença o pretensió de coneixement i veritat, el qual vincle s'expressa mitjançant relacions causals i processos cognitius fiables -per exemple, la percepció, la memòria, la introspecció o el bon raonament-, essent allò distintiu d'aquests mètodes el fet de produir normalment major nombre de creences vertaderes que no pas de falses. Ara bé, d'aquest vincle no necessita ser conscient A, ja que A podria estar justificat a creure 's' o dir que coneix 's' sense ser conscient d'estar-hi justificat: la causa de la seua creença o del seu coneixement pot ser-li desconeguda, o poden ser-li desconeguts els processos cognitius que hi ha fet servir.

¹⁸ D. M. Armstrong, *Belief Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, London,,1 973, pàgs. 184 i ss. A. I. Goldman, *op. cit.*, pàgs. 82 i ss. E. Sosa, *Conocimiento y Virtud intelectual*, F.C.E., México, 1992. Vid., també, F. I. Dretske, *Conocimiento e Información* (198 I), Salvat, Barcelona, 1987, cap. 4.

D'aquesta forma, l'anàlisi causal adopta una perspectiva externalista: “saber que 's' “ no implica “saber que se sap que 's' “. Malgrat això, però, sempre en un cas de coneixement o de creença justificada seria possible, almenys en principi, reconstruir les cadenes causals que uneixen el fet *s* amb el subjecte A, és a dir, una reconstrucció històrica o genètica de la seua actitud epistèmica. En altres paraules: allò que justificaria una creença o una pretensió de coneixement no són necessàriament els fets o les raons de què és conscient el subjecte en el moment de la seua creença, sinó més aviat la 'història prèvia' de la seua creença. Així, l'explicació causal pretén allunyar-se de la perspectiva cartesiana de la justificació, la qual seria una teoria sincrònica o instantaneïsta de la justificació, l'anomenada teoria a de la llesca temporal (*'current time-slice theory'*)¹⁹.

Tanmateix, aquesta explicació té les seues dificultats. De fet, no sembla ser suficient per assegurar la justificació de les nostres actituds epistèmiques de creença i coneixement l'existència d'una dependència causal de les nostres actituds epistèmiques respecte els fets sobre els quals versen. Que aquesta dependència pugui ser existent i necessària no vol dir que siga suficient. O dit d'una altra manera, potser més clarificadora: que hi existeix un salt; i, així, que les nostres creences i pretensions cognoscitives estan infradeterminades pels fets que les causen. És precisament això el que podríem expressar afirmant que, a pesar de reconèixer que les nostres creences depenen causalment dels fets, no està clar en quin sentit un fet pugui causar una creença.

¹⁹ A. I. Goldman, "Discrimination and Perceptual Knowledge" (1976), en G. S. Pappas & M. Swain (eds.), *op. cit.*; "What is Justified Belief.?", en G. S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, D. Reidel, Dordrecht, Holland, 1979.

Aquesta segona dificultat es concreta clarament en el cas del coneixement universal i el coneixement del futur. En ambdós casos resulta, com a mínim, problemàtic apel·lar a fets que de forma suficient justifiquen, a través dels seus suposats poders causals, les nostres pretensions cognoscitives. ¿Existeixen, però, fets universals? ¿És acceptable una causació retroactiva de fets futurs sobre les nostres pretensions cognoscitives actuals? Tot indica que no hem de respondre afirmativament aquests preguntats. Ara bé, no acabaran ací els problemes. La dificultat que estem comentant és present també en aquell coneixement que millor exemplificaria una anàlisi causal: el coneixement perceptiu. També en aquest cas apel·lar a una causació de les creences a partir dels fets i seguint mètodes fiables sembla ser quelcom insuficient. Posem-ne un exemple: allò que sembla justificar-me a dir que sé que tinc un tigre al davant és veure el tigre, o olorar-lo, o sentir-lo, o palpar-lo, és a dir, l'existència d'una connexió causal entre el tigre i els meus òrgans sensorials.

Les coses, però, no són tan clares com semblen. D'una banda, sempre és possible percebre un tigre quan, de fet, l'objecte que ens estimula sensorialment no és un tigre de debò: de vegades la por ens fa males passades. D'altra banda, no és la mateixa cosa estar estimulat sensorialment per un tigre que percebre un tigre com a un tigre, és a dir, saber que això que percebem és un tigre. Deixant de banda el problema que la percepció pugui ser selectiva en funció dels nostres coneixements o en funció de les divisions a què puguem coadjuvar els nostres conceptes i interessos vitals, la distinció esmentada sembla pertinent per una altra raó. Algú no sap que un determinat objecte és un tigre si, a pesar de percebre qualitativament com nosaltres l'objecte, no coneix, per exemple, les característiques que fan d'aquest objecte un tigre. Així les coses, fins i tot respecte del coneixement perceptiu, i en el cas d'una percepció no-fallida, es donaria un salt entre la simple estimulació sensorial -explicable causalment- i

l'afirmació que l'objecte que ens causa aquestes estimulacions és un Tal i tal, salt que estaria mediatitzat pel que podríem anomenar el nostre 'coneixement de fons' de la realitat.

Per últim, ocupem-nos de l'anomenada teoria condicional. Segons aquesta teoria allò distintiu del coneixement -la quarta condició buscada- pot ser expressat mitjançant els dos següents condicionals: (i) si 's' no fos vertadera, A no creuria 's'; i (ii) si en circumstàncies diferents 's' fos vertadera, A encara creuria que 's' és vertadera. Hom intentaria, així, articular la intuïció que per tal que una creença siga coneixement, aquesta ha de ser particularment sensible a la veritat de la proposició creguda, açò és, que ha de seguir el rastre de la veritat. Així, (i) i (ii) intenten bloquejar els casos en què un subjecte, sense posseir evidències adequades, encerta la veritat d'una proposició. D'acord amb (i) i (ii), ja que en un cas de sort A seguiria creient 's' malgrat la falsedat de 's', o encara que 's' hagués estat vertadera sota circumstàncies diferents, A no coneixeria 's' ²⁰.

Tanmateix, el problema d'aquesta reconstrucció del concepte de 'conèixer' és que resulta excessivament restrictiva. En primer lloc, cal reconèixer que les creences falses poden estar ben justificades, però aleshores (i) i (ii) semblen no aplicar-s'hi. En segon lloc, i com a conseqüència, (i) i (ii) no poden funcionar com l'anàlisi del que siguen condicions suficients de l'evidència adequada, ja que en el fons el que fan és reconvertir el problema de l'evidència adequada d'una creença en el problema de la seua veritat. Això, però, no sembla molt il·luminador, perquè ¿com determinar aleshores que quelcom és evidència suficient per a 's' abans de saber si 's' és vertadera? ²¹.

²⁰ Vid. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1981.

²¹ Sobre els mèrits i els demèrits de la teoria condicional vid. J. Daney, *Introducción a la epistemología contemporánea* (1985), Tecnos, Madrid 1993, pàgs. 54 i ss.

Per acabar assagem-hi un balanç. En tots aquests intents de formular una quarta condició per a la definició clàssica del coneixement podem descobrir alguna cosa d'intuïtivament correcta. La dificultat, però, rau a poder establir una caracterització d'aquest requisit que siga vàlida sense restricció. Intuïtivament res de dolent no hi ha a afirmar que en el coneixement no hem de comptar entre les nostres evidències proposicions rellevants que siguen falses, o que les nostres evidències estiguen ancorades en els fets a través d'alguna relació causal, o que les nostres evidències hagen de ser resistents a la veritat de proposicions que posarien en perill la veritat d'allò que afirmem conèixer, o que entre evidències i conclusió hem d'haver seguit un mètode fiable, o que les nostres evidències siguen el més concloents possibles per evitar l'encert per atzar o l'error per mera displicència, o que estem autoritzats a dir que coneixem una proposició si no la coneixem quan es falsa. En realitat, coses com aquestes és el que solem dir quan volem explicar informalment en què ha de consistir el coneixement. El problema apareix, però, quan volem passar del nivell informal -és a dir, de tractar-les com a meres *desiderata* recomanables- a una caracterització precisa d'aquestes intuïcions com a 'condicions suficients', ja que sempre podrem construir casos lògicament possibles que demostrin la insuficiència de qualsevol d'aquestes dilucidacions.

I segurament el problema sorgeix perquè, com dèiem abans, aquest intent forma part d'una metàfora intel·lectualista equivocada: en concret, la metàfora fonamentista del coneixement. D'acord amb aquesta metàfora, el coneixement seria un acte o un conjunt d'actes de tipus intel·lectual mitjançant els quals el subjecte és capaç d'anar d'allò que li és en un moment determinat 'autopresent' i, per tant, indubitable o sòlidament fonamentat, al coneixement d'allò que no li es autopresent i, per tant, problemàticament fonamentat. El fonamentisme, és clar, ha d'explicar en què consisteix la veritat indubitable o la solidesa dels fonaments i com s'assegura

el trànsit de la veritat o de la justificació d'allò que és autopresent a allò que no ho és²². A tal efecte, el fonamentisme s'enfronta amb el problema de l'evidència adequada el qual té per a ell dues cares: quina és l'evidència adequada dels fonaments i quina és l'evidència adequada que gaudeixen els coneixements que es deriven dels fonaments. I així, sorgeix l'exigència de la 'suficiència' de l'evidència adequada, a saber, la demanda d'un tipus d'evidència del qual no siga concebible o lògicament possible pensar que és inadequada.

En conseqüència, el fonamentista considerarà que existeix alguna forma de precisar formalment què són aquestes 'condicions suficients'. Ara bé, crec que el fonamentista ha de desesperar de tenir èxit en aquesta empresa: sempre serà possible imaginar contraexemples que desacrediten la 'suficiència' de qualsevol procediment pensat per copsar què és una 'evidència adequada'. Aleshores, però, ¿per què no canviar el sentit que tenen aquests 'procediments' i tractar-los, com acabem de suggerir, més aviat com a 'recomanacions' útils per tal d'assolir la veritat i evitar l'error que no pas com a procediments' que ens haurien d'assegurar, sense error possible, de la justificació de les nostres pretensions cognoscitives? I en segon lloc: ¿per què no abandonar la metàfora intel·lectualista del fonamentisme?

Si així són les coses, aleshores l'obsessió per trobar 'condicions suficients' en clau fonamentista al coneixement o a la justificació de la creença sembla desfigurar la nostra realitat epistèmica. Davant de l'anomenat 'problema de Gettier' crec que és possible observar tres actituds distintes: (i) considerar que la sistemàtica insuficiència de l'evidència adequada ens pot col·locar en una lamentable situació epistèmica que seria bo de neutralitzar mitjançant alguna

²² Hem de distingir en aquest context 'fonaments sòlids' i 'fonaments indubitables' o 'fonaments infal·libles' perquè en les darreres dècades ha estat un lloc comú, primordialment per part dels defensors de les teories causals del coneixement, l'intent de construir una epistemologia fonamentista sobre fonaments fal·libles però fiables: es tracta de l'anomenat 'fonamentisme confiabilista'. El nostre argument, però, s'aplicaria tant al cas del

'quarta condició' que donés compte d'una sistemàtica suficiència, (ii) afirmar a partir d'aquesta sistemàtica insuficiència que no és possible el coneixement ni la creença justificada, com agradaria de dir a l'escèptic; i (iii) mantenir una actitud tranquil·la consistent a reconèixer d'una banda l'esmentada insuficiència, però d'altra consistent a afirmar que aquesta insuficiència ni ens deixa sense drets epistèmics ni tampoc no arruïna el coneixement de la realitat.

La primera i segona d'aquestes possibilitats es basen en un model fonamentista: una l'afirma i cerca alguna mena de reconstrucció del coneixement sobre fonaments sòlids, l'altra també l'afirma però com a ideal inassolible, per això n'extrau una lliçó escèptica. Al seu torn, (iii) negaria el model fonamentista: la justificació de les nostres pretensions cognoscitives no es troba en una reconstrucció més o menys deductiva a partir de fonaments sòlids; tampoc acceptaria que per tal que una evidència fos adequada haja d'estar eliminada la possibilitat lògica de ser inadequada. Ben bé al contrari: com indicàvem adés, les nostres pretensions cognoscitives formen part d'activitats judicatives en les quals, i a partir de les regularitats de la Natura, no sols els dubtes pressuposen les certeses, sinó que també hi podem trobar l'aspecte que té en cada cas l'evidència adequada. A hores d'ara, però, és clar que l'evidència adequada ja no gaudirà de la suficiència que pretén el fonamentista: les justificacions són contextuals i, al remat, estan possibilitades per la regularitat dels fets. Així, quan els fets esdevenen irregulars és possible que ens quedem sense suficiència en les justificacions.

En conclusió, sembla que haurem de desesperar de trobar els trets suficients del que genèricament siga una 'evidència adequada' o, si es vol, una quarta condició a la definició clàssica del coneixement. Altrament, l'única cosa a fer davant les pretensions de coneixement

fonamentisme clàssic o cartesià que reclama fonaments 'infal·libles' o indubitablement vertaders com a aquesta darrera versió més dèbil de fonamentisme.

és analitzar les evidències en què recolzen. Podem realitzar aquesta anàlisi d'una forma extemalista, però també podem completar-la interrogant el subjecte i ponderant les seues explicacions amb el que contextualment és una evidència adequada. Així, no es donaran casos de creences vertaderes adequadament justificades que no tinguen el dret a comptar com a coneixement: si són vertaderes i no valen com a coneixement és que les evidències eren defectuoses. I si, després de tot, les evidències eren defectuoses i hem de retirar l'adscripció de coneixement no hem de preocupar-nos excessivament: 'conèixer' expressa un guany, i, com passa amb tots els guanys, també és provisional i revisable. En resum, el problema de Gettier no és un greu problema: l'Aquil·les de les nostres pràctiques cognoscitives, d'aquesta manera, agafaria *'la tortuga de Gettier'*, a l'igual que Aquil·les, el més veloç dels mortals, va agafar i superà la tortuga, el més lent dels animals.

ADDENDA

L'anomenat 'problema de Gettier' i la impossibilitat de trobar una 'quarta condició' que explicita un significat lògic del concepte de 'evidència adequada' mostra les insuficiències que té l'anàlisi extensional del llenguatge epistèmic. El llenguatge epistèmic és intensional i, per tant, no suporta l'exigència d'independència lògica de les proposicions elementals que exigeix el càlcul extensional. Per contra, la significació i la justificació de cada proposició elemental depèn de la significació, de la justificació i de la veritat de les altres proposicions elementals. Dit d'una altra manera: entre les proposicions hi ha 'relacions internes' no copsables per l'extensionalitat. Això tindria com a conseqüència que no podem determinar de manera suficient -en el sentit formal de no contradicció lògica- quin és l'aspecte que té la 'evidència

adequada' en tota pretensió de coneixement. Contràriament, ens cal considerar el tot del sistema de proposicions o el tot de la pràctica cognoscitiva en què apareix una determinada pretensió de coneixement per tal de poder determinar si aquesta pretensió està adequadament justificada o si les evidències en què recolza són adequades. I, fins i tot, en aquest cas no estarà assegurada lògicament cap immunitat, ja que no són criteris lògics allò que defineix què és una 'evidència adequada'. No podem, així, concebre el fenomen del coneixement a partir de la tesi de l'atomisme sintàctic de la lògica extensional. Aquest atomisme, en el qual es basen les epistemologies fonamentistes, ha de ser substituït per un *holisme* semàntic i epistèmic, el qual ja no permet una epistemologia de caire fonamentista.