DE LA DISTINCIÓN ENTRE “ESTAR CIERTO” Y “SABER”

LUIS VILLORO
Universidad Nacional
Autónoma de México

¿Qué relación hay entre ‘creer’ y ‘saber’? ¿‘Saber’ implica ‘creer’? Las respuestas a estas preguntas varían considerablemente. Pero todas parten de un supuesto: en todos los casos podría igualmente distinguirse con sentido entre ambos términos. Y tal vez algunas dificultades del problema se disipen si ponemos en cuestión el supuesto en que se basan. Cabe, en efecto, preguntar: ¿es relevante en todos los casos distinguir entre ‘creer’ y ‘saber’? Si no lo es, ¿cuándo resulta pertinente introducir la distinción? Con otras palabras, ¿cuál es la situación que la distinción entre esos conceptos permite comprender? Estas son las preguntas que dieron origen a este artículo. Al responderlas, propone una definición de ‘saber’ independiente de su relación con ‘creer’.

1. Partamos del uso de ‘creer’ y de ‘saber’ en primera persona. Supongamos una situación tal que no pudiéramos referirnos a la creencia o al saber de otras personas o de mi propio pasado o futuro. Supongamos, en consecuencia, que ‘creer’ y ‘saber’ sólo pudieran conjugarse en la primera persona del presente de indicativo y carecieran de sentido en cualesquiera otras flexiones del verbo. Puedo entonces usar ‘creo’ para referirme a una inclinación o disposición que tenga actualmente. Creer en algo es aceptar que forma parte del mundo existente, contar con ello en mi mundo en torno. Si creo que *p*, considero que *p* se refiere a algo del mundo y estoy dispuesto a comportarme, en cualquier circunstancia, tomando en cuenta su existencia.

Probablemente todos aceptarán que ‘creo que *p*’ excluye

aseverar que estoy *actualmente* equivocado acerca de *p*. Cualquiera que sea mi grado de convencimiento en algo, si creo en ello estoy dispuesto a aseverar su verdad, aunque pudiera no estar del todo seguro de ella. No puedo, por ende, sin contradicción, afirmar al mismo tiempo su falsedad. Frases como 'creo que allí está Juan pero estoy equivocado' o 'creo que la tierra se mueve, lo cual es falso' son absurdas, cualquiera que sea el grado de mi convencimiento. 'Creer' excluye aseverar al mismo tiempo la falsedad de lo que se cree.

Con todo, en un sentido de 'creo' no sería contradictorio decir 'creo que allí está Juan pero *puedo* equivocarme'. Estar dispuesto a afirmar que *p* no excluye aceptar la *posibilidad* de que *p* sea falso. Sin embargo, en otro sentido de 'creo' sí resulta excluyente aceptar esa posibilidad. Parece al menos extravagante decir 'creo que si suelto esta piedra caerá, aunque puedo estar equivocado' o 'creo que 3 es mayor que 2, pero tal vez sea falso'. Porque en estas frases estoy usando 'creo' en un sentido distinto que en la anterior. Al afirmar que la piedra cae si la suelto o que 3 es mayor que 2, no sólo expreso una disposición sino también una seguridad en mi creencia. Asumo que en el momento de afirmarlo no puedo estar equivocado, aunque no excluya necesariamente la posibilidad de que más adelante pudiere encontrarlo falso. Si digo 'estoy seguro de que la puerta está cerrada; acabo de cerrarla', excluyo la posibilidad de estar *ahora* equivocado, aunque no me parecería contradictorio, a lo más extraño, que *dentro de un momento* alguien comprobara que la puerta estaba abierta. Si así sucediere, no negaría ese hecho, más bien trataría de explicar, por mi distracción o torpeza, mi equivocación *pasada*. Lo que es incompatible con este segundo sentido de 'creo' es estar al mismo tiempo equivocado, pero no, poder mostrarse más tarde equivocado.

Cabe pues distinguir por lo menos entre dos sentidos de 'creo', según sea o no compatible con 'puedo (ahora) estar

equivocado'. Si uso 'creo' de modo que sea contradictorio con 'puedo (ahora) estar equivocado', 'creo' tiene el sentido de 'estoy seguro' o 'estoy cierto'. Hablemos entonces de *creencia en sentido fuerte*. En cambio, en los casos en que 'creo' no sea contradictorio con 'puedo (ahora) estar equivocado', 'creo' podría reemplazarse por expresiones como 'supongo', 'presumo', 'pienso que...' Hablemos entonces de *creencia en sentido débil*.

Aun restringiéndome a mis creencias actuales, resulta pertinente preguntarme de cuáles estoy cierto y cuáles, en cambio, sólo supongo o presumo. ¿Cómo procedería a hacer esta distinción? Todos los términos de creencia, como 'estoy cierto', 'estoy seguro', 'supongo', 'tengo el convencimiento', pueden usarse en dos sentidos: para describir sentimientos de seguridad interior, de confianza o de adhesión personal, que pueden acompañar mis aseveraciones, o bien para referirnos justamente a la disposición y compromiso a tener algo por verdadero. Sólo este segundo uso puede interesar para nuestro objeto. En efecto, para distinguir entre 'estoy cierto' y 'presumo' podría fijarme en el sentimiento de mayor o menor seguridad que acompaña a mi creencia, pero, en primer lugar, comprobaría que no siempre se presenta un sentimiento semejante, aún en mis más inquebrantables certezas (dudo de que mi creencia en, digamos, $1 + 1 = 2$, se acompañe siempre de un sentimiento peculiar de seguridad). Normalmente si tengo confianza en algo suelo estar dispuesto a afirmarlo, pero la inversa no siempre acontece. Puedo estar convencido racionalmente de algo y sentir impulsos irracionales de inseguridad y desconfianza. Puedo, por ejemplo, estar convencido de haber cerrado una puerta y sentir el temor de que esté abierta, o estar cierto de una fecha histórica y sentirme vacilar al mencionarla, etc. En segundo lugar, me sería muy difícil establecer grados en la intensidad de un sentimiento semejante —vago como es e impreciso— a modo de poder señalar claramente cuándo una creencia dejaría de ser simple presunción para convertirse en certeza.

¿En qué momento un sentimiento de confianza alcanzaría la intensidad requerida para pasar de la aceptación, a la exclusión de la posibilidad de equivocarme? En suma, si uso los términos de creencia para describir estados de ánimo, no me servirían para mi propósito: distinguir, en mis creencias actuales, entre aquéllas compatibles con la aceptación de su posible falsedad y aquéllas incompatibles con ella.

Para hacer la distinción no requiero analizar mis sentimientos íntimos. Me basta observar en qué casos uso 'creo que p ' de tal modo que sea contradictorio con 'puedo (ahora) estar equivocado'. Entonces puedo preguntarme ¿Por qué razones en unos casos acepto la posibilidad de estar equivocado y en otros no? Me veré llevado, así, a examinar las razones en que baso mis creencias. Aquí debo entender 'razones' en el sentido más lato de 'bases' o 'fundamentos' de mi disposición a afirmar algo. Podría tratarse de razones tanto emotivas como intelectuales, teóricas como prácticas, meramente subjetivas u objetivas, demostrativas o intuitivas, poco importa. De cualquier modo, podré encontrar algunas creencias de las que no aduzca razones de ningún tipo; otras, cuyas razones no me convenzan plenamente, es decir, basten para que afirme algo pero no me parezcan suficientes para descartar que pueda equivocarme. Esas razones podré juzgarlas más o menos fuertes y contraponerlas con otras que pongan en duda mi creencia. De allí que mis creencias puedan tener muchos grados, pasar de una simple suposición aventurada a una convicción sólida. Pero si no son incompatibles con aceptar la posibilidad de estar equivocado, ninguna de esas razones será suficiente para excluir la negación de mi creencia; estaré dispuesto a admitir, entonces, que creo pero no estoy seguro. En cambio, pensaré 'estoy seguro' o 'estoy cierto que p ', cuando mis razones basten para afirmar que p y para negar que no p . Diré entonces que tengo '*razones suficientes* para sostener p '. En lo sucesivo, para brevedad de la expresión, entenderemos por '*razones suficientes*', razones que bastan para aceptar una proposición

y excluir su negación. 'Estoy seguro' o 'cierto' se diferencia de 'creer' en sentido débil, o 'presumir', en que, al estar cierto de que p , tengo razones suficientes para afirmar que p y además para negar que no p .¹

En primera persona del indicativo presente, en referencia a mis creencias actuales, es pertinente distinguir con sentido entre creencias en que tengo razones suficientes para excluir su falsedad y creencias que no se basan en razones suficientes, entre 'estoy cierto' y sólo 'presumo' o 'supongo'. ¿Es igualmente pertinente distinguir entre esas dos clases de creencia y saber?

2. Si uso 'creo' *en sentido fuerte*, es contradictorio 'creo que p y no sé si p '. Es absurdo decir, por ejemplo, 'estoy seguro de que la tierra se mueve pero no sé si es así' o 'estoy cierto de que el sillón de mi cuarto es rojo aunque no sé qué color tiene'. En su sentido fuerte, 'creo' no puede distinguirse de 'sé'. Si digo 'estoy seguro de que allí está Juan' no tendría sentido preguntarme a mí mismo: 'Bien, pero ¿sé realmente si está allí?' Al decir que estoy actualmente seguro de algo asevero que lo sé.

Por ello, 'estoy seguro de algo aunque tal vez no lo sé' solamente puede tener un sentido irónico o equívoco. Puede dar la impresión de no ser contradictorio si tiene una u otra ambigüedad de sentido. *Primero*: si 'estoy seguro' se refiere a mi sentimiento, a mi estado de ánimo, y 'sé', en cambio, a mi disposición a afirmar algo por razones suficientes; entonces, 'estoy seguro pero no lo sé' equivale a 'tengo

¹ También acepto ciertas creencias básicas —en las que aquí no puedo detenerme— sin preguntarme por las razones que las sustentan. "Creer" tendría entonces el sentido de "dar por supuesto sin averiguación alguna" ("*taking for granted*") (cfr. por ejemplo, H. H. Price, "Some Considerations about Belief", reproducido en *Knowledge and Belief*, ed. por A. P. Griffiths, Oxford University Press, 1967, p. 60). En ese caso, no me pregunto expresamente si es posible, o no, que esté equivocado en mi creencia, simplemente la admito sin examen. Al examinar esas creencias, sin embargo, caerían en cualquiera de las dos posibilidades señaladas: o bien advertiría que carecen de razones suficientes y entonces admitiría que puedo estar equivocado, o bien consideraría que las bases de mi creencia bastan para aseverar que no puedo estar equivocado.

un sentimiento irracional de confianza, pero carezco de razones suficientes' o a 'tengo confianza, pero en realidad no estoy cierto'. 'Sé' se emplea en el mismo sentido de 'estoy cierto'. *Segundo*: si 'sé' se refiere a un momento pasado o futuro de mi creencia y no a mi creencia actual, o bien si se refiere al juicio que otra persona puede tener sobre mi creencia; entonces, 'estoy seguro pero no sé' significaría 'ahora estoy cierto pero tal vez más tarde me dé cuenta de que estaba equivocado' o 'yo estoy cierto aunque tal vez otro encuentre que estoy equivocado'. Pero por lo pronto sólo consideramos la situación en que 'sé' no puede usarse más que en la primera persona del presente.²

Wittgenstein sólo podía tener en mente este sentido fuerte de 'creo' al escribir: "Podemos desconfiar de nuestros propios sentimientos pero no de nuestras propias creencias. Si hubiera un verbo que significara 'creer falsamente' no tendría sentido en la primera persona del presente de indicativo."³ En efecto, no puedo estar cierto de algo y, al mismo tiempo, admitir su posible falsedad. Justo por ello, carece de función en este caso distinguir entre 'estoy seguro' y 'sé'. Al menos en su uso descriptivo, referido a creencias actuales, 'sé' no añade ninguna nota a 'estoy cierto' o 'estoy seguro'. Nótese que no digo que, en este uso, 'saber' *implique* 'estar cierto' o viceversa, sino que *no es pertinente distinguir entre ellos*.⁴

² En un artículo ("Knowing and not Knowing", *Proc. of the Ar. Soc.*, vol. 53, 1952-3, p. 151), A. D. Woozley ha sostenido que decir 'sé que p aunque no estoy seguro de ello' es 'epistemológicamente absurdo' pero no 'lógicamente contradictorio'. Por desgracia no resulta clara esta distinción. Es curioso: todos los ejemplos que da Woozley para mostrar que no hay contradicción, usan 'saber' y 'estar seguro' en la tercera persona del singular. Escribe, por ejemplo: si el sujeto *A* no está seguro de algo, otro sujeto *B* "puede hacer lo que *A* ahora no puede, a saber, mostrar que *A* sabe que *p*" (p. 84). Pero entonces, Woozley debió concluir que no es contradictorio '*A* sabe que *p* aunque no está seguro de que *p*' dicho por *B*, pero no 'sé que *p* aunque no estoy seguro de que *p*' dicho por *A*. Woozley obviamente no acierta a ver la distinción entre el sentido de 'saber' en la primera y en la tercera personas.

³ *Philosophical Investigations*, B. Blackwell, Oxford, II, X, p. 190.

⁴ En un uso 'realizativo' (*performative*), 'sé' podría distinguirse de 'estoy seguro' —como señaló Austin. No obstante, frente a la tesis de Austin, otros

En cambio, usado *en el sentido débil* de 'presumo', 'creo que *p* y no sé si *p*' no es contradictorio. Puedo decir comúnmente 'no sé si está cerrada la puerta, supongo (creo) que sí' o 'yo creo (pienso) que hay otra vida, en realidad no lo sé'. Notemos que en estas expresiones 'no sé' podría substituirse, sin alterar el sentido de la frase, por 'no estoy seguro'. Exactamente en la misma forma en que no es contradictorio decir 'creo (presumo) pero no estoy seguro', tampoco lo es decir 'creo (presumo) pero no sé'. En ambos casos significo lo mismo: que estoy dispuesto a dar mi asentimiento aunque carezca de razones suficientes para ello.

Respecto de mis creencias actuales puedo distinguir entre 'creer' en sentido débil y 'saber', porque 'saber' no tiene en este caso más sentido que 'estar cierto' o 'estar seguro'. Con otras palabras, en la primera persona del presente de indicativo sólo es pertinente la distinción entre 'creer' y 'saber' si 'saber' significa 'estar cierto'. Puedo calificar de 'saber' a las creencias de que estoy seguro, sólo para distinguirlas de aquellas otras que juzgo pueden ser falsas, pero entonces 'sé' no cumple otra función que indicar las creencias en que no admito la posibilidad de estar equivocado. En suma, la duda sobre la posibilidad de estar equivocado me plantea la distinción, en el seno de mis creencias actuales, entre 'creer' en sentido débil y 'creer' en sentido fuerte, pero no se presenta aún el caso en que sea pertinente distinguir entre 'creer' y 'saber' en un sentido que no fuera reducible a una forma de creencia. Este caso se presentará al pasar del examen de mis creencias actuales al de las ajenas.

3. Pasemos pues a otra situación. Ya no examino mis creencias actuales sino las de otra persona, o las que yo mismo sustentaba en alguna época pasada. Con mayor generalidad, supongamos un sujeto *A*, con determinadas creencias, y otro

autores han hecho notar que 'sé' también tiene un uso descriptivo, al igual que 'estoy seguro' (cfr., por ejemplo, el artículo de J. Harrison, "Knowing and Promising", *Mind*, vol. 71, 1962, p. 443). Es *éste* uso descriptivo —en el que resulta contradictorio 'estoy seguro pero no sé'— el único que nos ocupa en este artículo.

sujeto *B* que examina y juzga las creencias de *A*. Para el caso da lo mismo que *A* y *B* se refieran a personas diferentes o a dos momentos de la misma persona.

Supongamos, en primer lugar, que tanto *A* como *B* están seguros de que *p*. Ambos están, pues, dispuestos a afirmar *p* y consideran tener razones suficientes para ello. Para ambos resultaría contradictorio decir 'estoy cierto de que *p* pero no sé que *p*'. Sin embargo, *B* puede percatarse de que no es contradictorio decir '*A* está cierto de que *p* pero en realidad no lo sabe', aunque se trate de la misma *p* de que *B* está cierto y sabe. Si esto es así, 'saber' no puede tener el mismo sentido referido por *B* a la *p* afirmada por *A* y a la *p* afirmada por él mismo. Referido por *B* a su propia certeza significa lo mismo que 'estoy cierto' o 'estoy seguro'; referido por *B* a la certeza de *A* ya no equivale a '*A* está cierto'. En este momento se presenta, por primera vez, la necesidad de admitir un sentido de 'saber' diferente a 'estar cierto'. ¿Por qué?

Sin duda no porque *B* juzgue que *p* puede ser falsa, puesto que él mismo está seguro de su verdad; tampoco porque juzgue que *A* no cree en *p*, puesto que está cierto de que *A* está seguro de que *p*. Sólo porque *A* puede no tener las mismas razones que *B* juzga suficientes para afirmar que *p*, es decir, porque las razones de *A*, a juicio de *B*, pueden ser insuficientes para afirmar *p* y excluir no *p* (aunque *p* sea verdadera). *B* tiene necesidad de distinguir entre 'estar cierto' y 'saber' sólo si puede juzgar a la vez que *A* está cierto y que *A* no tiene razones suficientes para ello. Pero como '*A* está cierto de que *p*' implica '*A* juzga sus razones suficientes para excluir no *p*', *B* sólo puede distinguir entre 'estar cierto' y 'saber' si puede aseverar a la vez: (a) '*A* juzga sus razones suficientes para excluir no *p*' y (b) 'Las razones de *A* no son suficientes para excluir no *p*'. Es decir, *B* sólo puede hacer esa distinción si el juicio sobre la suficiencia de las razones de *A*, formulado por *A*, puede diferir del mismo juicio formulado por *B*.

Esto se ve más claro si pasamos a un segundo caso: *B* no comparte la misma creencia en *p* que *A*. Supongamos que *B* cree poder demostrar que la certeza de *A* en *p* es equivocada. Entonces, mientras *A* no distinguirá entre su 'estar cierto de que *p*' y su 'saber que *p*', para *B* será imprescindible distinguir entre ambos conceptos referidos a *A*. ¿En qué consiste esa distinción?

- (1) Para *A*: (a) *A* cree que *p*,
 (b) *A* tiene razones para afirmar *p*,
 (c) Esas razones son suficientes.
- (2) Para *B*: (a) *A* cree que *p*,
 (b) *A* juzga tener razones para afirmar *p*,
 (c) *A* juzga que esas razones son
 suficientes,
 (d) Esas razones no son suficientes.

Únicamente *B* podrá decir que '*A* está cierto' y 'no sabe'. *A* *B* ya no le basta simplemente decir '*A* cree estar cierto de que *p* pero sólo cree (presume) que *p*', porque este segundo enunciado es falso, ya que *A* sí juzga sus razones suficientes y, por ende, no sólo 'presume que *p*' sino que 'está cierto de que *p*'. *B* necesita otro verbo que no sea de 'creencia', para decir que las razones de *A* no son suficientes aunque él así lo crea. Resulta ahora imprescindible para *B* introducir la distinción entre 'creencia', en cualquiera de sus dos sentidos, y 'saber'.

Llamemos juicio de primer orden, a un juicio que se refiere a las razones suficientes para afirmar *p*. En el esquema anterior, los juicios (1b), (1c) y (2d) son de primer orden. Llamemos 'juicio de segundo orden' a un juicio sobre un juicio de primer orden. En el esquema, los juicios (2b) y (2c) son de este tipo. La distinción entre 'saber' y 'estar cierto' sólo es pertinente cuando pueden ser diferentes el valor de verdad de un juicio de primer orden y el del correspondiente juicio de segundo orden formulado sobre el primero. En el caso considerado, mientras el juicio de segundo or-

den '*A* juzga tener razones suficientes para afirmar que *p*' es verdadero, el juicio de primer orden '*las razones de A son suficientes*' es falso. *B* expresa esta distinción afirmando que *A* está cierto pero no sabe. Para *A*, en cambio, no existe la posibilidad de que el valor de verdad de ambos juicios difiera. El juicio de primer orden, '*tengo razones suficientes...*' y el de segundo, '*juzgo que tengo razones suficientes...*' tienen necesariamente el mismo valor de verdad. Por ello, *A* no puede distinguir, en sus creencias actuales, entre '*estar cierto*' y '*saber*'.

Intentemos ver esto mejor. Si *A* está cierto de que *p*, juzga que las razones en que se basa son suficientes para afirmar *p* sin temor a equivocarse. Pero *B* no comparte la misma creencia que *A*. Puede entonces preguntar: '*¿Efectivamente tiene A razones suficientes?*' o '*¿las razones que A juzga suficientes, lo son efectivamente?*' ¿Qué quiere preguntar *B*? No le interesa que *A crea o juzgue* sus razones suficientes, sino que lo sean *independientemente de lo que A juzgue*. Pregunta si él mismo, *B*, después de examinarlas, también las encontraría suficientes, más aún, si para otros sujetos serían igualmente convincentes, de modo que también ellos tendrían que afirmar *p* y negar no *p*. Pero por '*A tiene razones (efectivamente) suficientes*' *B* no puede querer decir simplemente que él mismo u otros sujetos *de hecho* las juzgan tales, porque acerca de su propio juicio o el de esos otros sujetos cabría hacer la misma pregunta: '*ellos, igual que A, las juzgan también suficientes, pero ¿lo son efectivamente?*' Que sean efectivamente suficientes quiere, antes bien, decir que lo son independientemente de cualquier juicio particular que de hecho se esté formulando sobre ellas; aunque alguien podría negarlas por incapacidad o falta de examen, cualquier sujeto *X* que estuviera en condiciones de juzgarlas, tuviera capacidad para ello y las examinara convenientemente se vería obligado a aceptarlas. Frente a la pretensión de *A* de tener razones suficientes, a su juicio, *B* pregunta si lo serían igualmente para cualquier sujeto, ante un examen ra-

cional y adecuado, si tendrían 'tal fuerza' que se le impondrían también a él o a cualquier otro. Que una razón sea efectivamente suficiente quiere decir que pueda ser sometida a prueba por cualquiera y resista, que no pueda desvanecerse ante los argumentos o contraejemplos que alguien pudiera enfrentarle, en suma, que sea convincente para cualquiera. Sólo al comprobar las razones de *A*, puede *B* afirmar que son suficientes, no sólo a juicio de *A*, sino 'objetivamente', con independencia de su juicio; que aún si *A* no las juzgara suficientes, lo serían. Porque *B* ha comprobado que dichas razones resisten, puede juzgar que, de ser sometidas a examen, cualquiera tendría que afirmarlas.

Después de comprobar las razones de *A*, *B* puede decir sin redundancia que *A* no sólo está cierto de que *p* sino también sabe que *p*. Puede hacerlo porque concibió la posibilidad de que las razones de *A* para afirmar que *p* pudieran no ser suficientes, aunque *A* las juzgara tales. La distinción entre 'saber' y 'estar cierto' sólo resulta pertinente cuando se puede juzgar sobre la suficiencia de las razones para afirmar algo con independencia del juicio de quien las afirma en el momento de afirmarlas.

Entonces, ¿qué quiere decir 'saber'? El siguiente esquema, al resumir la diferencia entre dos juicios que puede formular *B*, lo muestra:

- (1) '*A* está cierto de que *p*' (aseverado por *B*) significa:
 - (a) '*A* cree que *p*',
 - (b) '*A* juzga tener razones para afirmar que *p*',
 - (c) '*A* juzga esas razones suficientes'.
- (2) '*A* sabe que *p*' (aseverado por *B*) significa:
 - (a) '*A* tiene (efectivamente) razones para afirmar que *p*',
 - (b) 'Esas razones son (efectivamente) suficientes'.

Vemos que el enunciado (1a) no tiene equivalente en (2); sale sobrando en la definición de 'saber', al igual que

los enunciados (1b) y (1c) que se refieren a los 'juicios' de *A*. En la definición de 'saber' no tienen por qué intervenir enunciados sobre las disposiciones o juicios de *A*. En efecto, si *B* afirma que *A* sabe que *p*, es justamente porque *A* tiene razones comprobables para afirmarlo, prescindiendo de que él las juzgue suficientes o no y, por ende, de que esté dispuesto o no a afirmarlo.

'Saber' frente a 'creer' (en cualquiera de sus dos sentidos) sólo quiere decir: 'tener razones suficientes para afirmar algo y para excluir su negación'.

Por otra parte, notemos que 'estar cierto de que *p*' significa lo mismo que 'creer que se sabe que *p*'. En efecto, si *A* está seguro de que *p*, entonces cree que *p* y juzga que sus razones para afirmar *p* son efectivamente suficientes. A juicio de *A*, sus razones son efectivamente suficientes; a juicio de *A*, *A* sabe que *p*, lo cual quiere decir justamente '*A* cree (piensa) que sabe que *p*'.

4. Una vez que consideramos el sentido que adquiere 'saber' en la tercera persona, ¿qué pasa con la primera? Volvamos a ella.

Es evidente que para juzgar de mis creencias pasadas puedo tomar el mismo papel que tiene *B* para juzgar de otro sujeto *A*. Respecto de mis creencias pasadas puedo decir, sin contradicción, que 'estaba seguro de algo pero en realidad no lo sabía'. Ahora me doy cuenta de que las razones que juzgaba suficientes no lo eran en realidad, esto es, no resistían la comprobación. La misma pregunta que hago respecto de las creencias ajenas puedo hacerla respecto de las propias creencias pasadas. Y también respecto de ellas puedo comprobar que *efectivamente sabía* lo que creía. Puedo decir 'ahora estoy seguro de que (efectivamente) tenía razones suficientes para estar cierto', porque he comprobado que esas razones valían con independencia del juicio que tenía sobre ellas. Respecto de mi pasado también se da la situación en que el juicio de segundo orden, 'juzgaba tener razones suficientes', y el de primero, 'tenía razones suficien-

tes', pueden tener distinto valor de verdad. Sólo en relación a mis creencias *actuales* es contradictorio juzgar suficientes mis razones con independencia de mi juicio formulado en el momento en que las juzgo.

Pero si *B* afirma que *A* sabe que *p*, ¿no podría pensar también 'sé que *A* sabe que *p*' o, al menos, 'sé que *p*'? Podría pensarlo si, en esos enunciados, 'sé' significa 'estoy cierto'. En efecto, si *A* sabe que *p*, las razones de *A* son efectivamente suficientes, pero de ello no se sigue que las razones de *B* para afirmar que *A* sabe sean también efectivamente suficientes, sino sólo que *B* las juzga tales. Otra persona *C* o el propio *B* en otro momento podrían encontrarlas insuficientes, aun cuando siguiera afirmando que *A* sabe que *p*.

Sirva de ilustración el siguiente caso: *A* afirma que (*p*) el director está en su oficina, porque (*q*) lo ha visto. *B* afirma que (*r*) *A* dice que *p*, y comprueba que la razón *q* aducida por *A* es suficiente, porque (*s*) *A* es persona habitualmente fidedigna y (*t*) un ujier asegura haber visto a *A* entrar en la oficina del director. *B* concluye que *A* sabe que (*p*) el director está en su oficina. *A* sabe que *p*, por la razón *q* (haber visto al director). *B* juzga que *A* sabe que *p* por *otras* razones: (*r*) porque *A* lo dice, (*s*) porque *A* es digno de fé, (*t*) por el testimonio del ujier. Otro sujeto *C* podría poner en duda las razones *r*, *s*, *t* de *B* y afirmar por ende, que *B* no sabe que *A* sabe que *p*, aunque, por otra parte, el propio *C* podría tener *otras* razones mejores que le confirmaran que efectivamente *A* sabe que *p*. *C* diría entonces que *A* sabe que *p*, pero que *B*, quien está cierto de ello, en realidad no sabe que *A* sabe. Luego, de '*B* está cierto de que *A* sabe que *p*' y '*A* sabe que *p*' no se sigue '*B* sabe que *A* sabe que *p*'. Por las mismas razones, tampoco se sigue '*B* sabe que *p*', sino sólo '*B* está cierto de que *p*'. En efecto, *B* no afirma *p* por la razón *q* (porque él no ha visto al director), sino por las razones *r*, *s*, *t*, y éstas pueden estar equivocadas, aunque *q* sea verdadera.

En suma, aunque *B* haya comprobado el saber de *A*, no puede decir 'yo sé también lo que sabe *A*', más que si a 'sé' le da el mismo sentido que a 'estoy cierto'. Sólo otro sujeto o el mismo *B* en otro momento, después de comprobar las razones que *B* tenía para afirmar que *A* sabe, podría decir que *B* no sólo estaba seguro sino también sabía.

Existe un caso, sin embargo, en que sí puedo decir con pleno sentido 'no sólo estoy cierto, sé'. Si alguien me espeta: 'Tu crees saber que *p* pero en realidad no lo sabes', podría replicarle: 'Mira, aquí está la prueba de lo que afirmo: tu mismo puedes comprobarlo; ya ves que sí lo sé'. El signo de que sé es que mis razones son comprobables por otro y no sólo por mí, de que puedo, por así decirlo, exhibirlas, dar cuenta pública de ellas, sin que se desvanezcan. Puedo en este caso distinguir entre mi certeza y mi saber sólo porque puedo ver las razones *como podría verlas otro*. Mis razones funcionan como 'credenciales' que pueden exigir la aquiescencia ajena. En pocas palabras, en este caso uso 'sé' en la misma forma en que uso 'él sabe' o 'yo sabía'. Me aplico a mí mismo actualmente el sentido que el verbo sólo adquiere al aplicarlo a otros. Entonces juzgo mi propia creencia actual 'desde fuera de ella', me 'separo' de ella para ponerla a prueba. Sentimos que se trata de un uso artificial y, por así decirlo, derivado de 'sé'. Si 'sé' quiere decir algo distinto a 'estoy cierto' es sólo en este uso derivado.

Y aún en este uso subsiste una diferencia entre la primera y la tercera persona. 'Sé' implica 'estoy cierto', mientras que —como ya vimos— 'sabe' no implica 'está cierto', ni 'yo sabía' implica 'yo estaba cierto'. En efecto, si, frente a otra persona que cuestiona mi creencia, digo 'Mira, tu también puedes comprobar mis razones, no sólo estoy seguro de que *p*, también lo sé', '... lo sé' quiere decir justamente 'tu (o cualquiera) puede comprobar la suficiencia de mis razones', pero esto no podría decirlo si yo mismo no estuviera seguro de esas razones. Si digo 'sé que *p*' digo 'mis razones son (efectivamente) suficientes', pero como soy yo mismo,

en el mismo momento, quien formulo ese juicio, éste implica 'juzgo que mis razones son suficientes', es decir, 'estoy cierto de que p '. Si bien A podría, a juicio de B , saber aunque no estuviera seguro, B no puede decir de sí mismo 'sé aunque no esté seguro'.

En suma, ya podemos decir que para distinguir entre 'saber' y 'estar cierto' es menester que 'saber' pueda rebasar mi creencia actual. En sentido estricto sólo tienen un saber distinto de su certeza los otros, o yo en mi pasado, pero no en mis creencias actuales. Que 'saber' signifique algo más que 'estar cierto' supone una situación comunitaria en que varios sujetos, o yo mismo en varios momentos, puedan comprobar lo mismo. En la actualidad instantánea de mi conciencia propiamente nada sé, sólo tengo certezas. Para saber algo preciso salir de mí y compartir otro punto de vista.

5. ¿Pero no podríamos aducir un aparente contraejemplo, de gran prosapia filosófica por cierto, frente a esas conclusiones? Hay un caso famoso en que tal parece que el valor de verdad del juicio de primer orden y el del correspondiente juicio de segundo orden sí podrían *diferir en la primera persona del presente de indicativo*. En una circunstancia especial sería falso el juicio de primer orden, 'tengo razones suficientes', y verdadero el de segundo, 'juzgo que tengo razones suficientes'. 'Una vez en la vida, al menos' habría de percatarme de que, de algún modo, estoy cierto pero no sé. Es el caso cartesiano.

Después de rechazar todas las creencias para las que tengo motivos razonables de duda, quedo aún cierto de una serie de verdades que me parecen 'evidentes'. Pues bien, ¿no podré estar equivocado aún en esas certezas? "Así como juzgo que algunas veces los demás yerran acerca de lo que creen saber perfectamente —escribe Descartes— ¿qué tal si me engaño cuantas veces adiciono 2 y 3, o enumero los lados de un cuadrado, o hago cualquier otra cosa que pudiéra-

mos imaginar aún más fácil?"⁵ Que tal vez seamos víctimas, sin saberlo, de un dios engañador, poderoso genio maligno que pone toda su industria en engañarnos. Estoy cierto de que 2 más 3 son 5 porque —según Descartes— "percibo con claridad y distinción" esa verdad. Juzgo pues tener razones suficientes para excluir su negación. Pero '¿son esas razones *efectivamente* suficientes?' parecería preguntar Descartes en el extremo de la duda. ¿Sería posible que, aunque el juicio 'juzgo tener razones suficientes' sea verdadero, el juicio 'tengo razones suficientes' sea falso?

Pero ¿para quién sería falso ese juicio? No para mí en el momento en que afirmo estar cierto de algo, sino para el dios engañador en ese mismo momento —quien vería falso lo que yo veo cierto— o para mí mismo en el momento de convencerme de su existencia engañadora. Sólo entonces podría juzgar que la certeza que tenía *en un momento anterior* no era, en realidad, saber. Los dos juicios, el de primero y el de segundo orden, no son juzgados por el mismo sujeto en el mismo momento. En el momento en que creo tener razones suficientes para afirmar algo, no puedo afirmar que no lo sé, es decir, que mis razones no son efectivamente suficientes; sólo puedo sospechar que podrían mostrarse insuficientes para otro sujeto o para mí en otro momento. Para afirmar que estoy cierto pero tal vez no sé, tengo que imaginar cómo juzgaría otro, el dios engañador por ejemplo, mi propia certeza. En realidad, Descartes sólo puede formular esa pregunta porque le está dando a 'saber' en la primera persona, un significado análogo al que tiene en la segunda o tercera personas. Esta trasposición de sentido es patente en el párrafo citado de las *Meditaciones*, que empieza: "Así como juzgo que algunas veces *los demás* yerran acerca de lo que creen saber...", así también yo podría errar.

Y justamente que pueda yo errar, como los demás, es lo que negará la posterior argumentación cartesiana. La duda

⁵ *Meditationes de Prima Philosophia*, I, en *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, t. VI, p. 21.

desaparece precisamente al percatarse de que, en la situación solipsista a que está reducido Descartes, en la que sólo es legítimo el uso de la primera persona, sé con seguridad todo aquello de que estoy perfectamente cierto, todo aquello que pienso (creo) saber. “Engañeme quien pueda; nunca logrará que no sea mientras piense que soy algo . . .”⁶ Referido a mi certeza actual (“mientras piense . . .”), no puedo dejar de saber aquello que creo saber, aquello de que estoy cierto en el momento en que estoy cierto, porque simplemente no puedo referirme a un saber distinguible de mi certeza. En extrema situación solipsista no estoy en posición de dudar de aquello de que estoy cierto: mi certeza es mi saber.

De allí también el llamado ‘círculo cartesiano’ que ha sumido en perplejidad a los intérpretes. De la proposición *cogito, sum* infiere Descartes la existencia de Dios, y sólo la existencia de Dios garantiza que mi saber actual no podrá ser puesto en duda posteriormente. En efecto, mi saber del *cogito, sum*, está reducido a mi certeza actual; para poder alcanzar un saber independiente de mi certeza, necesito que otro sujeto garantice que lo que yo juzgo ahora verdadero, lo sea efectivamente. Dios toma, en Descartes, el papel de ese sujeto ajeno. Por ello, para que mi certeza sea efectivamente saber y no sólo creencia, preciso de la garantía de la existencia divina. Si no pudiera usar ‘saber’ en segunda o tercera persona, nunca estaría seguro de que una verdad rebasa mi momentánea creencia.

6. De todo lo anterior puede deducirse que cualquier definición de ‘saber’ que incluya ‘creencia’ es inadecuada. La más común es la que analiza ‘saber’ en tres componentes. Decir ‘*A* sabe que *p*’ sería afirmar:

- (a) *A* cree que *p*,
- (b) *p* es verdadera,

⁶ *Op cit.*, III, ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 36.

(c) *A* tiene razones suficientes para sostener que *p*.⁷

En primer lugar, el enunciado (b) es superfluo. En efecto, si (b) no está incluido analíticamente en (c), (c) significa simplemente '*A* juzga que tiene razones suficientes ...'. Justo por eso, como ese juicio de *A* puede estar equivocado, para que *A sepa*, necesitamos añadir otra condición: que *p* sea verdadera. Pero es el caso que, al añadir ese requisito, no siempre puedo decir que '*A* sabe que *p*'.

Figurémonos que *A*, de buena fe, afirma un suceso (enunciado en *p*) por haberlo oído a un testigo que considera fidedigno. Imaginemos ahora que *B* descubre un documento que demuestra irrefutablemente que *p* es verdadero, pero a la vez *B* logra probar que el testigo en que el candoroso *A* se fiaba no estuvo presente en los hechos a que *p* se refiere ni pudo haber sabido de ellos; situación, por lo demás, familiar a los historiadores. En este caso se dan las tres condiciones que pide la definición común de 'saber': (a) El candoroso *A* cree que *p*, (b) *p* es verdadera (según lo demuestra el documento encontrado por *B*) y (c) *A* tiene razones suficientes para creer que *p* ('suficientes' a su juicio: el testimonio aducido). Sin embargo, *B* no puede decir que *A* sabe sino sólo que *A* cree saber. Para decir que sabe, tendría que comprobar a su vez la suficiencia de las razones de *A*: en nuestro caso, demostrar que el testigo sí era fidedigno.

B sólo puede decir que *A* sabe si las razones que *A* aduce y juzga suficientes lo son efectivamente, es decir, si son comprobables por cualquiera ... por *B* inclusive. Pero si tal hace *B*, afirma *por ello mismo* que *p* es verdadera. No necesita de otro enunciado. '*p* es verdadera' sale sobrando si está incluida en el sentido de '*A* tiene razones (efectivamente) suficientes para afirmar *p* y excluir no *p*'. Si no

⁷ Este análisis se encuentra en varios autores, con variantes. Puede verse, como ejemplos, R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, p. 6, o H. H. Price, *Belief*, Allen and Unwin, 1969, p. 85. Chisholm, en lugar de 'razones suficientes', habla de '*evidence*'. '*Evidence*' no significa en español, 'evidencia' sino 'elementos de juicio', 'fundamentos' o 'razones'.

estuviera incluida, podría concebirse que A tuviera razones efectivamente suficientes y p fuera falsa, lo cual es contradictorio. En efecto, si p no es verdadera, las razones no son suficientes para excluir su falsedad. Si para afirmar ' A sabe que p ' fuera un requisito añadir ' p es verdadera' al enunciado sobre las razones de A , esto querría decir que las razones de A no son *efectivamente* suficientes, sino sólo suficientes a *juicio de A*, entonces, decir ' p es verdadera' es decir que deben ser *efectivamente* suficientes.

Por otra parte, en la definición que criticamos, ¿quién juzga ' p es verdadera'? Si es A , el enunciado ' p es verdadera', significa lo mismo que ' A juzga tener razones suficientes...', lo cual es condición de ' A está cierto' pero no de ' A sabe', puesto que para otro sujeto, A puede estar equivocado. Si no es A quien juzga ' p es verdadera', ¿quién asevera la verdad de p ? ¿Cualquier sujeto que examine p ? Entonces ' A es verdadera' sólo dice que el juicio ' A tiene razones suficientes' no debe entenderse como ' A juzga tener razones suficientes' sino como ' A tiene *efectivamente* razones suficientes', es decir que esas razones son suficientes con independencia del juicio de A . Y no quiere decir absolutamente nada más. En la definición de ' A sabe que p ' no debe incluirse, en consecuencia, ' p es verdadera'.

En segundo lugar, en la definición de ' A sabe que p ' no debe incluirse ' A cree que p '. Vimos que la distinción entre 'saber' y 'creer' resulta pertinente justamente para señalar que las razones para afirmar p son suficientes independientemente del juicio de quien las sustenta. Si B juzga que las razones de A son efectivamente suficientes, esto le basta para afirmar que A sabe, esté o no dispuesto A a comportarse como si p fuese verdadero (es decir, crea o no que p). Pudiera darse el caso en que A tuviese razones para afirmar p , éstas fuesen suficientes, pero A no estuviese dispuesto a afirmarlo, por no *creerlas* suficientes o por tener otras en contra que juzgara (equivocadamente) más fuertes. Aún en ese caso, B podría afirmar que A sabe que p , aunque él (A)

no se haya percatado de su saber. Si *B*, por el contrario, juzga insuficientes las razones de *A*, *B* afirmará que *A*, pese a no saber, cree. Pero esta afirmación no implica que si supiera también creyera.

Todo ello no impide que podamos plantear el problema de si es posible *psicológicamente*, en la mente de alguien, saber sin creer. Es legítimo preguntar si es factible un caso en que alguien sepa algo sin estar dispuesto a actuar en el mundo en consecuencia, es decir, sin creer en ello. Pero ésta no es una pregunta filosófica. Una cosa es preguntar si el concepto de saber incluye lógicamente el de creencia, si puedo, por ende, usar con sentido el primero sin el segundo, y otra, preguntar si puede haber de hecho un saber sin estar acompañado de un estado psíquico de creencia. La primera cuestión compete a la filosofía, la segunda, a la psicología. A la primera se puede responder con un análisis conceptual, a la segunda, con una investigación empírica. La 'implicación', si la hay, entre saber y creencia se referiría a una conexión causal entre hechos o disposiciones mentales. Y el filósofo no es competente para investigar relaciones causales entre hechos. Al filósofo sólo puede interesarle la relación lógica entre los enunciados en que figura 'saber' y los enunciados en que figura 'creer' (y, por ende, las condiciones ontológicas de esa relación).

En general un enunciado de saber no implica un enunciado de creencia, porque se trata de dos categorías distintas. Un enunciado de creencia (en el sentido débil o en el sentido fuerte del término) es un enunciado acerca de una disposición o inclinación de un sujeto, es un enunciado psicológico. Un enunciado de saber es un enunciado acerca de las características de algo con lo que ese sujeto está en relación, esto es, las razones en que se fundan sus afirmaciones.

'Saber' no es un verbo psicológico —salvo en su uso en primera persona del presente de indicativo. Establecer si alguien sabe, consiste en determinar si algo —con lo que un sujeto puede estar en una relación mental de creencia—

tiene o no ciertas características que no se encuentran en ese sujeto. Entonces la pregunta '¿cuáles son las condiciones de saber?' es de un tipo distinto a la pregunta '¿puede alguien saber sin creer? Ninguna respuesta a esta segunda cuestión aclara la primera. La segunda pregunta, si acaso, se refiere a una condición empírica, fáctica, la primera a condiciones lógicas.

La distinción entre 'creer' y 'saber' sólo es pertinente justo cuando puedo distinguir entre los juicios de un sujeto acerca de sus razones para afirmar algo y la validez objetiva de esas razones, con independencia de sus juicios, es decir, cuando puedo distinguir entre una relación psicológica y una característica lógica del objeto de esa relación. Por ello la distinción es imposible en la primera persona del presente de indicativo, pues en ella no puedo salir —por así decirlo— de mis propios estados mentales y referirme a un objeto con independencia de ellos.

Al reducir la definición de 'saber' a 'tener razones (efectivamente) suficientes para afirmar algo y excluir su negación', se elimina definitivamente la referencia de ese concepto a un estado judicativo del sujeto. Pero los términos 'tener', 'razones', 'efectivamente suficientes' han menester de clarificación. Sólo si la logramos, podremos entender el saber como una relación objetiva y no como un estado mental. Debemos preguntar: ¿qué significa 'tener razones' para afirmar algo? ¿Qué condiciones deben cumplir las razones de una determinada proposición para que sean 'suficientes'? ¿Cómo determinar que una razón sea suficiente con independencia del juicio de quien la sustenta? Toda la teoría del conocimiento consiste en responder a estas preguntas.

SUMMARY

What kind of relationship is there between "knowing" and "believing"? Does "knowing" imply "believing"? Some of the difficulties arising from these questions could be dispelled if we first ask in which cases it is relevant to introduce the distinction between "knowing" and "believing". This article is an attempt to answer this question; in doing so, it advances a definition of "knowing" independent of its relation to "believing".

1. Let's start by considering an imaginary situation in which it is impossible to refer to someone else's knowing or believing, or to my own knowing or believing in the future or past. Let us suppose that those verbs are meaningful only when used in the present tense and in the first person. Then the statement "I believe that p " would exclude the possibility of asserting at the same time "I am wrong (now) about p " but it would not exclude the possibility of asserting "I might (now) be wrong". One can distinguish two different senses of "I believe": *strong* when it is used in such a way that it would be contradictory to say "I believe that p but I may be (now) wrong about p "; and *weak* when the same expression would not be contradictory. In the first sense it could be replaced by "I am sure", "I am certain"; in the latter by expressions such as "I suppose", "I would say", "I think that".

When "believing" is referred to in the first person singular, two kinds of beliefs can be distinguished: on the one hand, beliefs which are not founded upon good reasons, that is to say, those founded upon insufficient reasons to exclude the possibility of being wrong (now); on the other hand, there are beliefs based on reasons which are sufficient not only to assert something but also to exclude its negation. "I believe that p ", in the strong sense of "believing", means "I've got sufficient reasons to assert that p and to deny that *not-p*".

When "believing" is used in the first person singular and in the present tense it is not only possible but useful to distinguish between its strong and its weak senses. Is it also possible to distinguish between those two senses of "I believe" and the meaning of "I know"?

2. When "I believe" is used in its strong sense, it would be contradictory to say "I believe that p but I do not know whether p

or *not-p*". I cannot be sure that *p* and at the same time accept the possibility of *p*'s being false. On the other hand, if I use "I believe" in its weak sense it would not be contradictory to say "I believe that *p*, but I don't know that *p*". In this latter case "I don't know" could be replaced by "I am not sure". "I don't know" adds nothing to "I am not sure". Thus, when "knowing" and "believing" are used in the first person singular and in the present tense, it is possible to distinguish between "I believe" and "I know" in the case where "I know" has the same meaning as "I am sure" and "I believe" is used in its weak sense. We have not yet reached the point where it is necessary to distinguish between "believing" in either of its two senses, and "knowing" in a sense that could not be reduced to a kind of belief.

3. Consider now the use of "believing" and "knowing" in the second or third person. Let us imagine a person *A* who has certain beliefs and another person *B* who examines *A*'s beliefs. It would not make any difference, for the present case, if *A* and *B* were the same person at two different times.

First suppose that both *A* and *B* are sure that *p*. It would be contradictory for both of them to say "I am sure that *p* but I don't know whether *p* or *not-p*". However, *B* realizes that it is not contradictory to say "*A* is sure that *p* but he doesn't know that *p*". Therefore, "knowing" has a different meaning when it is used by *B* to refer to *p* asserted by himself than when it is used to refer to *p* asserted by *A*. It is only then when the need to distinguish a certain sense of "knowing" different from the sense of "being sure" appears. Why is this so? Because *A*'s reasons to assert *p* could be considered by *B* insufficient to exclude *not-p*. *B* is able to distinguish between "being sure" and "knowing" only in the case where he can assert at the same time: a) *A* considers his reasons sufficient to exclude *not-p*, and b) However, *A*'s reasons are not sufficient.

Consider now a second case: *B* does not share *A*'s belief in *p*. Then we have:

- (1) For *A*: (a) *A* believes that *p*,
 (b) *A* has reasons to assert that *p*,
 (c) Those reasons are sufficient to assert that *p*.
- (2) For *B*: (a) *A* believes that *p*,
 (b) *A* considers himself to have reasons to assert that *p*,

- (c) *A* thinks that those are sufficient to assert that *p*,
- (d) Those reasons are not, in fact, sufficient.

Then *B* can say that *A* is sure but that he does not know.

Let's refer to as *first order statements* those statements which refer to the reasons to assert *p* (1b, 1c, 2d in our preceding scheme), and *second order statements* those referring to first order statements (2b, 2c). The distinction between "being sure" and "knowing" is relevant only when the truth value of a first order statement and that of its corresponding second order statement may be different. In the case we have just considered, the second order statement "*A* thinks he has sufficient reasons" is true for *B*, and the first order statement "*A* has sufficient reasons" is false. That is why *B* may say that *A* is sure but that (in fact) *A* does not know. On the contrary it is not possible for a first order statement and its corresponding second order statement to have a different truth value when used in the present tense and first person. That is why it is not possible to distinguish between "I am sure" and "I know".

If *A* is sure that *p*, *A* considers his reasons sufficient to assert *p*, but *B* may well ask: "Are these reasons in fact sufficient?" What *B* means by this question is whether any person in the position to evaluate those reasons, capable of doing so and willing to examine them carefully, would also feel compelled to accept them and then to assert *p*. For a reason to be sufficient it must be possible for anybody to accept it. Only in the case where *B* verifies that *A*'s reasons are sufficient not only from *A*'s point of view, but independently of *A*, can *B* then say that *A* knows. The distinction between "knowing" and "believing" is appropriate where it is possible to evaluate the sufficiency of someone's reasons for asserting a proposition, independently of the judgement of the person who asserts it at the moment of the assertion.

Then, "*A* is sure that *p*" (when asserted by *B*) means:

- (a) *A* believes that *p*,
- (b) *A* considers himself to have reasons to assert that *p*,
- (c) *A* considers that those reasons are sufficient.

"*A* knows that *p*" (when asserted by *B*) means:

- (a) *A* (in fact) has reasons to assert that *p*,
- (b) Those reasons are (in fact) sufficient.

In our definition of "knowing" there is no reason to take into account any statement about *A*'s dispositions and statements. In fact, if *B* states that *A* knows, this means that *A* has reasons, which

can be tested by anyone, to assert p , and this leaves aside the questions of whether A considers his reasons to be sufficient and of his being in a disposition to assert p (his believing that p).

4. Let's now go back to the case of the first person. If B thinks that A knows that p , wouldn't he be in a position to think "I know that A knows that p ", or even "I know that p "? The answer is: only in the case where "I know" had the same meaning of "I am sure". If A knows that p , then A 's reasons to hold p must be sufficient, but from this it does not follow that B 's reasons to assert " A knows that p " must be equally sufficient; what really follows is that B considers his own reasons to be sufficient. Therefore, when B verifies A 's knowledge, he cannot say "I also know that A knows", but only "I am sure that A knows".

However, there is a case where one can say "I am not only sure, I know it also". This would be the case when one says to someone else: "Here is the evidence of what I assert, you can verify it yourself, thus you must accept that I really know". The sign that I know is that my reasons can be verified by anyone, not only by myself. In this case I can distinguish between "I am sure" and "I know" because I am considering my reasons as another person would consider them. I am using "I know" in the same way I usually use "he knows" or "I knew". I apply to myself that sense of the verb which it usually acquires when applied to others.

5. Descartes' reasoning can be adduced as an illustration of the central point of this paper. In a solipsistic situation, Descartes' "knowing" cannot be distinguished from what he thinks (or believes) he knows. It is not until he offers a demonstration of another's (God's) existence, that he can make the distinction.

6. From what has been said, the insufficiency of the standard analysis of "knowing" can be inferred. The standard procedure holds that knowing should be analysed into three components. " A knows that p " would mean: (a) A believes that p , (b) p is true, and (c) A has sufficient reasons (evidence) to assert that p .

First of all, note that (b) could be omitted. For, if (b) is not analytically implied by (c), then (c) must mean " A considers himself to have sufficient reasons..." But this is not enough to assert that A knows. B could demonstrate that the reasons which A considers sufficient to assert p are not actually so (even though p may be true). In this case, B could only say that A believes he knows that p , but B could not properly say that A knows that p . In order

for it to be proper to say this, *B* must admit that *A*'s reasons are in fact sufficient, and in asserting this he is implicitly asserting that *p* is true.

On the other hand: Who is the one who asserts that *p* is true? If it is *A* himself, then the statement "*p* is true" means the same as statement (c). If it is stated by someone else, the statement "*p* is true" only means that the statement (c) must be understood as "*A* has in fact sufficient reasons..." and it would not mean anything else.

Secondly, in the analysis of "*A* knows that *p*", one must not include "*A* believes that *p*", since we have already shown that the distinction between "knowing" and "believing" is only relevant when someone wants to point out that the reasons for asserting a proposition are sufficient, independently of the dispositions or considerations of the person asserting it.

Of course, there remains the problem of whether, in fact, somebody can know that *p* without believing that *p*. But this is a psychological problem, not a philosophical one. For it is different to ask whether the concept of "knowing" logically implies the concept of "believing" than to ask whether the activity of knowing without a mental state of believing is possible. The former is a philosophical question which can be answered after a conceptual analysis, the latter is a psychological question which should be resolved empirically.

When the definition of "knowing that *p*" is reduced to "having in fact sufficient reasons to assert that *p* and to deny that *not-p*", the dependence of knowing upon any mental state of the subject is definitively ruled out. The problem is reduced to that of stating the *criteria* necessary to determine when it can be said that a certain reason (or piece of evidence) is in fact sufficient to assert a proposition.